

A nemzeti és turisztikai táj kapcsolata

Turizmuszemiótikai megfontolások a látványosság és a táj jelentésének konstrukciójáról

A tanulmány a nemzeti táj és a turizmus kapcsolatát igyekszik feltárni. A két jelenség történeti kapcsolata, egymásra épülése nyilvánvaló, mégis integráló hatásuk rendkívül eltérő, kulturális referenciáik nagyban különböznek. Mindennek alapja az, hogy a térben mozgó individuumot nem a tér objektív valósága, hanem csoportszintű térelképzelések internalizált változatai vezetik. Az írás első része a látvány, a turista és a jelölő kapcsolatát vizsgálja, azaz a turisztikai látványosság felépülését. Ehhez kapcsolódóan bemutatja a látvány szakralizáció elméleti modelljét is. A tanulmány második része a nemzeti táj jelentéstelítő folyamatait vázolja fel. Végül a két értelmező rendszer hasonlóságaira és különbségeire igyekszik az írás rámutatni.

I 1998 nyarán meglátogattak külföldi ismerőseim. Találkozásunknak és hosszú beszélgetéseinknek Szeged és környéke megismerése adott keretet. Egyik kirándulásunk Ópusztaszerre vezetett. Az emlékpark bejárása után a Feszty-körképhez értünk. Amíg a bejutásra várakoztunk, barátaim elolvasták a körképről szóló angol nyelvű ismertetőt. A misztikus félhomályban egy hazai turistacsoporthoz csatlakozva sétáltunk fel a körképhez. Periferikus tekintetünket Feszty Árpád sűrűfényű megvilágított szobrán tartva, a félhomályban a spirális feljárón botladozva, várakozással telve léptünk be a körképnek helyet adó kupolába. A rekkenő napsütésben végigjárt emlékpark, a nemzeti hagyományok desztillált bemutatása, az emlékezet egymásra rakódott rétegeinél tett tisztelgő látogatás után a minden korábbinál ritualizáltabb találkozás a park fő látványosságával, mely ráadásul különleges térben, magával ragadó fény- és hanghatások közepette történt – mindez majdnem eksztatikus állapotba hozta a látogatókat. Valóságos spirituális élmény után távoztak a turistacsoport tagjai, némelyikük könnyezve. Bár nem először láttam, engem is magával ragadott a csoport élménye. Mindezek után meglepett külföldi barátaim bizonyos fokú értetlenségéről, „érzelemtelenségéről” tanúskodó megjegyzése a körkép épülete előtt: „Nem értem, miért írják azt erre a tájékoztatóra, hogy ez zarándokhely?”¹

A következőkben a nemzeti táj és a turizmus kapcsolatát igyekszem feltárni. Azt kívánom bemutatni, hogy a két jelenség kapcsolata nem pusztán történetisége, egymásra épülése miatt tanulságos. Noha gyakran ugyanazon térben zajló folyamatokról van szó, integráló hatásuk mégis rendkívül eltérő, kulturális referenciáik igencsak különbözőek, miközben hatásmechanizmusuk komoly hasonlóságot mutat. Azonos terek nemzeti és turisztikai használata jól példázza, hogy a térben mozgó individuumot nem a tér objektív valósága, hanem csoportszintű térelképzelések internalizált változatai vezetik. Következésképpen a csoportszintű térszemléletre referáló egyéni térelképzelés eltérő olvasatokat hozhat létre az azonos térben mozgó egyéneknél.

Mi a turisztikai látványosság, és honnan ered a jelentése?

Ahogy egy korábbi írásomban, elsősorban a konstruktivista antropológiai kultúra-elmélet alapjairól közelítve bemutattam, a turisztikai látványosság minden esetben kulturális konstrukció. Közösségi szinten elfogadott jelentés nélkül semmilyen felszíni forma, történeti emlék vagy kulturális jelenség nem lesz turisztikai látványosság. A turisztikai látványosságok nem hordozzák önmagukban látványossággá válásuk okát. A látványossággá válás egy alkotó, értelemadó és jelentéstelítő folyamat eredménye. Mint ilyen szükségszerűen az értelmet biztosító kultúrára épül. Éppen ezért – a turisztikai kánon globalizálódása ellenére – végtelenen csoportfüggő és relatív (Pusztai 2009). Jelen írásban elsősorban azt vizsgálom, hogy miképpen is történik e jelentésadás, azaz honnan és miképpen jön létre a látnivaló jelentése az idegenforgalom rendszerében. Ehhez a turizmus szemiotikai értelmezésének bizonyos alapkérdéseit tekintem át, illetve a látnivalóvá válás helyszakralizációs elméletét mutatom be. Írásom második felében a nemzeti tér kialakulásában szerepet játszó folyamatokra kívánom irányítani a figyelmet. Végezetül arra kívánok rámutatni, milyen következményei lehetnek annak, ha a két eltérő értelmező folyamat ugyanazon térről szól.

A turizmus legfontosabb mozgórugója a látványosságok, élmények ígérete. Az utazót az készíti otthona elhagyására, hogy valamilyen számára még ismeretlen, de alapvetően érdekes, kellemes, újszerű jelenséggel találkozzon. A látványosságok köre nem örök: a turizmus rövid történelme alatt is világosan látszik, hogy az folyamatosan expanzióban van, újabb és újabb helyek, tárgyak, események válnak turisztikai látványossággá (Singh 2004). Éppen ezért lett a látványosságok létrejötte a kultúratudományos turizmus kutatások egyik kiemelt tárgya, olyan kérdéseket téve fel, mint például hogy miként jönnek létre látványosságok. Kinek mi a szerepe egy-egy konkrét turisztikai attrakció létrejöttében? Honnan is érkezik a jelentés egy-egy attrakcióba, és mi befolyásolja ezt a jelentést?

A turizmusban tetten érhető jelentéstelítő, értelemadó folyamatok feltárásának programadó műve Dean MacCannell *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class* című könyve (MacCannell 1976). MacCannell munkája legtágabban értelmezve a késő modernitás korai kritikai elemzése közé illeszkedik. A könyv méltán figyelemre méltó ma is. Ugyan számos ponton vitatja a modernitást követő kor korai nagy ívű kritikáját, Daniel Boorstin *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America* című, először 1961-ben megjelent munkáját, számos szempontból tulajdonképpen egyenes folytatása is annak (Boorstin 1987).² MacCannell művében több máig nagy hatású elméletet dolgozott ki a turisztikai látványosság, a turista és a valóság kapcsolatának megértésére. Ezen törekvésében tulajdonképpen egy markánsan modernitás végi hozzáállás motiválja. Ez a munka ugyan döntően a turizmussal foglalkozik, mégis végső soron az eredetiség, pontosabban az eredetihez való közvetlen hozzáférés elvesztésén kesereg (Shepherd 2002:188). A turizmus e megközelítésben egyszerre e változás oka és egyúttal alkalmas tárgy ahhoz, hogy elemzésén keresztül e változást tetten érjük. A turizmusban megnyilvánuló eredetiségkeresés MacCannell szerint az elvesztett tökéletesség és az élet végső értelmének keresése, amely a késő modernitás sokszínű egzisztenciális instabilitását próbálja ellensúlyozni (MacCannell 1976:2–3).

MacCannell a turizmus lényegét jelentő turisztikai látványosságot kulturális élmény-

nek tartja. Munkájában először a kulturális élmény szerepét tárja fel a modern társadalomban, majd annak felépülését tisztázza. Véleménye szerint egy kulturális élménynek két alapvető összetevője van. Egyrészt a *modell*, a valóság valamely jelenségének reprezentációja, például színpadon vagy filmen. Ez nem egy létező valami pontos leképezése, másolata, hanem sokkal inkább egy idealizált, elképzelt jelenség megjelentetett modellje. Az élmény másik összetevője a *hatás*, amely a modell nyomán létrejövő meggyőződés vagy érzés. Példái szerint egy autóverseny látványa a modell, a nézőkben kiváltott izgalom a hatás; a fürdőruhát reklámozó fotómodell a modell, a vágy egy hozzá hasonló barátnőre pedig a hatás. MacCannell szerint e két alapvető összetevőt a *médium* kapcsolja össze. A médiumnak e tágabb értelmezését tisztázandó felhívja a figyelmet, hogy a legjelentősebb, de nem kizárólagos médium a média. A média mint médium igyekszik neutrálisan összekapcsolni a modellt és a hatást. Amint a médium, például a média elfogulatlan közvetítő volta felől kétségünk támad, gyanút fogunk. Gyanakvásunk MacCannell szerint felnőtségünk jele. Véleménye szerint a reklámok megértéséhez és helyén való értelmezéséhez például éppen a média médiumszerepének helyes felismerése, vagyis egyfajta kritikai reflexió szükséges (MacCannell 1976:23–24).

A *The Tourist* nagy hatású elméletei közül számunkra ezúttal a turisztikai látványosság létrejöttével kapcsolatos, szemiotikai megalapozottságú elképzelés fontos leginkább. Ahogyan említettük, a turisztikai látványosságot MacCannell kulturális élményként azonosítja. Véleménye szerint a turisztikai látványosság a turista, a látnivaló (*sight*) és a jelölő (*marker*) tapasztalati viszonyán alapul. A látnivaló e megközelítésben a turisztikai látványosság jelentés nélküli lényege, amelyet – hogy lényegére jobban rámutasson – Leiper később *magnak, lényegnek (nucleus)* nevezett (Hem–Iversen–Grønhaug 2003:50). Mivel a látnivaló önmagában érdektelen és gyakran közönséges, átlagos, e klasszikus szemiotikai jelfogalmon alapuló modellben a jelölő kiemelt fontosságú. MacCannell leszögezi, hogy a látnivaló mindig jelölővel bír: nincs jelentését magában hordó látnivaló. A turisztikai látványosság végső soron a turista által észlelt jelölt látnivaló (MacCannell 1976:41).

A látnivaló a maccannelli modellben egy tárgy, hely vagy jelenség, amelynek nincs önmagában jelentősége a turista számára. A jelölő végső soron olyan információ, amely közli a turistával, hogy a látványt miért kell megtekinteni. MacCannell példaként a Hold-közetet hozza, amely jelölők nélkül a laikus számára megkülönböztethetetlen egy hasonló kinézetű földi kőzettől. A jelölő ezen felfogása könnyen összekeverhető a turisztikai látnivaló mellé helyezett figyelemfelhívó szöveggel, táblával, ami megmagyarázza, hogy mit látunk. MacCannell világossá teszi, hogy nem erre gondol, nem *jelzésként*, hanem *értelemadóként* fogja fel a jelölőt; a jelölőket nem tárgy voltukban, hanem funkciójukban értjük. A jelölő lényege éppen ezért értelmezésében nem az információt hordozó tárgy, hanem maga az információ. A jelölők közé messze nemcsak műemléket jelző táblák tartoznak, hanem a jelenségek rendkívül széles köre: az információs táblák is, de útikönyvek, reklámok, idegenvezetői szövegek és az utazó által hazatérve elmesélt történetek, előadások vagy éppen művészettörténeti könyvek (MacCannell 1976:110–111). Ezek az azonos látnivalók tömegéből emelik ki azt az egyet, amely látványosság lesz, és ezek a jelölők teremtik meg a látnivalók eredetiségét és egyediségét.

A fentiek nyomán nyilvánvaló, hogy a turista-látnivaló-jelölő hármassztruktúrájának kiemelkedően a legfontosabb része a jelölő. A jelölők rendkívül kiterjedt halmazát a kutatás többféle megközelítésben próbálta rendezni. Leiper hármassztagolásában a kiváltó vagy megmozdító jelölő (*generating marker*) az az információ, amit elindulás előtt szerzünk, ami utazásra készítet minket. Az átmeneti jelölő (*transit marker*) az utazás során szerzett ismeret. Végül az érintkező jelölő (*contiguous marker*) a látnivalóhoz közvetlenül kapcsolódó értelem (Hem–Iversen–Grønhaug 2003:50). A modell világossá teszi, hogy az utazást közvetlenül motiváló kiváltó vagy megmozdító jelölő kiemelkedő fontosságú a turizmusban. Ezen jelölők kommunikációs szempontból ráadásul radikálisan eltérőek a látnivalóval közvetlen kapcsolatban lévő érintkező jelölőtől, egész más érvrendszerrel, figyelemfelkeltő taktikával kell működniük, hogy felhívják a figyelmet egy közvetlenül meg nem tapasztalható látnivalóra. Re prezentáció és empirikus tapasztalat viszonya is alapvetően más a kiváltó (vagy megmozdító) és az érintkező jelölő esetében. Ráadásul a turisták antropológiai kutatása világossá teszi, milyen alapvető érzékelési különbség jellemzi az otthon, az úton, illetve a helyszínen lévő turistát. Mindez nyilvánvalóan a jelölők érzékelésére is kihat. MacCannell és Culler a jelölőket helyi jelölőkre (*on-site marker*, például egy emléktábla), mozgó jelölőkre (*mobile marker*, például egy brosúra) és távoli jelölőkre (*off-site marker*, például a szuvenírek) osztja (MacCannell 1976:110; Culler 1990:159). Az interneten található utazással kapcsolatos tartalmakat még nem vizsgálták ilyen szempontból. Nem problematizálva ezúttal azt a kérdést, hogy az interneten megjelenő, számunkra releváns tartalmak a valóság újfajta megnyilvánulásai vagy pusztán a valóság reprezentációi, ha reprezentációként értelmezzük őket, akkor e modellben *kiváltó (megmozdító)* és *távoli jelölőként* tekinthetünk rájuk. Mivel szerepük napjainkban az utazási motiváció megteremtésében felmérhetetlenül jelentős, eredetük és ezért kommunikációs stratégiájuk pedig rendkívül változatos, kutatásuk komoly tanulsággal járna.

A távoli jelölő szerepére a látnivalóval való találkozáskor Culler hívta fel a figyelmet. Véleménye szerint a távoli jelölő nem veszti ekkor fontosságát, hiszen ennek alapján ellenőrizzük a látnivaló jellegzetességeit. A jelölő – melynek esztétikai minősége teljesen lényegtelen e modellben – olyan mértékben befolyásolja úti élményeinket, hogy a látnivaló és a jelölő közvetlen összevetésekor a jelölőből kiolvasott jellegzetességeket keressük a látnivalóban („nem olyan nagy, mint ahogy a képeken látszott”; „még inkább magával ragadó, mint ahogy elképzeltem”). A turisták ráadásul képeket készítenek, vagy írásban számolnak be a látnivalóról. A turistaélmény ezáltal válik aktív részvétellé a jelölő és a látnivaló közötti jelviszonyban, néha egyenesen annak megalkotása, azaz a látványosság előállítására (Culler 1990:160).

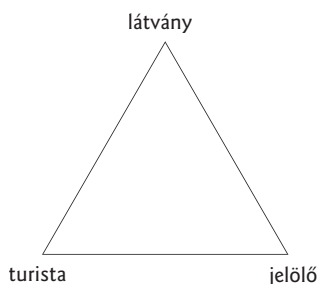
A jelölők a helyekről folyó értelmező folyamatokban töltődnek fel tartalommal. A turizmus rövid története a jelölők gyors változását jelzi, miközben a látnivalók fizikai valójukban nem igazán változékonyak: hegyek, szobrok, épületek léteznek átlagosként, ki nem tűnve környezetükből, amíg az jelölőket nem kapcsol hozzájuk. Ahogyan Wang pontosan rámutat, a divat vagy az ízlés változása törölhet olyan klasszikus desztinációkat, mint az angol tengerpart, és emelhet fel, tehet látványossággá olyan ipari városokat, mint Bradford, úgy hogy közben e helyek fizikai valójukban nem változnak jelentősen (Wang 2000:174).

Fontos rámutatnunk, hogy a látványosság létrejöttének fenti, meglehetősen forma-

lizált modellje könnyedén összeilleszthető a kortárs értelmező megközelítésekkel, és így e szemiotikai modell relevanciája megőrizhető. Ennek megértéséhez a jelölő tartalmát kell alaposabb vizsgálat alá venni. Ki kell emelnünk, hogy a jelölő tartalma közel sem állandó és végképp nem egységes. A jelölő tartalma nem csak időben változó. A tartalom társadalmilag is rendkívül eltérő lehet egy adott konkrét látnivaló esetében egy konkrét időpontban is, hiszen a turisták rendkívül heterogén csoportot alkotnak.

Ennek megértéséhez fel és el kell ismernünk a turisták heterogenitását, amelyre számos kortárs konkrét (például Hannerz 2004:182) vagy szimbolikus értelmezés (például Bauman 2004:192–206) nem reflektál. A sok százmilliónyi turista heterogenitását többek között Eric Cohen (például Cohen 2004), Stanley Plog (például Plog 2001), Eugenia Wickens (2002), Pasi Hannonen (2003) próbálta turistatipológiákkal rendbe tenni. Tom Selänniemi az Akropoliszon végzett terepmunkája nyomán, az antropológiai kultúraelmélet tanulságait alkalmazva hívja fel a figyelmet arra, hogy e heterogenitás hátterében eltérő interszubjektív valóságok húzódnak meg. Ez az interszubjektív valóság pedig éppen a jelölő tartalmán keresztül ragadható meg, aminek hátterében a kultúratudományok problematizálta társadalmi és kulturális fragmentálódás áll.

Selänniemi a turistalátványosság macconnelli modelljét háromszöggént ábrázolta. A jelölő kizárólagos értelemkövetítő voltának elfogadása és a kortárs kultúraelmélettel való kombinálása nyilvánvalóvá teszi, hogy azonos tárgyhoz más turisták más jelölőt kapcsolnak, azaz a turisták, miközben ugyanazt nézik, kultúrájuktól függően tulajdonképpen mást látnak egy adott helyszínen (Selänniemi 1999:346–347).



A turisták e macconnelli felfogásban valóságos, bár reflektálatlan szemiotikusok: jelekre éhesen és értelmezésre készen látogatják a látnivalókat, keresik például a franciaság jeleit, a sajátosan olaszos viselkedést, a tipikus angol pubokat, és így tovább. A turisták jelrendszerekként, egyéni kulturális háttérrel olvasnak városokat, tájakat, kultúrákat (Culler 1990:155). Selänniemi példájában így fordulhat elő, hogy az Akropoliszra látogató turisták között az európai civilizáció kezdeteit jelző hely mélységes ismeretére vágyó kvázizarándokok, az alaposan tájékozódó kulturális turisták és csak a kötelezőt teljesíteni szándékozó nyaralók is vannak. Esetükben a jelölő rendkívül eltérő tartalmú. A nyaraló számára az egyedüli jelölő a turisztikai reklám vagy az idegenvezető beszéde lehet, szemben a másik két csoport számos más jelölőjével, például útikönyveivel vagy az antik görög világra vonatkozó szépirodalmi élményeivel.

Ugyanaz a fizikai hely (vagy tárgy), az Akropolisz (vagy bármi egyéb látnivaló) így lehet unalmas rom, értelmetlen tárgy a turisták egy részének, és világi zarándokcél a turisták más részének (Selänniemi 1999:346–348).

A turizmus vizsgálata világossá teszi, hogy a látványosságok milyen tagolt rendszerre állhatnak össze. MacCannell példaként az Egyesült Államokból Európába utazó amerikaihoz hozza. Ha valaki Európába jön, akkor Párizst látnia kell; ha Párizsba utazik, a Notre Dame és az Eiffel-torony mellett a Louvre-ba el kell mennie; ha a Louvre-ban jár, a Mona Lisát meg kell néznie. MacCannell szerint e tagolt rendszerben a látványosságot két folyamat hozza létre: a *látvány szakralizációja* és a *rituális attitűd*.³ A rituális attitűd leginkább a városnézésben érhető tetten. A városnézés sajátos morális szerkezettel rendelkezik: egy általános elképzeléssel arról, hogy valamit látni *kell*. A városnézések, tágabb értelemben a turisztikai látványosságok vezetővel való megtekintése tulajdonképpen az utazások ünnepélyes napirendi pontja. Ezen ünnepélyes eseményeknek lényegi része számos, a látvány megtekintéséért végzett kötelező rítus. Ez maga a médium e kulturális élményben: a valóság valamely részletét közvetíti a résztvevők számára. Rituális jellegzetessége miatt nem véletlen, hogy a turisztikai élmény ilyen szemlélete a zarándoklattal rokonította a turizmust. MacCannell leszögezi, hogy aki egyszer elutazott, az már nem menekül az „ezt látni kell nyomása” alól (MacCannell 1976:42–43).

A jelölő által értelmezett látványosságok nem léteznének a jelentéstársítást kifejező és rögzítő intézményi háttér nélkül. Az intézményi segítség a látvány szakralizációjához is szükséges. E folyamat első fokozata, amikor a látványt megőrzésre érdemesnek nyilvánítják más hasonló jelenségek közül. Ez az elnevezés (*naming*) fázisa. Ezt néha komoly tevékenység előzi meg a látvány eredetiségének bizonyítására. Ekkor sokszor egészen hivatalos eljárások is előfordulhatnak, igazolások születhetnek, amelyek a látvány esztétikai, történeti, rekreációs vagy társadalmi jelentőségét hangsúlyozzák. A szakralizáció második fázisa a bekeretezés és a kiemelés (*framing and elevation*). A kiemelés a tárgy kiállítását jelenti. A bekeretezés két fontos összetevője a védelem és a felerősítés. A védelem a látnivaló fizikai megóvását jelenti, míg a felerősítésre tökéletes példa a kivilágítás. Természetesen néha nehéz megkülönböztetni a két összetevőt: egy nagy értékű műalkotást védő biztonsági őrök például egyaránt védik, és a figyelmet is felhívják a tárgyra. Haladó bekeretezésnek nevezzük azt, amikor egy tárgy vagy épület körül az egész tájat átalakítják a látványosság létrejötté érdekében. Ez nagy fontosságúvá váló, nemzeti jelentőségű emlékművek vagy épületek körül gyakori eljárás (MacCannell 1976:44).

A folyamat harmadik állomása a szentélyé tétel (*enshrinement*), amikor a látványt körülvevő, határoló jelenség önmaga is látványossággá válik. MacCannell példaként a Gutenberg Múzeumot említi, ahol a látnivaló a Gutenberg-Biblia, de a múzeum mára más értékes dolgokat is őriz, melyek a legfontosabb látnivalót kiegészítik, de önmagukban is látványosságok. Seaton a waterlooi templom átalakulását hozza fel példaként 1815 után (Seaton 2004:235), magyar példaként pedig az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékpark Rotundáját említhetnénk. A látványszakralizáció negyedik fázisa a mechanikus reprodukció (*mechanical reproduction*). MacCannell szerint nem elsősorban a szuvenírek, hanem az önmagukban is értékelt másolatok elterjedése jelzi e fázis beköszöntét. Seaton ennek kapcsán hívja fel a figyelmet arra, hogy ellentétben Walter

Benjamin elképzelésével (Benjamin 2003), amely szerint a mechanikus reprodukció az eredeti egyediségét szünteti meg, e másolatok MacCannell szerint éppenhogy kiemelik az eredeti helyen lévő *valódi* látnivalót. A látványszakralizációs modellt használó kutatások, kibővítve az eredeti elképzelést, egyre inkább ide sorolják a tömeges sokszorosítással készülő, önmagában nem értékelt vagy médiában megjelenő másolatokat is (Seaton 2004:239). A látvány szakralizációjának utolsó fázisa a társadalmi reprodukció (*social reproduction*), amikor csoportok, helyek és régiók kezdik magukat a híres látványosságról elnevezni (MacCannell 1976:45). A „Baja – a halászlé fővárosa” szlogen jó példája a társadalmi reprodukciónak.

Culler a jelölők hatalmát és a látványszakralizációt összekapcsolva mutatja be, hogy miként válhat egy jelöletlen hely turisztikai látványossággá, ha jelölőt kap. Példájában a jelöletlen, átlagos hely mellé kerül „Bonnie és Clyde halálának helye” tábla értelmezi az egyébként egyáltalán nem feltűnő látványt, amelyet később múzeum, majd céllövöldés vidámpark vesz körbe. Egy idő után maguk a jelölők is önállóan látványossággá lesznek (Culler 1990:165–166).

A turisztikai attrakcióra tehát a jelölők mutatnak rá. A jelölők bárhol is eredjenek, és így a látnivaló bármilyen egyedisége és eredetisége mellett is érveljenek, a turizmus jelentésadó rendszerébe illeszkednek. Érvelésük éppen ezért a turizmus általános, mondhatjuk, globális logikáját követi, és a tér turizmusban általános reflektált szemléletét, használatát jelzi (Szijártó 2008:195–219). Lehet egy hely kiemelkedően fontos bármilyen kisebb közösség számára, a turizmusban a turisztikailag érdekes kerül bele a jelölő tartalmába: azaz olyan sajátosságok, amelyekkel a bárhol jött turista a turizmus világszerte megtapasztalható érvrendszerét ismerve képes azonosulni, a látnivaló fontosságát fel-/elismerni. Minden ezen érvrendszeren kívüli, ennek logikáját fel nem vállaló látnivaló óhatatlanul csoportszintű jelenség marad, nem vagy csak marginálisan válik turisztikai látványossággá.

A nemzet szent helyei – kánon, mitizáció, oktatás

A turisztikai látnivalóként számon tartott és a fentiekben bemutatott módon látványossággá váló jelenségek nem kizárólag a turizmus számára szolgálnak fontos nyersanyagként. Több más társadalmi jelentésalkotó rendszer is értelmezni törekszik ugyan ezen helyeket. A vallás vagy a nemzeti kultúra gyakran ugyanazon eseményekről vagy terekről nyilvánít véleményt. A fentebb vázolt szemiotikai modell ezen rendszerek esetében is jó szolgálatot tesz a jelentésadó mechanizmusok megértéséhez, azonban a turizmushoz képest lényegesen kiterjedtebb ismereteink vannak a nemzeti kultúra értelemtelítő, jelentésadó rendszereinek konkrét működéséről és tartalmairól.

Egy korábbi írásban rámutattam, hogyan vált a romantika korában a táj az emocionális alapú értelmezés tárgyává. A romantikus tájszemlélet összekapcsolódása a modern nemzeti kultúra kialakulásával egyfajta csoportszintű tájértelmezés és táj-/tértudat kialakulását hozta el (Pusztai 2009). A nemzeti kultúra konstrukciós jelenségeivel kapcsolatos kutatások rövid áttekintése előtt ezúttal a tájtudat koncepcióját tárgyalom, valamint az ezzel kapcsolatos vizsgálatok fő irányaira és alpműveire utalok.

A tájról készült ábrázolások és a tájjal kapcsolatos elképzelések rendszeres kutatá-

sát Stephen Daniels és Dennis Cosgrove indítványozta (Cosgrove–Daniels, eds. 1988; Cosgrove 2008). A tájról született reprezentációk művészettörténetitől eltérő szempontú vizsgálata elsősorban annak feltárására irányult, hogy mi ad legitimitást egy adott nemzetnek a tájban. Ezt az értelmező megközelítést Cosgrove és Daniels *ikonográfiának* nevezte el. Az ábrázolások tartalma mellett olyan részleteket is vizsgáltak, mint a színválasztás, a textúra, a technika vagy a perspektíva. Arra kívántak rámutatni, hogy az alkotók milyen intencióval készítették el képeiket. Az ikonográfia, híven az értelmező módszerek természetrajzához, nem kíván egyféle nagy igazságot feltárni. Célja sokkal inkább a nem nyilvánvaló jelentések rétegeinek megismerése. Malcolm Andrews, hasonlóan az ikonográfia programjához, azt vizsgálta, hogy miként hozza létre a táj társadalmi reprodukcióját a 19. századi tájképfestészet. Megközelítésében nem a táj megjelenítése érdekes, hanem az, hogy milyen jelentéseket ad át a táj reprezentációja a tájról, azaz ezen ábrázolások vizsgálatán keresztül tulajdonképpen nem a tájat ismerjük meg, hanem ezek értelmezik a tájat számunkra (Andrews 1989).⁴ Ezen ábrázolások végső soron közösségi jelentések kommunikációi és így a társadalmi kommunikáció egy sajátos formájának megjelenései.

A tájról való reprezentációkat kutatva Mauno Häyrynen arra jutott, hogy a 18–19. századi ábrázolások nyomán kialakuló tájképzet egy nagyobb jelentésadó rendszer része, melynek célja a nemzet koncepciójának kialakítása és népszerűsítése. Häyrynen szerint a „tájképek” minél szélesebb körének (például területi felosztások, útleírások, útikönyvek) teljes diskurzusát kell vizsgálni, és rajtuk keresztül azt, hogy mindezek miként viszonyulnak a nemzeti ideológiához. Ezekből megismerhető a nemzeti tájtudat, egy adott ország elképzelt topográfiája. E nemzeti tájtudatot a modern nacionalizmus ideológiája mozgatta (Hayrynen 2000:5).

A nemzeti tájtudat (*national landscape imagery*) kutatásának egyik kulcsfogalma az *imagery*, amely alapjelentése szerint tematikusan kapcsolódó képek halmazát jelenti. Irodalmi szövegek kapcsán önmaguk jelentésén túlmutató kifejező képeket, metaforákat és szimbólumokat is értenek rajta. Másodlagos értelme szerint az *imagery* e valós és metaforikus képhalmaz által kialakított tudati képeket, képzeteket is jelent, melyeket valamilyen magyarázat köt össze. A *landscape imagery*, a tájról szóló kép- és képzet-halmaz tematikusan kapcsolódó ábrázolások csoportját, szándékosan létrehozott kulturális jelenséget takar. Áttételesen e képek és képzetek – amelyeket egy szervező-elv kapcsol össze egy narratív kontextusban – hozzák létre a tájtudatot. A tájtudat végső soron jelképpé vált tájak ábrázolásait és az ábrázolásokon keresztül kiolvasható narratívát jelenti. Az egyes tájtudatok időbeli létrejötte több-kevesebb pontossággal behatárolható (Raivo 1999:2; Hayrynen 2000:6–7).

A tájtudat táplálja a hazaszeretetet, a kötődés érzetét, a múlt tiszteletét és a jövőbe vetett bizalmat. Nyomtatott, álló- és mozgóképes formában is megjelennek az alapjául szolgáló képek, a festett és fotózott táj-ábrázolásoktól az útikönyveken át a tankönyvekig és a nyomtatott albumokig. Häyrynen szerint e képek terjedésének három fázisa volt. Elsőként az elit által létrehozott egyedi művészi alkotások jelentek meg, amelyeket erős nemzeti pátoz hatott át. A középosztály a turizmuson és az utazási irodalmon keresztül találkozott a nemzeti tájjal kapcsolatos elképzelésekkel. A társadalom egésze számára pedig a kötelező alapfokú oktatás és a sajtó közvetítette e tartalmakat (Hayrynen 2000:9–15). A táj egy sajátos olvasata ezen csatornákon

keresztül vált a kialakuló modern nemzetek kollektív tudásának uniformizált részévé (Raivo 1999:2). A 19. századi magyar elit e nagy európai folyamatok részeként körülhatárolta a földrajzi környezet nemzeti szempontból fontos helyeit, ahogyan ezt Szabó Júlia kizárólag művészettörténeti szempontú, a kérdés megértését mégis nagyban segítő, rendkívül érzékeny írásai is alátámasztják (Szabó 2000). A körülhatárolás mellett a táj érzelmi és értelmi tartalmát is kidolgozták, majd az érzés és a tekintet „iskolázódott”. Jókai (2001) Balatont dicsőítő szavai pontosan írják le a korabeli alkotók szereptudatát: „[A Balaton] Ahol a magasabb szellemek dalolni tanították a költőt; a nem költőt pedig érezni azt amit a költő énekelt.”

A modern nemzeti kultúra 19. századi felívelését messze nem csak a táj képi reprezentációin keresztül létrejövő tájtudat gerjesztette. A nemzeti tájról és térről alkotott képzetek szervesen kapcsolódtak a nemzeti öntudat 19. századi konstrukciójába. A minden korábbinál sokszínűbb közösség szimbolikus alapú közösségi tudatának alapja az a nemzeti kultúra, amely kontextust teremtett a tájtudat kialakulásának is. A kortárs kultúratudományi kutatások a nemzeti kultúrára mint tudatos alkotásra tekintenek. A vizsgálatoknak jelen megközelítésünkben egy-egy releváns csomópontja a történeti tudat konstrukciója, a szimbolikus közösségalkotás jelensége és a modern nemzetek létrejötte, illetve a megalkotott hagyományok szerepe.

Nemcsak régióinkban, de minden emberi közösségben fontos szerepe van a *történeti tudatnak* bizonyos csoportkultúrák és -identitások, modern komplex társadalmak esetében a nemzeti identitás kialakításában. Történeti tudat és történetírás összefüggéseire az elmúlt évtizedekben irányult a figyelem. A történetírás objektivitásával kapcsolatos kritikák, például Hayden White-nak a történetírás narrativitásával kapcsolatos gondolatai (White 1996) alapvetőek voltak ahhoz, hogy megértsük a modern történetírás kanonizációs mechanizmusait. A történetírás szelektív és diszkurzív folyamataival kapcsolatos jelenségek felismerése értelmezés tárgyává tette e konstrukciós folyamatokat. E megközelítésben a múlt tényei a történetírás kezében kreatívan formálható nyersanyagként értelmeződnek. A történetírás objektivitásával kapcsolatos kritikák rámutattak arra, hogy a múlt tényei milyen alapanyagot képeznek a csoport-szintű múltértelmezésekhez (többek között Hobsbawm 1994:27–30). (A kérdés történettudományi értelmezéséhez magyarul lásd Gyáni 2007.)

A konkrét közösségalkotási folyamatok szimbolikus dimenziójának megértéséhez Anthony Cohen *Symbolic Construction of Community* című munkája teremtett alapot (Cohen, A. 1985). Ha összehasonlítjuk a különböző nemzeti történetírásokat régióinkban, nyilvánvaló azok jelentős eltérése, annak ellenére, hogy századok óta együtt, egymás mellett élő népcsoportokról szólnak. A nagyobb csoportidentitás(ok) alapjául szolgáló lokális kötődés kialakításához lokális múlttudat kell. Az ezt kánonba foglaló történetírás az elmúlt kétszáz év során sikeresen alkotta meg azt a fajta lokális múltat, történelmet, melyben ritkán tűnik fel az, hogy más kultúrájú emberek éltek egymás mellett. Az így megírt, majd oktatott, népszerűsített történelem fontos kötődésnek, a nemzeti identitásnak lehet az egyik legbiztosabb alapja (Anderson 1991). Az ilyen módon eltérően értelmezett térbe a benne élő csoportok igyekeznek saját szimbólumaikat elhelyezni, ezzel beélni, elfoglalni, dominálni e tereket (Bodó–Biró 2000).

Az identitás megszerkesztett voltának, dinamikus és szituatív természetének felismerése után ma természetes kutatási téma lehet a helyi, csoport- vagy nemzeti iden-

titások megalkotásának, menedzselésének folyamata. A fentiek feltárása eredményezte azt, hogy az 1980-as években a történettudomány és a kultúrakutatás egyre nagyobb figyelemmel fordult a hagyományalkotás, hagyományteremtés jelensége felé. A kutatási irány egyik első és máig alapvető eredménye az Eric Hobsbawm és Terence Ranger szerkesztette *The Invention of Tradition* című tanulmánygyűjtemény (Hobsbawm–Ranger, eds. 1983). Ebben a szerzők több esettanulmányon keresztül mutatták be a hagyományalkotás folyamatát. A kutatások tanulságait Hobsbawm összegezte a kötet zárótanulmányában (magyarul Hobsbawm 1987). Elemzése szerint hagyományok alkotása vagy a kitalált hagyományok használata olyan időszakokban jellemző, amikor a társadalom gyors változása miatt az identitás alapjául szolgáló kontinuitás érzése megszűnhet, a régi hagyományok, szimbólumok és szokások nem töltik már be korábbi funkciójukat. A szimbolikus vagy rituális természetű kitalált hagyományok a múlttal való kapcsolatot biztosíthatják, és így széles társadalmi rétegek számára kínálják fel az ismerős múlt biztonságot nyújtó érzését, a társadalom kohézióját. A múlt század végi hagyomány-tömegtermelés sikere természetesen attól is függött, hogy az invenciók mennyire bilincseltek le a megcélzott tömegeket. Éppen ezért nemcsak jelképeket, de szertartásokat és hősöket is felhasználtak az identitás megteremtéséhez. Az új identitáselemeket pedig az egységesülő közoktatás népszerűsítette (Hobsbawm 1987:127–128). Nem nehéz felismerni, hogy nemcsak a 19. század vége volt jelentős hagyományalkotó korszak, de Közép- és Kelet-Európában a szocializmus bukása után egy újabb hagyományteremtő lendületet figyelhetünk meg.

A közösségteremtés szempontjából a kitalált hagyományok és az azok alapjául szolgáló mítoszok azért fontosak, mert az emberek mintegy feltérképezik, értelmezik a múltat ezek segítségével. A hétköznapi ember számára a történelem a jelen céljai szerint szelektíven átörökített és felidézett dolog. A történelem egyfajta alapanyag történészek és laikusok kezében egyaránt. Hamisítási szándék nélkül is mindig *interpretatív rekonstrukciókon* nyugszik. És ez ráadásul nem jelenti azt, hogy nem léteznek objektív történelmi tények. A történelem ilyen, úgynevezett „népi, populáris” használata nemhogy eltávolítaná azt a jelentőtől, hanem éppen ellenkezőleg, a múlt sokszor összeolvad a jellel. A mindennapi diskurzusokban a múltat szimbolikusan idézik fel.

Frivol turisták szent helyeken: a nemzeti és turisztikai táj kapcsolata

A nemzet szent tájait a kialakuló turizmus mutatta be annak az új közösségnek, amelynek sajátos értékeit épp ezen helyeken vélte felfedezni nem sokkal korábban e közösségek elitje. Az ilyen módon már nem pusztán körülhatárolt, de tekintetek keresztüzzébe került hely ezek után teljesen természetesen vált az új szubjektum, a nemzet reprezentációjává és így a közösségtől idegen turisták számára is kötelezően meglátogatandó helyé. Ulf Hannerz hívja fel a figyelmet arra, hogy történelmi szempontból a kultúrákat bizonyos területhez kapcsolódó jelentésrendszereknek és értelmezési struktúráknak tekinthetjük. Ezzel szemben a kozmopolita látásmód a radikálisan elté-

rő lokalitásokban való otthonlétet, elmélyülést, az egyes lokalitásokban megszerzett tudások másutt való könnyed alkalmazását, egyfajta kompetenciát jelent. Hannerz gondosan szétválasztja az utazókat (turistát és kozmopolitát), jelezve, hogy a turista nem kívánja az idegen jelentésrendszereket megérteni, elsősorban az idegen helyek természetes adottságai vonzzák, és éppen ezért nem tekinthető kozmopolitának (Hannerz 2004:179–188). Miközben e könnyed és egyébként felszínes turistakritikával is érdemes lenne vitatkozni, talán most mégis az egy adott területhez kapcsolódásban értelmezhető nemzeti kultúra és a globális receptek szerint működő turizmus viszonyáról kell elgondolkodnunk. Az egyes nemzeti kultúrák lokális jelentőségű, belső értelemstruktúráit a globális turizmus bizonyos logika szerint alkalmazza, és forgatja be saját rendszerébe. Egyes kanonizált és egyedinek tartott nemzeti hagyományokat lokális identitásteremtő szerepük helyett a turizmusban mint egzotikumot, kulturális lényegét vagy performanszot prezentálnak. Az egyes jelenségek tartalma, empirikusan megtapasztalható megjelenése ugyan helyről helyre más és más, ám a turizmus idegen kultúrákat bemutató rendszerében ugyanott jelennek meg. A turizmus az egyes nemzeti kultúrák felett így egyfajta metakultúráként értelmezhető.

A tér szakralizálása a nemzeti kultúrában, majd ugyanezen tereknek a turizmusban való megjelenése és értelmezése óhatatlanul felveti a turisztikus helyek és a nemzeti szempontból fontos helyek kapcsolatát. (Mindez természetesen turisztikai és vallási, illetve nemzeti és vallási helyek viszonyában is igaz, ráadásul a kultúra és annak intézményesített kiállítása komplex kérdéskörét is érinti, ehhez lásd Fejős 2000:236–252.) Egy adott hely látogatói között megtalálhatjuk a nemzeti kultúra korábban bemutatott folyamatai által létrehozott térképzetet hordozó „zarándokot”, aki a nemzeti kultúra kváziszakrális központját látogatja meg (ehhez lásd például Feischmidt 2005:7–35; Vörös 2005:69–85). Ugyanakkor mások, nem lévén részei a szimbolikus alapon (Cohen) összetartott képzelt közösségnek (Anderson), a turizmus értelemadó folyamataiban más tartalmakat ismernek meg. Szerte a világon amatőr szemiotikusok sétálnak a térben, de nemcsak turisták, hanem különböző kulturális alapú közösségek tagjai is, és különböző jelentéseket vélnek felfedezni (Culler 1990:155). Tom Selänniemi a jelenségek hasonlóságának megragadására egy találó angol szójátékot alkotott. Egy adott hely különböző látogatóit majdnem azonos dolog vonzza: a turisták a *sacred sight*ot (szent látnivalót), míg a nemzet tagjai a *sacred site*-ot (szent helyet) látogatják meg. Selänniemi a macannelli szemiotikai rendszer nyomán a turisztikai attrakció és a zarándokhely kapcsolatára az I. táblázatban látható sémát dolgozta ki (Selänniemi 1999:343).

Bryan Pfaffenberger éppen 1983-ban, Victor Turner halálának évében jelentette meg *Serious pilgrims and frivolous tourists: the chimera of tourism in the pilgrimages of Sri Lanka* című írását. Művében a közösségben társadalmi struktúra nélküli közösséggé egységesülő zarándokokról alkotott turneri elképzelést kritizálja. Arra mutatott rá, hogy a szent utazás, a zarándoklat nem feltétlenül egységesíti a zarándokokat, így azok nem érik el a Turner feltételezte ideális közösséget, sokszínűségük és megosztottságuk megmarad. A 1980-as évek elejétől egyre nagyobb számban megjelenő komunitáskritikák a zarándoklat élményének belső konstrukciójára hívták fel a figyelmet, a kutatások súlypontját egyre inkább ide helyezték (többek között Eade–Sallnow 1991). Arra világítottak rá, hogy a szent utazás során megtapasztalt élmény jelentős mérték-

I. táblázat.

Jelölő	Szent hely	(Szent) látó
Jelentés	A hagyományos értékek nyilvánvalóvá tétele	Az utazás értékére való rámutatás, annak jelzése (a megtekintésre érdekesség értéke)
A jelentés adója	Helyi kultúra, vallás	Nyugati (turista)kultúra
Kánon (a jelentés forrása)	Narratívák, hagyomány, szent szövegek, mitológia	Útikönyvek, reklámok, oktatás
Rítus	Zarándoklat	(Egy konkrét helyre irányuló) turizmus
A kapcsolat formái (más rítusok)	Vallási rítusok, ünnepek, felajánlások, énekek	Turisztikai rítusok, az idegenvezető magyarázata, városnézés, fotók készítése, útikönyvnyitása
Cél	Átalakulás, az érték kategóriák megújítása és megerősítése	Átalakulás, az érték kategóriák megújítása és megerősítése

ben a zarándok előismereteitől, motivációjától, pillanatnyi tapasztalatától függ; azaz jelölőktől, amelyek értelmezik a látottakat számára.

A turizmus jelen desztinációit a múlt tette először szentté, és később váltak látványossággá. A jelen frivol turistái tulajdonképpen a múlt szent helyein sétálnak, „zarándokok” közé vegyülve. Azonos helyen tartózkodnak, de tulajdonképpen mást látnak, mást tapasztalnak.

JEGYZETEK

1. Az írás a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj támogatásával készült, részben a savonlinnai FUNTS ösztönző környezetében. Részletes kritikai észrevételeiért és a kézirat elkészülte alatti állandó inspiratív beszélgetésekért külön köszönettel tartozom Tóth Benedeknek. Bo Lönnqvist, Petri Raivo, Gyimesi Tímea és Biczó Gábor kommentárjai segítettek bizonyos részletkérdések pontos megfogalmazásában. Mindezek ellenére természetesen az írás esetleges hibái a szerzőt terhelik.
2. Boorstin művét, elsősorban turizmuskutatói másodreferenciái miatt, idehaza mint turizmuskutatói munkát hivatkozzák, pedig megismerve világos, hogy a munka a modernitás elmúltáról szól, a turizmus mindössze példa a kor megértéséhez.
3. Az elmélet magyar nyelvű interpretációi Jedzinák 2002:73–75; Seaton 2004; Bódi 2007:177. A tér szakralizációjáról a magyar néprajzi kutatás is ír (Bartha 1992; Keményfi 2002:106; 2004:33–40). E megközelítések azonban nem szemiotikai megalapozottságúak, hanem a tájba helyezett vallási tárgyak, építmények tájstrukturáló szerepét elemzik. A turisztikai tér kialakulásának megértésére szolgáló, itt bemutatott elméleti modell nyilvánvalóan jól kapcsolható a vallási és nemzeti térképzési folyamatokhoz.
4. A művészeti alkotások és a tér/táj kapcsolatára a hazai földrajztudomány is felfigyelt: Karancsi-Hann 2006; Boros 2007.

IRODALOM

ANDERSON, BENEDICT

1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso: London.
(Magyarul: *Elképzelt közösségek*. Budapest: L'Harmattan, 2006.)

ANDREWS, MALCOLM

1989 *The Search for the Picturesque*. Aldershot: Scolar Press.

BARTHA, ELEK

1992 *Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica.

BAUMAN, ZYGMUNT

2004 *A zarándok és leszármazottai: sétálók, csavargók, turisták*. In *Az Idegen*. Variációk Simmeltől Derridáig. Biczó Gábor, szerk. 192–206. Debrecen: Csokonai.

BENJAMIN, WALTER

2003 *A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában*. Internetcím: http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html. (Letöltve: 2010. július 8-án.)

BÓDI JENŐ

2007 *Falu és turizmus. Képek és gyakorlatok*. In *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. Kovács Éva, szerk. 176–185. Budapest: Regio Könyvek – Néprajzi Múzeum.

BODÓ JULIANNA – BIRÓ A. ZOLTÁN

2000 *Szimbolikus térfoglalási eljárások*. In *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban*. Bodó Julianna, szerk. 9–43. Csíkszereda: Pro-Print.

BOORSTIN, DANIEL J.

1987 *The Image: a Guide to Pseudo-events in America*. New York: Atheneum.

BOROS LAJOS

2007 *A művészeti alkotások földrajzi vizsgálatának néhány elméleti kérdése*. In *A társadalmi földrajz világi*. Kovács Cs. – Pál V., szerk. 79–88. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Gazdaság- és Társadalomföldrajz Tanszék.

COHEN, ANTHONY P.

1985 *The Symbolic Construction of Community*. London – New York: Routledge.

COHEN, ERIC

2004 *Who is a Tourist? A Conceptual Clarification*. In *uó: Contemporary Tourism – Diversity and Change*. 17–27. Amsterdam: Elsevier.

COSGROVE, DENIS E.

2008 *Introduction to Social Formation and Symbolic Landscape*. In *Landscape Theory*. Rachel Ziady DeLue – James Elkins, eds. 17–43. New York: Routledge.

COSGROVE, DENIS – DANIELS, STEPHEN, EDS.

1988 *The iconography of landscape: Essays on the symbolic representation, design, and use of past environments.* Cambridge: CUP.

CULLER, JONATHAN

1990 *The Semiotics of Tourism.* In *uő: Framing The Sign: Criticism and Its Institutions.* 153–168. Norman–London: University of Oklahoma Press.

EADE, JOHN – SALLNOW, MICHAEL J.

1991 *Introduction.* In *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage.* John Eade – Michael J. Sallnow, eds. 1–29. London: Routledge.

FEISCHMIDT MARGIT

2005 *A magyar nacionalizmus autenticitás-diskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben.* In *Erdély-dekonstrukciók.* Feischmidt Margit, szerk. 7–35. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

FEJŐS ZOLTÁN

2000 *Múzeum, turizmus. A kulturális találkozás és a reprezentáció rendszere.* In *Turizmus és kommunikáció.* Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 236–252. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék.

GYÁNI GÁBOR

2007 *Kommemoratív emlékezet és történelmi igazolás.* In *uő: Relatív történelem.* 89–111. Budapest: Typotex.

HANNERZ, ULF

2004 *Foreign news. Exploring the world of foreign correspondents.* Chicago: University of Chicago Press.

HANNONEN, PASI

2003 „Tourists are Tourons and Travellers are Very Different”: How Mainstream Tourists and Budget Travellers are Seen by Backpackers. *Acta Ethnographica Hungarica* 48(1–2):161–172.

HAYRYNEN, MAUNU

2000 *The Kaleidoscopic View: The Finnish National Landscape Imagery.* *National Identities* 2(1): 5–19.

HEM, LEIF E. – IVERSEN, NINA M. – GRØNHAUG, KJELL

2003 *Advertising Effects of Photos Used to Portray Nature-Based Tourism Attractions.* *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism* 3(1):48–70.

HOBBSAWM, ERIC

1987 *Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914.* In *Hagyomány és hagyományalkotás.* Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 127–197. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

1994 *A történetírók felelőssége.* *Magyar Lettre Internationale* 13:27–30.

HOBBSAWM, ERIC – RANGER, TERENCE, EDS.

1983 *The Invention of Tradition.* Cambridge: CUP.

JEDZINÁK, KRISZTINA

2002 Kitüntetett pontok. A kultuszhelyektől a turisztikai látványosságig. *In* Egy tér alakváltozásai. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 71–84. Budapest: Néprajzi Múzeum.

JÓKAI MÓR

2001 Útleírások. Budapest: Arcanum. Internetcím: <http://mek.oszk.hu/00800/00836/html/jokai64.htm>. (Letöltve: 2008. január 15-én.)

KARANCSI ZOLTÁN – HANN FERENC

2006 Tájkép a művészetben, művészet a tájban. *In* Táj, környezet és társadalom. Ünnepi tanulmányok Keveiné Bárány Ilona professzor asszony tiszteletére. Kiss Á. – Mezősi G. – Sümeghy Z., szerk. 335–344. Szeged: SZTE TTK.

KEMÉNYFI RÓBERT

2002 Az „etnikai táj” kultúrnemzeti mítosza. *Regio* 13(4):93–108.

2004 Földrajzi szemlélet a néprajztudományban. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.

MACCANNELL, DEAN

1976 *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.

PFÄFFENBERGER, BRYAN

1983 Serious pilgrims and frivolous tourists: the chimera of tourism in the pilgrimages of Sri Lanka. *Annals of Tourism Research* 10(1):57–74.

PLOG, STANLEY

2001 Why Destination Areas Rise and Fall in Popularity. *Cornell Hotel and Restaurant Administration Quarterly* 42(3):13–24.

PUSZTAI BERTALAN

2009 Tér tudat és tudatturizmus: vázlat a tájjal kapcsolatos értelmező folyamatok turisztikai szerepéről. *In* A tér vonzásában. A turisztikai termékfejlesztés térspecifikus vonásai. Michalkó Gábor – Rátz Tamara, szerk. 17–29. Székesfehérvár–Budapest: Kodolányi János Főiskola – MTA Földrajztudományi Kutatóintézet – Magyar Földrajzi Társaság.

RAIVO, PETRI J.

1999 In this Very Place: War Memorials and Landscapes as an Experienced Heritage. Internetcím: <http://www.lancs.ac.uk/depts/philosophy/awaymave/onlineresources/in%20this%20very%20place%20%28raivo%29.pdf>. (Letöltve: 2010. április 15-én.)

SEATON, A. V.

2004 Háború és thanaturizmus: Waterloo, 1815–1914. *Aetas* 2004(3–4):220–244.

SELÄNNIEMI, TOM

1999 Secular Pilgrims ont he Quest for Authenticity? *Acta Ethnographica Hungarica* 44(3–4): 341–354.

SHEPHERD, ROBERT

2002 Commodification, culture and tourism. *Tourist Studies* 2(2):183–201.

SINGH, T. V.

2004 *New horizons in tourism: Strange experiences and stranger practices*. Wallingford, CT: CAB International.

SMITH, ANTHONY D.

1992 *Nationalism and the Historians*. In *Ethnicity and Nationalism*. Anthony D. Smith, ed. 58–80. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill.

SZABÓ JÚLIA

2000 *A mitikus és a történeti táj*. Budapest: Balassi – MTA Művészettörténeti Kutatóintézet.

SZIJÁRTÓ ZSOLT

2008 *Szimbólumtermelés – élményfogyasztás: a tér szerepe a turizmusban*. In *uő: A hely hatalma: lokális szcénák – globális folyamatok*. 195–219. Budapest: Gondolat.

VÖRÖS GABRIELLA

2005 *A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye. A magyarországiak részvételének motivációiról a csíksomlyói pünkösdi búcsúban*. In *Erdély-dekonstrukciók*. Feischmidt Margit, szerk. 69–85. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

WANG, NING

2000 *Rethinking Authenticity in Tourism Experience*. *Annals of Tourism Research* 26(2):349–370.

WHITE, HAYDEN

1996 *A narrativitás szerepe a valóság reprezentációjában*. *Aetas* 1996(1):98–119.

WICKENS, EUGENIA

2002 *The Sacred and the Profane. A Tourist Typology*. *Annals of Tourism Research* 29(3):834–851.

BERTALAN PUSZTAI

The relationship of national and touristic landscape. A semiotics of tourism for the analysis of the construction of spectacle and landscape meaning

Present study explores the connection of national space and tourism. Beside the clear historical connection of national space and tourism, the author notes the different cultural references and societal integration of the two phenomena. The basis of this difference is that individuals are governed by group-based space imaginations in their movement and not by the objective reality of space. First part of present paper deals with the construction of the attraction, i.e. the relation of sight, tourist and marker. Additionally, it presents the theory of sight sacralisation. Second part of present study sketches the meaning construction of national space. Finally, the similarities and differences of the two interpretative systems are presented.

Terek, képek, eszmék

A hagyományos kultúra és a hagyományhoz való viszony változatai a Balaton térségében

A néprajztudomány elmúlt száz évben publikált eredményeit kultúrtörténeti összefüggések, élettörténet-interjúk, szépirodalmi források, sajtóanyagok és helytörténeti kutatások adataival együtt értelmezve elégtelennek és felelőtlenségnek bizonyulna a Balaton egyetlen arcáról, az „ősi”, „érintetlen” balatoni népi kultúráról értekezni. Két teljességgel különböző gyökerű és szerkezetű kultúra találkozik és él együtt a Balaton-parton az elmúlt 140 esztendőben, s formálja a táj arculatát, az épített környezetet és az itt lakók mentalitását. A vizsgálat e két kultúra eltérő vonásainak és szüntelen kölcsönhatásainak tükrében kísérli meg értelmezni a Balaton térségének hagyományait a terek, a képek és az eszmék köré szervezve. A Balaton-part befogadó hely. A társadalmi nyilvánosság éppúgy része hagyományainak mint a világ elől való elrejtőzés. Számos kiváló adottsággal rendelkezik, amely új identitások építésének táptalaja, újabb és újabb „térfogalások” hívószava. Nagy kérdés, hogy e másfél évszázadnyi befogadó folyamatban milyen sorsa jutott az őslakosság (maradékainak) identitása.

Ez a tanulmány néprajzi jellegű összefoglalásnak indult,¹ ám az etnográfia klasszikus kérdésfeltevése és módszertana hamar szűkösnek bizonyult a tárgy kifejtésére, azaz a Balaton hagyományos *kultúráinak* kutatására. Hogy miért a szokatlan többes szám? A néprajztudomány elmúlt száz évben publikált eredményeit kultúrtörténeti összefüggések, élettörténet-interjúk, szépirodalmi források, sajtóanyagok és helytörténeti kutatások adataival *együtt* értelmezve² elégtelennek és felelőtlenségnek bizonyulna a Balaton egyetlen arcáról, az „ősi”, „érintetlen” balatoni népi kultúráról értekezni. A hagyományos életformák átalakulása, a néprajztudomány tárgyának, a magyar parasztságnak eltűnése természetesen a Kárpát-medence egészében viszonylagossá teszik az egyes térségek népi kultúrájáról kialakult képet, és új szempontok felvetését igénylik. A Balaton-parti települések esetében azonban nem egyszerűen erről van szó. Nem csupán a polgárosulás hatásáról, amelyet az általános vélekedés szerint a térségbe irányuló korai és tartósnak bizonyuló idegenforgalom erősít fel, és tesz – a népi kultúra elkötelezetteinek szemszögéből – végzetessé. Az „idegenek forgalma”, a „vendég éjszakák” számlálása, az „egynapos” vagy „egyhetes” turista közvetítésével kitáguló világ csak a változások egyik oldalát jelenti. Hiszen a Balaton-parton új településrészek, új városok, új formák, új eszmék és elképzelések is születnek: megszületik a nyaralók kultúrája, amely a városi életformát a természeti környezet kihívásainak megfelelően módosítva, s ugyanakkor telepések hagyományteremtő elszántságával teremt új mi-

nőséget, s egyben új hagyományt. Vajon egyenrangú-e ez az új hagyomány a régivel? Vajon a 21. századból visszatekintve ki képviseli hitelesen a Balaton kultúráját: a fürredi móló (mára szoborrá merevedett) szigonyos halásza vagy a kopott fürdőköpenyében horgászgató tudós,³ aki skót stílusú kastélyt épít Szepezden és oltványtelep létesítésével ad munkát a nincsteleneknek? S vajon melyik a hiteles balatoni épület: a gádoros-füstöskonyhás halászház, a győri főispán káptalanfürredi villája, vagy a „*balatoni stílusban*” emelt balatonkeresztúri fürdőtelepi templom?

Két teljességgel különböző gyökerű és szerkezetű kultúra találkozik és él együtt a Balaton-parton az elmúlt 140 esztendőben, s formálja a táj arculatát, az épített környezetet és az itt lakók mentalitását. A továbbiakban e két kultúra eltérő vonásainak és szüntelen kölcsönhatásainak tükrében kíséreljük meg értelmezni a Balaton térségének hagyományait – elsősorban a címben jelzett három fogalom köré szervezve. A „tér” fogalma a balatoni kultúra egységének, illetve differenciáltságának megértésében segíthet, a „kép” fogalmán keresztül az emblematikussá vált tárgyakat, tájakat és helyszíneket tekintjük át, míg „eszmeként” azokat a képzeteket tárgyaljuk, amelyek a tájra és lakóira vonatkozó életprogramokat fogalmazznak meg. Ezek a többnyire kívülről a térségbe áramló eszmék – mint a „*magyar tenger*”, a „*balatoni alkotmány*” vagy a „*Balatontudomány*” – mind az őslakók, mind a nyaralónépesség kultúrájából merítenek ihletet, és alapjaiban érintik a térség legfontosabb kérdéseit: a nemzeti természeti kincs és a polgárosulás problémáját.

„Somogyba’... ott vannak sok szokások!”

„Balaton-mellék”, „Balaton-környék”, „Balaton-part”, „Balatonvidék” – bizonytalan körvonalú, jótékonyan körülhatárolatlan megnevezések jelzik a néprajztudomány dilemmáit abban a kérdésben, vajon meddig húzódik a Balaton partja, meddig alkotnak lakói valamiféle néprajzi egységet. Ellentétben egyes karakteresen elkülöníthető néprajzi csoportjainkkal, a Balaton „melléke” egyaránt jelentheti a part menti vízjoggal rendelkező birtokos falvak gyűrűjét, de „*az elemek kisugárzása*” kiterjedhet a Dunántúl egész középső részére: azaz a Tapolcától Ságvárig terjedő területre (vö.: Jankó 1902, Malonyay 1911, Domanovszky 1943, Vajkai 1964). Hasonlóan tisztázatlan a mai napig a „Balaton-felvidék” – egyébként irodalmi eredetű – fogalmának néprajzi tartalma is, amely a Balatontól északra eső területen nagyjából minden olyan községre kiterjeszhető, amely nem számít kifejezetten „bakonyinak”.⁴

A Balaton térbeli körülhatárolásában tapasztalható ellentmondások valójában tudománytörténeti gyökerűek. A 19. században virágzó táj- és népleíró irodalom művelőinek figyelmét nem kerülte el a Balaton térsége, e korai érdeklődés azonban kimerült bizonyos toposzok (szőlősgazdák vendégszeretete, nép szegénysége stb.) ismételésében, és feltűnő „népi” jellegzetességek (például színpompás viselet) hiányában nem terjedt ki a balatoni lakosság néprajzi csoportjának vagy csoportjainak kérdésére. Az első szaktudományos igényű néprajzi munka – Jankó János (1902) kitűnő monográfiája⁵ –, amely ezt megtehetette volna, megrendelésre született, mégpedig egy alapvetően földrajzi indíttatású sorozat részeként,⁶ amelynek szerkesztője Lóczy Lajos volt. Jankó tehát kényszerpályán volt a kutatás térbeli határainak kijelölésekor, hiszen

a munka alaptétele a Balaton mint természeti képződmény volt a maga megkérdőjelezhetetlen egységében. Így a Balaton „lakossága”, s e lakosság „néprajza” is – e földrajzi szemlélet örökségeként – egységesnek, azonos vizsgálati szempontok szerint, egy munka keretében kutathatóknak tételveződött föl. Bár maga Jankó már kutatása első hónapjaiban szembesült azzal, hogy „*Balaton víztükrében osztozó*” és azt kizárólagosan halászó községek e szempont szerinti meghatározása „*néprajzilag mennyire nem természetes, sőt erőszakos*”, a vizsgálatot egy második, sőt egy harmadik „*falugyűrűvel*” kiegészíteni már nem maradt sem ideje, sem pénze. E sajátos kényszerpálya kettős örökséget hagyott a 20. századi néprajztudományra.

Jankó alapos, pozitivistá indíttatású összehasonlító módszerrel vetette össze a Balaton-part népségének adatait, és tárgyi kultúrájának⁷ jellemzőit. Így jutott arra a következtetésre, hogy a térség mindössze két olyan specifikus kulturális elemet mondhat a magáénak, amely környezetétől megkülönbözteti, s ugyanakkor a part mentén mindenütt jellemző: mégpedig a *halászat*, illetve a *szőlőművelés és borászat*. Míg az előbbi „*ősfoglalkozás*” a maga sajátos balatoni eszközkészletével és módszereivel (*gyékényes eresztőháló*, egyes *varsa-* és *szigony*típusok, *jégi halászat* stb.), addig a szőlőművelés régi magyar szőlőfajokra (*szigeti*, *sárfehér*, *juhfa*) épülő „*tisztán magyar*” jellegével tűnik ki. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a zsákmányolásnak és gazdálkodásnak e területeit – melyek a monográfia legsikerültebb fejezetei – az amúgy jelenkutatást végző Jankó is már csak rekonstruálni, illetve változásaiban megragadni tudta. Az 1880-as évektől a Balaton halászatának ugyanis már mintegy kétharmad része nagybérleti rendszerben, megváltozott szerkezetben és eszközökkel (például tiszai bérhalászok bekapcsolódásával) folyt (vö.: Lukács 1951); és ugyanezen években rohamléptekkel terjedt a térségben a filoxéravész (szőlőgyökértetű fertőzés) is, amely döntő változást hozott mind a szőlőfajtákban mind a művelési módokban. Míg azonban a halászat néhány helyi sajátosságot leszámítva (például tihanyi *gardahalászat*) valóban egységesnek mondható a tó egész víztükrén, addig a szőlőművelés már jelentékeny különbségeket mutat az északi és a déli partszakaszon. A művelés (metszés, szüret, borkezelés stb.) azonossága ellenére különbség mutatkozik mindjárt természetfajtákban, hiszen míg a Kenesétől Keszthelyig terjedő szakasz a fehérborkultúra területére esik, addig a déli parton már a filoxéra pusztítása előtt jelentékeny vörösbortermő szőlőhegyeket találunk. A két partszakasz közötti különbséget – főként a tájhasználat terén – csak fokozza a filoxéravész. Míg a somogyi parton a kevés számú szőlőhegy egy része „*leköltözik*” a homokos partokra, ahol hatalmas ültetvényekben viszonylag hamar virágzó sillerbortermelés indul, addig a zalai és veszprémi partokon szigorúan a hegyoldalakon marad a szőlőkultúra, ha kissé lejjebb is húzódik, mint korábban. (A korábban egységes borvidéki besorolás helyett 1967-től már önálló borvidék is lett a dél-balatoni.)

A leglényegesebb különbség azonban a szőlőtermesztés gazdasági jelentőségében rejlett. Már pusztán a szőlőterületek nagysága, és a termés mennyisége is nagy eltérést (ó 1902:252) mutatott („*az északi part háromszoros nagyságú szőlőterületein ötszörös mennyiségű bor terem*”), ám ezen felül az északi parti szőlők átlag kétszeres, de községenkénti összehasonlításban akár tízszeres jövedelmezősége (Jankó 1902:253–255) olyan gazdaságföldrajzi különbségekre mutat rá, amelyek önmagukban is meggyőzően vetnék fel az egységes balatoni népi kultúra megkérdőjelezésének szükségességét. Ám

e kérdéskörben további adatokkal is bőségesen szolgálnak egyrészt maga Jankó János, másrészt az örökébe lépő 20. századi kutatók. Ezek az adatok meggyőzően bizonyítják, hogy a Balaton körüli lakosság – annak ellenére, hogy népe „tisztán magyar”, eredetére nézve pedig szinte teljes egészében „dunántúli” – nem alkot néprajzi egységet. A Jankó által vizsgált 50 településből 30 esett az északi partra, 20 a délre, mégpedig ez utóbbin „alföldi”, az előbbin pedig „dombvidéki jellegű” településképpel. A településszerkezeti és tájhasználati különbségeket erősítette, hogy a déli parton a latifundiumok, míg az északon a parasztbirtokok szerepe volt nagyobb a termelésben. A termelés – mint már a szőlőművelés kapcsán említettük – döntően eltért a művelési ágak arányában is: Somogyban alapvetően szántóföldi gabonatermesztésre, Veszprém megye enyingi járásában szántóföldi kukoricatermesztésre épült, míg Kenesétől Keszthelyig alapjai a szőlő- és gyümölcsstermesztésen nyugodtak. A szerkezetében nagyjából megegyező, de az építőanyagokban jelentősen különböző házakat mentalitásában is igen különböző népesség lakta: az északi part kőkerítéssel övezett kőházaiban átlag 5,9 fő (és a népbetegségeként terjedő egykézés miatt rohamosan fogyatkozó) lakossága a 19. században még jelentős számban református vallású, míg a déli és nyugati és keleti partok sövény- és sárfalú lakóépületeiben nagyobb számú (átlag 7,1 fő), döntően katolikus parasztpolgárság és cselédség élt. (A katolikus uradalmi cselédség a környező parasztfalvakétól is eltérő, gazdagabb és archaikusabb szokásanyagot őrzött meg, amely a Balaton-felvidéki puritán református közegben élők szemében még idegenszerűbben hathatott. Ez állhat vörösberényi adatközlőm kijelentésének hátterében: „Somogyba! Ott vannak sok szokások, nem nálunk”)

A különbségek felmutatásánál is jelentősebb hatású volt Jankónak a két part közötti társadalmi érintkezések teljes hiányáról tett kijelentése: „... a Balaton északi és déli partja között, Tihany vidékét a vele szemben fekvő Zamárdi vidékével együtt kivéve, a népesség áramlása, kicserélése csaknem semmi, a Balaton víztükre a népeket nem kötötte össze, hanem inkább szétválasztotta; a Balatonnak tehát a mellette élő népek kialakulásában egészen más szerep jutott, mint más hasonló vízfelületeknek, melyek a parti lakosság teljes összekeveredésének útjaul szolgáltak, s ennek oka kétségtelenül a népesség kizárólagosan szárazföldi természetében rejlik.” (ó 1902:138.) Szó szerint idéztük Jankó végkövetkeztetését, amely mint az északi és déli part különbségeinek magyarázata, megkerülhetetlen szöveghagyománya lett a későbbi kutatásoknak. A Balaton elválasztó szerepének kérdése ugyanis újra és újra fölvetődik. A partok közötti élénk kereskedelmi kapcsolatokra hivatkozva többen vitatják a Balaton elválasztó szerepét,⁸ míg más szerzők újabb és újabb adalékokat szolgáltatnak a házassági kapcsolatok teljes hiányára, amely a part menti települések társadalmi-kulturális identitását a „szárazföld” felé vagyis Veszprém, Somogy és Zala megyék egyéb kistérségei irányába terjedőnek valószínűsíti. Fontos állásfoglalás Kósa Lászlóé, aki a magyar parasztság polgárosulásának kérdéskörét táji-történeti megoszlásban tárgyalja. Bár mind a Balaton elválasztó mind összekötő szerepéről tanúskodó érveket mérlegre teszi, állásfoglalása, mely szerint a déli partot egységesen a Somogynak nevezett – és a 19. században kifejezetten elmaradottnak tartott – táj részének tekintve a *Dél-Dunántúl: Göcsejtől a Sárközig* fejezetben, míg az északi partot *A Bakony és a Kelet-Dunántúl* fejezetben tárgyalja, lényegében Jankó állítását igazolja (Kósa 1991:248–275). Egyes résztanulmányok további új szempontok felvetésével (például a somogyi part három

különböző nyelvjárási övezetbe sorolása vagy a sokat emlegetett somogyi „elmara-dottság” történetileg változó mértéke, stb. [Knézy 1993]) lényegesen árnyalhatják az egyes néprajzi csoportokról alkotott képet. A sokat vitatott fő kérdést azonban végleg eldönteni látszik az úgynevezett kartográfiai módszer továbbfejlesztéseként kidolgozott korszerű eljárás: a Magyar Néprajzi Atlasz adatainak számítógépes klaszteranalízise. Ez a módszer nem speciális kulturális jelenségek meglétét vagy hiányát keresi, hanem „kulturális jelenségek együttes előfordulásának sajátos mintázatát” új regionális felosztások alapjává teszi. A népi kultúra valamennyi területéről rögzített kulturális jelenségeket (kb. 600 témakör) egyetlen időmetszetben (1900 körül) vizsgáló kutatás előzetes eredményei alapján megállapítható, hogy a Balaton kulturális határt képez, amely – az egységesen a dél-dunántúli régióhoz tartozó – déli part és a kissé tagoltabb északi part között húzódik. Az elemzés eredményeit figyelembe véve további kulturális határnak kell tekintenünk Zala és Veszprém megyék mai határát, amely a Nyugat-Dunántúlt választja el a az úgynevezett nyugati régió többi részétől. Az adatelemzés mind finomabb fokozatai azonban egy további *kis régiót* kijelölnek a térségben. Ez pedig nem más, mint a Balaton-felvidék Veszprém-környéki településeiből és három észak-kelet-somogyi faluból álló egység: az úgynevezett kelet-balatoni régió (Borsos 2003:31, 44–47, illetve 53).

A kelet-balatoni mikrorégió – amelynek jelentőségére elsőként e számítógépes elemzés mutatott rá – a közigazgatási beosztás és a városok társadalomszervező erejére hívja fel a figyelmet. Fokszabadi és Siófok a 18. század elejétől 1950-ig Veszprém vármegyéhez tartozott, s természetes kapcsolatok fűzték a megyeszékhelyhez, amelynek vásárait, hivatalait rendszeresen látogatta. Ugyanakkor a szárazföldi úton viszonylag egyszerűen megközelíthető Kajárral, Kenesével, de még Vörösberénnyel⁹ is házassági-rokonsági kapcsolatokat tartott fenn, amely a földrajzi adottságokon alapuló kulturális egységét tovább erősítette.

A 990 km² kiterjedésű balatoni táj domborzati-éghajlati heterogenitása – amely kulturális megosztottságával is jelentős egybeesést mutat! – olyan mértékű, hogy rendszerében a tájértékelés szempontjából egyetlen „homogenizáló természeti tényező jelent dominanciát, s ez maga a tó” (600 km²). A földrajztudomány e megállapítását természetesen nincs okunk megkérdőjelezni, ám a további következtetés – miszerint ez a dominancia az oka a sajátos hasznosítási módnak, „aminek alapján a szakirodalomban idegenforgalmi-üdülő körzetként önálló egységnek tekintik” a Balatont, lehetőséget adva az „önálló komplex földrajzi tájként” való tárgyalásra – több szempontból elgondolkodtató (–Szilárd 1975:440). Egyrészt utal az 1970-es évek Balaton-szemléletére, mi szerint a tó létének egyetlen értelme, hogy partjain nemzetgazdasági szempontból fontos idegenforgalom szerveződjön. Ezzel összefüggésben azonban azt is sugallja e következtetés, hogy az idegenforgalom megjelenése előtt semmiféle olyan vízi és parti tevékenységgel nem kell számolnunk a térségben, amely egységes „hasznosítás” képét mutatná.

Ez pedig Jankónak a balatoni nép „szárazföldi” jelleméről vallott meggyőződésével cseng egybe, amely a monográfia másik fontos tudományos öröksége volt. Ennek az örökségnek a szellemében vált tudományos toposszá a helyi lakosságnak a Balatonhoz fűződő közömbös viszonya, s épült be a közfelfogásba a víziszonyban szenvedő, úszni nem tudó, gőzhajóra nem szálló balatoni ember portréja. Ami a képnek ellentmon-

dott, például a halászat, amely a víz használatának tagadhatatlanul intenzív módja, hamar zárójelbe került,¹⁰ de a hal táplálkozásban betöltött szerepéről is kifejezetten negatív nyilatkozatokat olvashatunk a szakirodalomban.¹¹

A Jankó-mű sajátos kettős hatása – némileg sarkítva – tehát abban nyilvánult meg, hogy az egyes szerzők a „Balaton-mellék” egységben látásának igényét azzal az előfeltételezéssel kombinálták, hogy ebben a Balaton körüli tájban éppen a (városi műveltségtől amúgy is „fertőzött”) parti falvaknak nem kell különösebb jelentőséget tulajdonítani, hiszen ezek sem hagyományaikban, sem a tó használatában nem különböznek a tótól 10 vagy akár 30 kilométer távolságban fekvő településektől. S miután a néprajztudomány a maga összefoglaló, nagyobb közönséghez eljutó műveiben mind a mai napig nem tett kísérletet e kép árnyalására, joggal élhet a tévhit, hogy a tó birtokbavétele valóban az idegenforgalomnak köszönhető, amely a maga törvényszerűségeinek megfelelően néhány évtized alatt „homogenizálta” a tó part menti sávját.

„... reggel kiment a tóra, kibökött néhány halat”¹²

Feltétlenül szükséges tehát a hagyományos balatoni életformát a tekintetben szemügyre venni, hogy az valójában mennyire élt, illetve nem élt a Közép-Európa legnagyobb tava adta természetes lehetőségekkel. A természetet a városi életforma aránytalanságainak enyhítésére használó nyaralónépesség „értelmezhetetlen” szokásaival (tóátúzás, céltalan vitorlázás) szemben a Balaton tradicionális használata valóban visszafogottnak tűnhet, ám ez nem a lakosság „szárazföldi” hajlamaira, hanem éppen a tó alapos ismeretére vezethető vissza. A balatoni ember ismerte a tavat, tisztában volt hullámzása természetével, nevet adott a szeleknek és a viharoknak. Az időjárásból, a víz színéből jósolt a szőlőtermés nagyságára, és egységében szemlélte a tó egész medencéjét: az őslakosság körében ma is élnek még az „alsó part” és a „főső (felső) part” megnevezések.

A halászat és a halfogyasztás jelentőségét támasztják alá a Balaton térségében gyűjtött ragadványnevek (*Csuka Feri*, *Ponty Jani*), falucsúfolók (*Keszegrágó*, *Küszrágó*, *Keszeges*), a *halászverbunk*¹³, a halászlegendák és halásznóták¹⁴, valamint a hallal kapcsolatos szólások és közmondások népszerűsége. Ez utóbbi folklórműfajból néhány kifejezetten balatoni eredetű szólást is ismerünk (*Küszön keszeget; Dürgölődik, mint kottlós keszeg a kúhöz; Úgy érzi magát, mint hal a szatyorban*), mint ahogyan a hal testrészeinek sajátos balatoni terminológiáját is tudta még rögzíteni Herman Ottó az 1870-es években.¹⁵

A Balaton hasznosítási formái között jelentőségében vetekedett a halászattal a *nádgazdálkodás*, melynek súlyáról sokat elárul, hogy begyűjtését *második aratásnak* is nevezték. Jó minőségű nádasok elsősorban a szélárnyékban fekvő, sáros-iszapos partvidékű *felső parton*, valamint a Kis-Balatonon található a mai napig is – jövedelmezősége ezeken a területeken meghaladta a szántókét és megközelítette a kertekét (ó 1902:300)!

A balatoni embernek a fürdőzéstől való beteges tartózkodásáról számos forrás emlékezik meg, gyakran ironikus hangvétellel. „*Itt nálunk csak a zsidó fürdik meg kácsa*” – összegzi például Eötvös Károly az 1875-ben tett balatoni utazása tapasztalatait

(ötös 1982:25). A speciális ruhatárat és berendezéseket igénylő, sport és egészségügyi célokat szolgáló fürdőzés ugyan valóban teljesen idegen volt a balatoni lakosságtól (s az is maradt nagyjából az 1940-es évekig), a tisztálkodást és kánikulai felfrissülést célzó fürdés azonban korántsem! A parthoz közel lakók nyári napokon rendszeresen megmártóztak a tóban, mint ahogyan ezt a mosóasszonyok és az itatni érkező pásztorok sem mulasztották el. Nyaranta legalább kétszer pedig, a nagyobb szénamunkákat és a *takarodást* követően, egész falvak kerekedtek föl (akár a tótól 15–20 kilométernyi távolságból is), hogy szekerstül, lovastul, ruhástul behajtsanak a tó vizébe, és megszabaduljanak a portól, törektől és az árpakalászok igen kellemetlen, viszketést okozó *kláhájáól*.

Példáinkkal azt szerettük volna jelezni, hogy a Balaton idegenforgalmi célú hasznosítása előtt is megtalálhatók voltak a tóparti sávban azok a tényezők, amelyek a helyi társadalom kulturális heterogenitása ellenére – pontosabban a mellett – „homogenizáló” erőként voltak jelen, és amelyeknek megléte közvetlenül a Balatonra mint természeti tényezőre vezethető vissza.

„...*Délről a Balatony tava minden szomszédságtól megfoszt*”¹⁶

Egyetlen tevékenység azonban valóban teljességgel hiányzott a Balaton hagyományos használatából, mégpedig a vízen való átkelés gyakorlata, amelyre már maga Jankó is visszavezette a házassági kapcsolatok teljes hiányát („*A menyasszonyt nem szeretik vízen-jégen hordozni*”). Jankónak a vízi közlekedés hiányáról tett megfigyeléseit azóta számtalan adat alátámasztotta, okait és következményeit azonban mégis érdemes alaposabban szemügyre venni. A jelentősebb folyóvizeinkre és tavainkra irányuló néprajzi vizsgálatok meggyőzően bizonyítják, hogy ezek évszázadokon keresztül összekötő szerepet töltek be a partjaikon élő lakosság kultúrájában, sem a kulturális javak folyamatos áramlásának, sem a vízen átnyúló birtoklásnak, sem az intenzív házassági kapcsolatoknak nem szabva gátat. A balatoni nép „szárazföldi” természetét tehát indokolatlan lenne egyszerűen jellemvonásként értékelni, hanem sokkal inkább a tó speciális éghajlatából, földrajzi adottságaiból következő ésszerű tartózkodásként. A hirtelen keletkező, kiszámíthatatlan hullámzással járó veszélyes viharok – amelyek az ingatag, egy törzsből vájt *bödönhajókon* járó halászok katasztrófáiról szóló folklór-jellegű elbeszélésekben váltak tovább örökíthető tudássá – nem tették lehetővé a csónakkal való átkelés napi gyakorlattá válását. A biztonságosabb dereglyékkal ellátott rév-átkelek (Tihany-Szántód, Boglár-Révfülöp, Fenépuszta) ugyanakkor elsősorban uradalmi érdekeket szolgáltak, még hozzá olyan erős érdekeket, hogy azokat a vármegyéknek többszöri próbálkozás ellenére sem sikerült ellenőrzésük alá vonni. A Széchenyi álmaiban virágzó kereskedelmet szülő gőzhajózás megindulása sem hozott ebben áttörést. A Kisfaludy vízrebocsátása idején épült tíz balatoni kikötőből a századfordulóra csak három maradt épségben: karbantartásukra nem volt sem igény, sem akarat, hiszen e kikötőkben egy lélek sem szállt hajóra évtizedekig! (Jellemző, hogy a Siófok fejlesztésén munkálkodó vállalkozó éppen a gyakorta viharos, kiszámíthatatlan időjárásra építette nagyszabású terveit, azt remélve, hogy a vonattal érkező és Füredre igyekvő nyaralóközönség nem mindig fog tudni átjutni a túlpartra [vö.: Sági-Zákonyi 1989:315].)

Látnunk kell ugyanakkor, hogy – szintén a Balaton adottságaiból következően – adva volt a két part közötti kapcsolattartásnak egy olyan speciális módja, amely fölöslegessé tette, hogy a parti lakosság akár veszélyeknek tegye ki magát, akár pénzt költson a révre. A telente legalább tíz napra, de néha hetekre tükörsimára befagyó tó jege – szánon, száncón, lovaskocsin, gyalog (*jégpatkóval*) vagy később *fakutyán* – kiváló közlekedési utat biztosított, azzal a további előnnyel, hogy a déli part több helyütt vizenyős részei, és a mindenütt elhanyagolt szárazföldi utak is egy csapásra járhatók lettek. Ezen az útvonalon kapcsolódtak be a gazdák időszakosan abba a – a nagyobb birtokosok és a Révfülöpon gabonaraktárat bérlő boglári kereskedők által egész évben űzött – kereskedelmi tevékenységbe, amely az eltérő ökológiai adottságokkal bíró tájak árucseréjét jelentette. A téli halászat és a jégvermek megtöltésére szervezett *jéguágás* alkalmával is gyakorolt jégen való járás szívósan fennálló közlekedési mód maradt a parti lakosság életvitelében. Évtizedekkel a vasúti közlekedés megindulása (1861, illetve 1909),¹⁷ majd a tó körüli első autóút kiépülése után (1936) is rendszeresen közlekedtek még szekerek és szárok a befagyott tavon, szerveződtek rokonlátogatások az erre a célra kis szekrényrel is kibővített fakutyán, de arra is van példa, hogy iskolába vagy a munkahelyre a jégen kerékpározva¹⁸ jutottak el a parti lakosok.

Az árucseré legfőbb termékei az északi parton a bor, a mandula és építőkö, a déli parton a gabona és a sertés, a mezőföldi részen pedig a kukorica volt. Emellett azonban számtalan más, kisebb jelentőségű áru is áramlott egyik partról a másikra a Csobánc aljában kitermelt *rózsaszín kályhafestő földtől* kezdve a Kis-Balaton térségének *tölggya hordóin és dongafáin* keresztül a Somogyban kedvelt *vászolyi korsóig*. Úgy tűnik: e kapcsolatok ugyan sokrétűek, de a gazdasági érdekeken ritkán lépnek túl. A kőröshegyi pintérek például a 18. század elején habozás nélkül fölkerekedtek (tihanyi közvetítéssel), hogy a vázsonyi pintérektől szerezzenek artikulusokat (öthy 1988:100); a sümegei búcsú látogatásától (a dél-nyugat-balatoni falvak lakosságától eltérően) azonban már lemond a környék katolikusága, s helyette inkább az andocsi búcsút részesíti előnyben!

Az árucseréhez szükséges társadalmi kapcsolatokat ápolását megkönnyítette, hogy a malmokban szűkölködő, de gabonában bővelkedő somogyiak rendszeresen jártak át örletni a Tapolca környéki és a csopaki malmokba. Az áru mellett a munkaerő is viszonylag rendszeresen áramlott a két part között: a somogyi nagy uradalmak még az 1940-es években is fogadtak zalai aratókat, valamint keszthelyi, gyenesi és diási halászokat. Általában megállapítható, hogy míg a közlekedési viszonyok javulásától kezdve a vásároknak és a házaló-felvásárló kereskedelemnek¹⁹ lett nagyobb szerepe az áruk cseréjében, addig a 18–19. században ebben még az uradalmak és nagyobb birtokok jártak az élen, amelyek a tavon átnyúló birtokviszonyokra is szolgáltatottak példákat. Ezek közé tartoztak a saját révet fenntartó fonyódi Lengyel, Inkey, Pászthory családok, akiknek Szigligeten voltak birtokai; a Siófokon és Kilitiben birtokos veszprémi káptalan; a Boglár és Kiliti közötti uradalom tulajdonosa: a Tihanyi Apátság; vagy a keszthelyi Festeticsek, akiknek számtalan uradalma közül egyik a balatonkeresztúri volt. Túlparti szőlőbirtok szerzésére értelemszerűen a déli parti köznemesség és nagybirtokosság²⁰ törekedett inkább, de ellenkező irányú folyamatra is van példa. A filoxéravész következtében nincstelenné vált egykori zalai szőlőbirtokosok kárpótlásként a balatonkeresztúri homoki nagy szőlőtelepen (ma Balatonmáriaifüldő) jutottak birtokokhoz.

E több pilléren nyugvó, változatos kapcsolatrendszer ismeretében értelmezve a Balaton „tereit”, földrajzi és kulturális szerepét, némileg árnyalnunk kell az eddig kialakított képet. A tó „elválaszt” ugyan, ahogyan azt már Jankó állította, ugyanakkor viszont össze is köt, a megfelelő csatornákon és az éppen szükséges mértékben. Lehetőséget ad az elválasztottságnak, de mindenekelőtt a földrajzi-ökológiai különbségeknek megfelelően más-más irányba fejlődő kistérségek eltérő adottságainak kiegyenlítésére, miközben a jelentős és tartós népességmozgásoknak a hagyományos paraszti kultúra fennállásának időszakában mindvégig gátat szab. Valódi kulturális határ tehát a Balaton – a határszerep minden ismérével, hátrányával és előnyével együtt.

„Most már tudom, hogy az urak miért nem kíváncsoznak a mennyországba!”

A nyaralónépesség megjelenése a Balaton térségében más összefüggésekben és más hangsúlyokkal veti föl a kulturális határ kérdését. A már idézett gazdaságföldrajzi állásponttal – miszerint a térséget minden kétséget kizáróan homogenizálja az idegenforgalom – számos egyéb megfigyelés is egybecseng, amelyeknek lényege, hogy a Balaton mentén a polgárosulás „katalizátorai” fürdőegyesületek voltak (. Miklós 2004:53). Valóban: a korabeli sajtó híradásait vagy a fürdőkultúra fejlődéséről szóló összegzéseket olvasva egy népességszámában és intézményeiben rohamléptekkel gyarapodó, gyorsan urbanizálódó és egységes kormányzati akarral irányított Balaton-part képe rajzolódik ki. A kulturális határ-szerep felszámolásáról azonban ennek ellenére sem beszélhetünk: ez ugyanis fennáll egészen addig, amíg a hagyományos paraszti kultúra egyes elemei élnek. Sőt, ez a határ újra is termelődik a földrajzi környezethez alkalmazkodni kénytelen fürdőkultúra eltérő változataiban, például a horgászati módszerek különbségeiben vagy déli part sekély vizére és fövényére szervezett gyermekparadicsomok és az északi part zártkerti övezetében, prэшázak között megbúvó értelmiségi nyaralók igen eltérő életvilágaiban. Ennél azonban sokkal izgalmasabb az az új határ, amely a nyaralók megjelenésével egy-egy településen belül, sőt egyes lakótelkeken és épületeken belül jön létre, és amelynek mentén új identitások és életstratégiák keletkeznek szüntelen.

E folyamat egyik fontos fordulópontja a polgári, illetve arisztokrata életvitelre való rácsodálkozás, amelynek találó összefoglalása egy parti villában munkát vállaló tihanyi napszámos asszonytól származik: „Most már tudom, hogy az urak miért nem kíváncsoznak a mennyországba!”²¹ A rácsodálkozás sok esetben mintakövetést eredményez, amely végső soron a tárgyi kultúra látványos átalakulásához vezet, ám mégsem ez a változások igazi tétje. A fő kérdés a határok két oldalán álló őslakosság és nyaralónépesség hagyományhoz való viszonyában rejlik, amely kijelöli szerepüket a polgárosulás folyamatában.

E folyamatban egyaránt jut szerep a néhány napot vagy hetet itt töltő üdülőközönségnek és a saját ingatlant építő nyaralóknak. Az előbbi csoport, amely a balatoni turizmus legelső, reformkori korszakától máig jelen van, és pusztá jelenlétével, de főként a megélhetés forrásainak bővítésével hat az őslakosság mentalitására. A nyara-

ló- és villatelepek építésével viszont olyan új (ideiglenesen állandó) népesség jelent meg a Balatonon, amely – bár eleinte csak nyárra tervezi kapcsolatát a térséggel – rövid időn belül ambiciózus „honfoglalóként” lép fel, átszabva a hagyományos térhasználatot és a formálisan vagy informálisan kialakult birtokviszonyokat. E honfoglalás fokozatai a víz birtokbavételétől, a templom, a temető használatán keresztül, a levegő kisajátításán át a Balaton új központjainak kijelöléséig terjednek, s a balatoni identitás részbeni átszabásában csúcspontnak ki. E folyamatra példaként hozhatjuk azt a gyakorlatot, mi szerint nem egy község immár valamely híresebb művész vagy politikus nyaralótulajdonosát teszi önképe egyik emblémájává.

E materiális és eszmei síkon egyaránt zajló térfoglalás egyes szintjeit vesszük sorra a továbbiakban, elsősorban a helyi lakosság szemszögéből.

A térfoglalás első látványos lépése a víz birtokbavétele volt. Mint a fentiekben rámutattunk, a tó használata nem volt idegen az őslakosságtól, az arisztokrácia egészség- és testeszményével, majd a szabadidő eltöltésének polgári gyakorlatával kapcsolatos új formák azonban igen. („*Azt még megértem, hogy az urak lejönnek és megfürdenek, de hogy ide jöjjenek lakni, csak azért, hogy fürödhessenek...*”)²²

A víz birtokbavételének szimbolikus állomása volt a Balaton-átúszás, amelynek rituális szerepét jelzi, hogy két „első” alkalmát is számon tartjuk. 1836-ban a legenda testi erejéről ismert Wesselényi báró úszott át Füredről Tihanyba, majd (ismét „első ízben”) Szekrényessy Kálmán dzsidáskapitány tette meg úszva a Füred és Siófok közötti távolságot 1880-ban.²³ Ellentétben a Balaton-víz korai, közvetett – füredi fürdőház kádjaiban való – felhasználásával, a tavi fürdőzés későbbi formái egyre inkább hasonlítottak a helyi lakosság fürdőzési szokásaira, látványos elemekben azonban továbbra is különböztek attól. A nők és férfiak elkülönített fürdözése, a vízbe emelt mesterséges építmények, a *fürdőkabinok* használata, az *úszómesterek* működése, a speciális fürdőöltözetek olyan idegenszerű jelenségek voltak, amelyek lényegében a 2. világháború végéig távol tartották az úri strandoktól az őslakosság nagy részét. Ez azonban nem jelenti azt, hogy maga a *strandolás* mint időtöltés ne terjedt volna rohamosan, főként a 19–20. század fordulóján született s az őket követő nemzedékek körében. A fürdőegyesületek által fenntartott, kiépített belépti díjas strandok helyett a Balaton part összes községében a helyi parasztság „strandként” kezdte használni az évszázadokon át állatfüröszítő-helyként ismert homokos vagy köves partszakaszokat, ahol az állatokkal együtt egyébként már korábban is megmártóztak. A használatban bekövetkezett változást a helynevek módosulása is jelzi: Kenesén ma is él a *Disznólejári strand* helynév használata. Úszni ugyanakkor csak igen lassan, s csak kevesek tanultak meg. A víztől való félelem, a tó ellenséges természetéről élő hiedelmek („*a Balaton behúzza az embert*”) a többséget visszatartotta attól, hogy magától tanuljon meg úszni. Kivételt jelentett ez alól, ha az úszni tudáshoz komoly egzisztenciális érdek fűződött, például azokon a településeken, ahol a gőzhajó nem tudott kikötni, s így az utasokért csónakkal kellett bevezetni. Ezt a munkát ugyanis már az 1920-as években vízijártassági igazolvány megszerzéséhez kötötték a fürdőegyesületek. Van azonban példa arra is, hogy valamely szervezet jótékony céllal, programként vállalta magára a falusi gyerekek úszni tanítását. A Csopakon nyaralót fenntartó angolkisasszonyok például kifejezetten e célból ingyen beengedték külön strandjukra a gyerekeket.

Az egyes társadalmi rétegek elkülönülését szolgáló megosztott vízhasználat azon-

ban csak egy ideig bizonyult fenntartható kompromisszumos megoldásnak. Az idegenforgalmi igények növekedésével például a hagyományosan használt mosóhelyeknek egyre messzebb és messzebb kellett költözniük, míg végül az 1930-as években több helyen rendeletileg végleg be is tiltották a Balatonban való mosást. Zavaró tényezőként hatott a nyaralók nyugalma a strandok környéki állatfürosztés vagy kenderáztatás is. Fényes bizonyíték erre Almádi 1901-ben kiadott szórólapja, amelyen a déli partról már ismert, a parasztfalvak közelségéből adódó problémák ismeretében éppen az állattartás, a por, a kenderáztatás hiányát tüntetik fel a fürdőhely előnyeiként (Kósa 1999:47)! Más adatok is bizonyítják azonban, hogy „a községek idegen testnek tekintik és idegenkedéssel kezelik a területükhöz tartozó fürdőket”.²⁴ A 19. század végén az arácsi pásztor „csakazértis” pontosan oda hajtotta délben a marhákat, ahol „az urak fürödtek”, de előfordult, hogy azért kellett minden szezón végén lebontani és elszállítani a fürdőkabinokat, mert a falusi duhaj legények szüretkor vagy farsangkor megrongálták és fölgújtották őket.²⁵

Ugyanakkor a községekbe érkező vendégek is idegenkedéssel fogadták a falusi életforma sok elemét. Miközben elfogadták, sőt keresték a természet adta lehetőségeket (úszás, kirándulás, szőlőhegyi piknik), szenvedtek e természetközeli életforma szükségyszerű velejáróitól, mindenekelőtt az állattartás következményeitől. Az ellenséges megnyilvánulásról tanúskodó példák ellenére a községek általában igyekeztek pozitívan reagálni a nyaralók igényeire, és – különösen a szobakiadásban nagyobb hagyományokkal bíró helyeken – önkorlátozó intézkedéseket vezettek be. Kenesén például a nyári hónapokban szüneteltették az utcasöprést, viszont két „öntözőkocsit” állítottak munkába, a pásztoroknak pedig megtiltották a reggeli túlkölést! Siófokon viszont a szezón idejére egyszerűen megváltoztatták a csorda útvonalát, s így az a főutca helyett valamelyik mellékutcán jutott le a parti legelőre. A parasztfalvakban vagy azok közvetlen közelében létesült üdülőtelepek e jellegzetes problémáit az 1970-es évek közvégső állattartási rendeletei próbálták hosszú távon rendezni, de egészen csak a napjainkra lezajlott életformaváltás oldotta meg: végleg átengedve a falu tiszta és szagtalan levegőjét a nyaralóknak.

Az új balatoni népesség térfoglalásának következő – legkényesebb – színtere a föld. A Balaton körüli földterületek növelése az 1770-es évek óta küzdelem tárgya volt. A tó lecsapolásában legfőképpen érdekelt somogyi földbirtokosokkal szemben mindig is voltak ellenérdekeltek: a halászok, a *bozótokban* legeltető gazdák és a *felső part* vizeinek és nádasainak tulajdonosai. A Sió-csatorna birtoklásáért ádáz küzdelmet folytatott a 19. század közepén a két vármegye,²⁶ pedig akkor a tét még csupán a szántóföldi művelésre alkalmas területek növelése volt. Mai szemmel nézve nem kétséges, hogy a szántóföldi hasznosításnál jóval jövedelmezőbb tevékenység a Balaton-parti parcelálás, amely a mai napig tart, helyenként egészen bizarr helyzeteket teremtve.²⁷ Az első strandok és villatelepek építésekor ez a felismerés azonban még nem mindenütt született meg.

Bár a villatelepek szinte kivétel nélkül a mezőgazdasági szempontból értéktelenebb részekben, többnyire part menti legelőkön jöttek létre, a parcelálás mégis lassabban haladt, mint azt a Balaton szerelmesei szeretnék volna. Eleinte a nagybirtokosok is vonakodva váltak meg földjeiktől, s csak egy-egy merészebb birtokos vagy önzetlen polgár sikeres parcelálását látva vágtak bele maguk is villatelepek létesítésébe – ám a

kisbirtokos gazdák körében még szívósabb volt az ellenállás. Az első alsóörsi villatelep-létesítési terveket például a közbirtokosság ózdkodása húzta keresztül; Kenesén egy tehetősebb középparaszt gazda makacssága akadályozta meg az Almádiéhoz hasonló fürdőtelepi fejlődést; a kajári birtokosokat pedig csak a települést ért hatalmas háborús károk tudták rávenni, hogy megváljanak parti birtokaiktól. (Más kérdés, hogy az évtizedeken keresztül féltve őrzött földdarabok egy része végül a téeszésítés sorsára jutott.)

A néhány korai fürdőtelepi sikertörténetet leszámítva (Almádi, Siófok, Fonyód stb.), a Balaton-part beépítése a trianoni döntés után megváltozott földrajzi és ideológiai környezetben vált megállíthatatlanná. „Egyetlen megmaradt nemzeti kincsünk”, a „magyarság szent tava” partján egyre nagyobb számban bukkantak fel az adriai és tátrai fürdőhelyekről kiszorult arisztokrácia képviselői, akik – a balatoni nyaralásban már évtizedes gyakorlattal bíró tisztviselőréteggel és értelmiséggel szemben – már nem a falusi tisztaszobák bérbérvételével kezdték az új környezettel való kapcsolatfelvételt! A rohamléptekkel terjeszkedő fürdőtelepek saját, független intézményrendszer és az anyaközségeiktől független identitás építésébe kezdtek: új helyneveket és községneveket alkottak, újabb és újabb legelőket törtek fel, és új templomokat építettek, amelyeket a helyi lakosság nem látogatott, legfeljebb a nyaralókkal való kapcsolattartás érdekében keresett fel.

A térfoglalás azonban nem csak a beépíthető földterületekre terjedt ki. Fokozatosan érvényesült például közvetlenül a vízparton: így a *sétányokon*, amelyeket az új divatot felkapó parasztfijúság azonban részben igyekezett visszafoglalni²⁸ vagy a *horgászhelyeken*, amelyekért különösen az elmúlt másfél évtizedben folyik ádáz küzdelem.²⁹

A tér végleges és visszavonhatatlan birtokbavételének jele, és egyben az időszakos tartózkodás ellenére nagyon erős – mert választott – balatoni identitás csálhatatlan bizonyítéka, hogy a nem állandó lakosok egyre gyakrabban választják temetkezőhelyül magát a tavat, saját kertjüket (hamvak szétszórása), az erdőt, a fürdőtelepi kápolna kolumbáriumát vagy a helyi temetőt, ahol hovatovább versenyfutás folyik a „jobb helyekért”, azaz a jó kilátással rendelkező parcellákért.³⁰

Figyelemreméltó jelenség, hogy miközben a fürdőélet hatására a Balaton-part több szempontból is egységes arculatot kezd fölvenni (ez a folyamat a szocializmus kori építkezések idején még jobban fölgyorsul), s a parti községek gondjai és érdekei is az egységesülés irányába hatnak, a földrajzi okokból mindig is központ nélküli térségnek egyre több virtuális központja keletkezik, amelyekben sorsáról tanácskoznak és jövőjéről döntenek. A legnagyobb múltú fürdőhelynek számító Füred és a nagytóke jelenlétének köszönhetően páratlan fejlődést mutató Siófok harca a „Balaton fővárosa” címért mintegy 140 évre tekint vissza, annak ellenére, hogy a helyi kérdésekkel foglalkozó intézmények 1945-ig kizárólag Budapesten székeltek. A Gellért-szállóban ülésezett például a „balatoni parlament”,³¹ a fővárosban volt a központja a Magyar Királyi Balatoni Intéző Bizottságnak (1928), de itt volt a székhelye a „Balaton-probléma” kezelésére létrehozott Balatoni Szövetségnek is, amely viszont hagyományosan Keszthelyt tartotta a Balaton fővárosának³². Annak ellenére, hogy hivatalból a községi bírák is tagjai voltak, egyes (főleg déli parti) fürdőegyesületek rendszeresen tartották üléseiket Budapesten (az Akarattyai Fürdőegyesület például irodáját is Budapesten, a Baross utcában működtette), de tartottak pesti vendéglőkben a Balatont népszerűsítő

„szemesi estélyeket” is. A főváros egy előkelő étterme a helyszíne a mai napig a „jobb embereket” képviselő Balatoni Horgászegyesület közgyűléseinek is.

A főváros mellett más „balatoni” központokkal is számolnunk kell, mindenek előtt a három vármegye székhelyével, amelynek döntéshozói több ízben megakadályozták az egységes kezelésű „Balaton vármegye” létrehozását. Veszprém és Kaposvár közvetlenül is érdekelt volt a nyaralótelepi élet irányításában: a telektulajdonosok állandó lakhelye alapján Almádit „Veszprém nyári kertjének” nevezték, míg Fonyód és környéke „Kaposvár külvárosa” (más forrásokban „virágoskertje”) volt. Amikor a balatoni gondok kezelésére első ízben neveztek ki miniszteri kormánybiztost (1920), a választ Zala megye főispánjára esett, a hitéleti gondok orvoslását célzó „balatoni pasztoráció” központja viszont a veszprémi püspöki palota volt. Almádin és Fonyódon kívül más települések is magukon viselték a nyaralókat kibocsátó nagyobb városok hatását: Káptalanfüredet „kis Győrnek”, Siófokot „kis Budapestnek” nevezték, Vonyarcvashegyet pedig „kis Szombathelynek”.

„A háromholdas parasztgazda lánya ne akarjon úgy járni, mint a bankigazgatóné”

Az átrendeződő terekben, a változó kulturális határok között az őslakosság és a nyaralóréteg sokrétű kapcsolatrendszerét épített ki, amely a kulturális javak áramlásának csatornájává vált. A kapcsolatok minősége és intenzitása térben és időben is változó volt: a más és más fejlődési utakat bejárt községekben eltérően alakulhatott. A szobakiadásban a 19. század végétől érdekelt községekben (például Kenese, Zamárdi, Lelle stb.) a visszajáró és fél nyarakat itt töltő családokkal szinte baráti viszonyt alakítottak ki a helyi gazdák, s ezek a kapcsolatok több generáción keresztül öröklődtek. Ezzel szemben az idegenfogalomba csak lazán kapcsolódó községekben, így például Paloznagon vagy Lovason – ahol a közbirtokosság végleg elutasította a vasúti megállóhely létesítését és a legelő parcellázását is³³ – szobakiadás nem volt, a szomszédos nyaralók ellátásába is csak lazán kapcsolódtak be a helyi gazdák, például a tejhordáson keresztül. (Megjegyzendő, hogy talán éppen a tejhordás volt a legkevésbé alkalmas személyes, esetleg bensőséges viszony kialakítására, hiszen a „nagyságáék olyankor még aludtak”).

A helyiek és az idegenek leginkább kiegyenlített kapcsolata a szobakiadás korai időszakában (1945-ig, helyenként az 1970-es évekig) volt jellemző. A szobát bérlő középpolgári réteg általában családotól érkezett (esetleg cseléd lányt is hozott magával), és – ha meg volt elégedve – évekig, sőt évtizedekig ugyanoda tért vissza. Bár 1934-től erre kézikönyv³⁴ is próbálta oktatni a gazdákat, valójában a háziak által nyújtott sokoldalú szolgáltatásoknak nem feltétlenül szabtak tételesen árat: a szoba bérleti díjára megalkudtak, de a friss gyümölcs és zöldség, a tej és a vaj árát, a szőlőbeli búcsúvacsora költségeit, vagy a gyerekek strandra kísérésért járó ellenszolgáltatást soha nem követelték. A háziak szívélyes vendéglátása³⁵ gyakran túlzásokat is eredményezett, amit a nyaralók rendszerint viszonzni próbáltak: karácsonyi ajándékot küldtek, a szezon végén otthagyták edényeik, ruháik egy részét, meghívták a háziakat magukhoz

a fővárosba, esetleg munkát szereztek pesti családoknál a rokon lányoknak. A viszony kiegyenlítetttsége abból fakadt, hogy a házigazda a látszat ellenére nem volt kiszolgáltatva a nyaralóknak! Megfelelő minőségű bútorozott szobát kiadni eleve csak az a család tudott, amely kielégítő anyagi körülményekkel, földdel, szőlőbirtokkal és ehhez társuló parasztpolgári öntudattal bírt. Bár a házigazda tisztában volt az „urak” – sajátjánál magasabb – társadalmi rangjával, s meg is adta nekik a kellő tiszteletet, az adatközlők visszaemlékezéseiből egyértelműen kitűnik, hogy lényegileg egyenrangúnak tekintette magát velük! A házigazda a vendég megszerzéséért nem sokat tett: ha jött, kiürítette az első szobát, és átköltözött a hátsóba, ha pedig netalántán egy újabb család is befutott, akkor a nyári konyhába. Néhány példától eltekintve (hajópadlózás, ablakcsere)³⁶ általánosságban nem volt jellemző, hogy további haszon érdekében a család pénzt fektetett volna a lakás korszerűsítésébe. A szoba bérleti díja kiegészítő jövedelemforrás volt, de nem létszükséglet: a keneseiek például általában ebből fizették ki az évi adót, Győrökön viszont, aki tehette, gyermeke taníttatására fordította azt. Arra is van azonban példa, hogy kifejezetten csak a kapcsolatokkal járó előnyök miatt fogadtak nyaralóvendégeket.

Lazább, de szintén kevésbé kiszolgáltatott kapcsolatot jelentett a villák háztartásának ellátása. Az északi parton a jelentős gyümölcsstermesztésnek köszönhetően nagy hagyománya volt a piacozásnak: a felesleg Veszprémben, Füreden vagy Keszthelyen történő értékesítésének. A nyaralók ebben a rendszerben új felvevőpiacot jelentettek, amelyet a parasztok gyakran kihasználtak, de nem feltétlenül éltek vele. A Balatonba futó *sédek* (Keszthely környékén *gátak*) mentén mindenütt öntözött konyhakerteket műveltek a gazdák: az itt termelt paradicsom, cukorborsó és egyéb zöldség feleslege is a piacokra, s azon keresztül részben a nyaralókhoz jutott. Az Aszófő–Udvari–Örvényes körzetében magas szintre fejlesztett konyhakertészeteken („*melyek vetekedtek a Bolgárokéval*”)³⁷ és a Siófokon létesített 30 holdas zöldségkertészetten, illetve a Kiliti határában telepített gyümölcsösön kívül azonban sem az északi, sem a déli parton nem találunk példát arra, hogy akár parasztság, akár a nagybirtokok vállalkozó kedve találkozott volna a megváltozott igényekkel. (Jellemző, hogy a két nagyobb léptékű kezdeményezés nem a helyi gazdáktól indult, sőt: inkább az ő tanításukat szolgálta volna. A siófoki bolgárkertészetet a Balatoni Szövetség hozta létre 1908-ban, míg a kiliti gyümölcsöst a veszprémi káptalan telepítette.) A vidék a hagyományos agrártermelés útját járta,³⁸ amelyen sem a Kert-Balaton program, sem 1957–1958-as nagy balatoni rendezési terv nem változtatott, amelyből teljes egészében kimaradt a korábban tervezett agrárreform.

A tehetősebb gazdáknál mindenképpen mozgékonyabban reagált az üdülőövezetté válásban rejlő lehetőségekre az iparosság, a kereskedők, a birtokos parasztság legalsó rétege és természetesen a gyerekek. A legtöbb munkát a villaépítések adták, amelyeknek egy jelentős részénél a helyi pallérok a tervezés szakaszától kezdve közreműködtek. (Az ő közvetítésükkel terjedhetett a parasztházak *kódisállásain* a svájci fürdőépítészeti stílusból ismert áttört famintázat.) Megnőtt a szolgáltatóiparok keresettsége – a borbélyok, asztalosok, pékek a vasútállomáson osztogatott szórólapokon hirdették magukat. Jellemző adat, hogy a déli parton jóval az országos ütemet meghaladóan nőtt az iparosság aránya a 20. század első felében. Biztos napszám jellegű nyári bevételt biztosítottak évtizedeken keresztül a strand-, parti védmű- és kikötőépítések, a villák

kertjeinek gondozása, a vendégek fuvarozása a vasútállomásról. De ezeken kívül is a szegényebb rétegek minden lehetőséget igyekeztek megragadni – így lett a kajári iparos lányából strandpénztáros Akarattyán, az Akarattya-pusztai cselédből viszont parádés kocsis a kenesei székesfővárosi üdulőben. Az üzletek és a vendéglők száma értelemszerűen a nagyobb üdulőközpontokban nőtt ugrásszerűen (Almádi, Siófok, Füred), de a villatelepek közelében fekvő kisebb községek egy-két szatócsboltosa is bátran alapozhatta egzisztenciáját a nyaralókra. Igaz, ehhez merőben új szolgáltatásokat is kellett nyújtani: az alsóörsi boltos például – más lehetőség híján – egy babakocsival felszerelve járta a nyaralóházakat, hogy a rendelések alapján a Veszprémből gyakorlatosan beszerzett gyarmatárut kiszállítsa!

E kapcsolatoknak a helyi kultúrára gyakorolt hatásából négy elem tűnik meghatározónak. Megváltozott mindenekelőtt a helyi viselet, elsősorban a női, amely viharos gyorsasággal vette át a polgári divatnak megfelelő új, egybeszabott, szűkített ruhadarabokat. Ebben szerepe volt annak, hogy a „*naccságák*” is itt „felejtettek” a nyaralás végén egy-egy kopottas darabot (illetve csomagban is küldtek, elsősorban kinőtt gyermekholmit), de a kivetkezés folyamatának felgyorsulása összefügg a tanult falusi varrónők számának növekedésével is. Nem véletlenül figyelmezteti a már említett idegenforgalmi kiskaté a házigazdákat, hogy ne járassák lányaikat úgy, mint „*egy bankigazgatóné!*” Más kérdés, hogy a röpirat szerzője „*ízléses, magyaros*” öltözetben szerette volna látni a balatoni népet, miközben más téren (illemhely, bútorzat stb.) minduntalan polgárosultságának hiányát kérte számon...

A második terület, ahol a nyaralóélet hatása viszonylag erőteljesen érvényesült, a táplálkozás volt. Bár a helyi táplálkozáskultúra egyes hagyományos elemei (hal, káposzta, aszalékok) még sokáig tartották magukat, a vendéglőkben és a nagyobb szállodák, sőt villák konyháján munkát vállaló asszonyok több új ételt terjesztettek el sikerrel családjuk körében (például salátafélék, mártások és több húsfétel fogyasztása, halászlé). Csupán a példa bizarrsága miatt említem a fagyaltozás szokásának terjedését, amely persze nem kifejezetten mint „táplálék”, hanem mint új társas szórakozási forma jelent meg, a mozival, a már említett parti „korzózással” és a „strandolással” együtt. Ez utóbbi alatt annak sajátos paraszti formáját kell értenünk, vagyis a vasárnap délután a már említett állatfürösztő helyeken való csoportos fürdözést, amelyen idősebbek és fiatalabbak, nők és férfiak (akár az egész falu)³⁹ egyaránt részt vettek. A fürdőruha használata csak az 1930-as években kezd terjedni, például üdulőkben szolgáló szobaasszonyok közvetítésével, akik levették a szabásmintát, és maguk varrták meg a fürdőruhákat *fekete klottból*. Az idősebb nemzedékek azonban ekkor sem tértek át a fürdőruha használatára: a férfiak még az 1950-es években is sok helyütt ágyékuk alatt áthúzott és hátul megkötött kékfestő kötényben, míg az asszonyok vászon alsóneműben vagy teljesen felöltözve fürödtek.

A művelődési, szórakozási szokások változásának módjára hozhatnak jó példát a szezonzban Siófokra áramló budapesti iparossegédek (például hentesek, fodrászok) által bevezetett újítások, amelyeket a helyi iparoskörön keresztül terjesztettek el (például új kártyajátékok, táncok, kugli stb.). Szepezden viszont a pesti úri családok cselédlányai népszerűsítették az aktuális fővárosi újdonságokat. Különlegességként említjük a füredi színház példa nélküli hatását, amely talán a színészek és az őket a szölejükben megvendéglő gazdák kapcsolatának is köszönhető. „*A füredi nép – úgy-*

szolván – ingyen járt színházba. Eljöttek volna pénzért is, de már az előző évben ingyen bocsátották be őket, hát hozzá voltak szokva. Ismertek ezek minden darabot... Ilyen művelt, litterátus magyar parasztokat én még sohasem láttam.” – írja naplójában az 1862-es nyári évad tapasztalatairól egy Füredre szerződő színész (émeth 2005:4).

Számottevőek azok a hatások is, amelyeket a fürdőhelyi életforma szabadossága gyakorolt a helyi lakosság valláserkölcseire. A vasárnap szentségének lábbal tiprása, a „ledér és erkölcstelen életforma”, „a pénzimádat”, a „materialista és bohém lelkület” vádjai a 19. század közepétől napjainkig visszatérő fordulatai az egyházlátogatási jegyzőkönyveknek és a hitéleti jelentéseknek. A síófoki lelkész egyenesen Bábelnek nevezte a nyaralóhelyet az 1980-as években!⁴⁰ Az istentisztelet ideje alatti kocsmázások, a vasárnapi fürdőhelyi piacozás, a pillanatra sem szünetelő építkezések és a fent említett új szórakozási formák a hitélet gyengüléséhez vezettek. Nem kedvezett a tópart valóságos életének az állandó nyári paphiány sem, amelyet a több ezer nyaralóvendég jelenlétén kívül az 1920-as évektől a levente- és cserkésztáborok lakóinak szükségletei is fokoztak. A megváltozott helyzetben a lehetőséget és a feladatot egyedül a katolikus egyház, pontosabban Rott Nándor püspök ismerte fel, aki két „balatoni pasztorációs biztosa” (a füredi és a lellei plébános) segítségével mindent megtett a katolikus egyház balatoni terjeszkedése és a nyaraló testvérek lelki gondozása érdekében.⁴¹

A polgári életforma egyes jellemzőinek látványos terjedése ellenére is nehéz válaszolni arra a kérdésre, vajon tényleg a polgárosulás katalizátora volt-e a fürdőélet a térségben. Egyrészt azért, mert a kultúra egy fontos területe, a lakáskultúra például jórészt kimaradt ebből a folyamatból. A hagyományos paraszti bútorzat lecserélésében kisebb fordulatot jelentett a háború utáni „cserevilág”, amikor a nyaralóépületek berendezéséből élelmiszerért lehetett egy-egy jobb darabhoz (mosdóállványhoz vagy konyhaszekrényhez) hozzájutni. Ám az épületállomány még lassabban, nagyjából az 1960-as évek felé kezdett csak felzárkózni arra a szintre, amelyet például az öltözőkódesi szokásokban és a frizurában már mintegy harminc évvel azelőtt elért a Balaton-parti lakosság. Addig azonban a házak nagy része nádtetős maradt, nem volt ritka még a füstökonyhás épület sem, és többnyire csak a módosabb református gazdák házainak tisztaszobája volt lepadlózva. (De tegyük hozzá, hogy a falubelinel is archaikusabb építészeti formák és használati tárgyak őrződtek meg a balatoni gazda második otthonában: a szőlőhegyi préházban.)

Másrészt viszonylagossá teszi a Balaton-parti polgárosultság mértékét a somogyi nagybirtokok pusztáin élő majorsági cselédség, akiknek a fürdőélet hatásaitól jobban elzárt életformáját tovább konzerválta, hogy az intézők többnyire mindent megtettek a polgári hatások terjedése ellen. E réteg egyes képviselőinek „polgárosulása” igen hirtelen és mesterséges körülmények között ment azután végbe az államszocializmus éveiben, amelynek sajátos fürdőtelepi karriertörténeteit érdemes lenne alaposabban is megismerni.

Ugyanakkor, ha a polgárosulás bonyolult folyamatát nemcsak a külsőségek alapján ítéljük meg, hanem a tulajdonosi tudat megszilárdulásán alapuló „kisáruteremlői tudat és mentalitás” jelentette értékrend-módosulás és az intenzív gazdálkodás ismérvein keresztül is szemügyre vesszük, megint csak elbizonytalanodunk (vö.: Kósa 1991). A parcellázásoktól való ódzkodás, de főként a kertkultúra továbbfejlesztésében rejlő lehetőségek elszalasztása, az agrárágazat megtorpanása igen jó példái a Balaton környé-

ki lakosság konzervativizmusának és a vállalkozó kedv teljes hiányának. Még a Balaton-mellék lefejlettebbnek tekinthető mezőgazdasága (Siófok környéke) is megtorpant a fejlődésben éppen a fürdő kultúra kiépülésének éveiben, és nem indult el az intenzív gazdálkodásnak azon az útján, amely például a Kapos-menti parasztság fellendüléséhez vezetett. Nem csupán a termelés intenzitásának növelése maradt el azonban. Az 1930-as évek jellegzetes balatoni figurái, a „fürdős kisvállalkozók” között sem találunk helyi lakosokat: mind a nagyobb beruházások, mind a kisebb vállalkozások máshonnan érkezett tőkével és máshol megfogalmazott célokkal indulnak. Az újabb és újabb létesítmények alapításában és üzemeltetésében döntő szerepet játszottak a fürdőegyesületek, amelyek (a rendszerváltás után újjáalakult utódegyesületek többségével szemben) döntési jogkörrel és saját költségvetéssel is rendelkeztek. A helyi nyaraló-elitnek ezek a speciálisan balatoni⁴² önszerveződési formái laza kapcsolatban álltak a községek vezetőségével, és kisebb-nagyobb nézetletéréseket leszámítva általában konfliktusmentesen működtek együtt. Ugyanakkor, mint láttuk, főként a háttérközségekhez csak lazán kapcsolódó telepeken a lényeges döntésekből általában kihagyták a helyi lakosokat, üléseiket Kaposváron vagy Budapesten tartva. A fürdőegyesületek legelső célkitűzései mindenütt a part szépítésére, védművek és strandok építésére irányultak, később pedig működésük egyre inkább a városiasodás (járdaépítés, csatornázás, villany, víz, illemhely) szorgalmazásában merült ki. Ezzel szemben – miközben a partvédelemben rendszeresen a helyi Legeltetési Bizottságok segítségére szorultak – egyetlenegy példánk van arra, hogy egy fürdőegyesület a hagyományos falusi életforma felé tett volna engedményeket: Boglárán fordult elő, hogy fürdőegyesület közreműködésével új marhalejárót alakítottak ki a parton!⁴³ A fürdőegyesületi tagok aktivitása és áldozatkészsége valóban jelentős, máig ható infrastrukturális átalakulást hozott a Balaton-part életébe. A parti települések néhány évtized alatt több szempontból is az átlagos dunántúli szint felett álltak: Siófokon nyílt például Veszprém megye első községi könyvtára, itt adták át 1943-ban az ország legjobban felszerelt postahivatalát és Füreden helyezték üzembe az ország első cross-bar állomását! Fontos tudni azonban, hogy a fejlesztések csak annyiban érintették a régi községmagokat, amennyire és ahol a fürdőélet kényelme szempontjából feltétlenül muszáj volt. A „Balaton villamosítása” program például a Balatoni Szövetség egyik legsikeresebbnek tartott vállalkozása volt, ám az eredmény a helyi lakosság szempontjából igencsak felemás: míg Balatonújhelyen a háztartások 94,2 százalékában valóban lett villany 1939-re, addig a szomszédos Kilitiben ez a szám mindössze 15,9 százalék!

A polgárosulást és urbanizálódást célzó beruházások nagy része meglehetősen, egyike-másika pedig különösen (teniszpálya, lóhajtotta öntözőberendezés, kaszinó) idegen test volt a falu életében, és semmilyen szerves kapcsolatban nem állt a korábbi életformával. Bár van példánk arra, hogy egy felsőörsi szőlősgazda az 1930-as években prэшháza mellett tekepályát létesített a nyaralók kedvéért, általában mégis inkább úgy tűnik: a hirtelen keletkező kulturális határok inkább az idegenkedést erősítették, mintsem lényegi mintakövetésre és vállalkozó kedvre sarkalltak volna. További kellő adat hiányában csak megkockáztatni tudjuk a feltevést: a túl gyors és túlságosan mélyreható változás eredményezte, hogy bár a helyi őslakosság a maga módján bekapcsolódott a fürdőéletbe, igazi haszonélvezője azonban egészen az 1970-80-as évekig nem lett. Nagy kérdés, hogy vajon milyen irányt vett volna ez a folyamat, ha nagyjából a

fürdőélet kibontakozásával egy időben nem éri további két jelentős sokkhatás a térséget. A halászat igen korai bérleti rendszerbe vétele és a filoxéravész megingatta a térségben a hagyományos életforma alappilléreit, és elbizonytalanította a gazdákat. Új módszereket és új életformákat kellett megtanulniuk, amelyeknek létjogosultsága nem a hagyományos életforma belső logikájából következett. Ugyanígy kívülről érkeztek a „*balatoni nép szorgalmára építő*”⁴⁴ „világmegváltó” fürdőélet-fejlesztési és turizmusserkentő elgondolások is, amelyek a fürdőegyesületek irányító gondoskodását erősítve – még a pártállami tanácsrendszer előtt – leszoktatták a helyi társadalmakat az önálló igazgatás gyakorlatáról és a döntéshozás felelősségének vállalásáról.

„Ott, ahol a nyaralók már lestrandoltak minden tradíciót”

A kulturális javak áramlásának másik irányát, vagyis a balatoni nyaraló- és turistatömegnek a helyi hagyományhoz való viszonyát vizsgálva valójában arra kell rákérdeznünk, hogy melyek azok a körülmények és eszmék, amelyek a tájhoz – mint választott otthonhoz – önként kötődő egyének és csoportok balatoni identitását meghatározták.

A Balatont az elmúlt kétszáz évben több ízben is „felfedezték”, leszögezhetjük azonban, hogy „népének” és e nép kultúrájának felfedezése és közkinccsé tétele mindannyiszor elmaradt, s ezzel – Jankó babérijain üldögélve – maga a néprajztudomány is adós maradt.⁴⁵

A Balaton első felfedezésében (amely lényegében Füred felfedezését jelentette) a romantikus tájesszmény, a felvilágosodás népszemlélete és a reformkori hazafias elszántság találkozott. Füred a „legmagyarabb” hely volt a 19. században, ahol minden hazafinak kötelező volt megjelenni, és az ivókúrák, politikai viták mellett teljesíteni a már akkor kötelező programpontot: a tihanyi kirándulást. A Füredről nyíló panoráma és e tihanyi kirándulások következtében az első képek egyike, amely a Balatonról rögzült és népszerű lett, a Füredi-öböl képe volt, háttérben az apátság tornyaival, előtérben egy vitorlášhajóval. A Szerelmey-féle Balaton-albumban megjelentetett metszet hatalmas karriert futott be. Rákerült például a herendi porcelángyár „Balaton” kávékészletére; de ugyanezt a képet láthattuk viszont számtalan más szerepben az elmúlt 150 év során, és ugyanennek az „ösképnek” a teljesen inflálódott változata ma is a „matricás” emléktárgyak kedvelt motívuma. Ez a kép a tájat ábrázolja, emberek nélkül. Ám ez nem azt jelenti, hogy e korai felfedező ne venné észre a „népet”, hanem azt, hogy a tájat sokkal többre becsüli lakójánál. „*A legszebb, legvirítóbb tájakon nagy részint butaság és henyesség tanyáznak, s a végtelen pusztákon egy-két szürke lak csúfolni látszik inkább, mint ékesíteni a falut*” – írja Vörösmarty a maga tihanyi kirándulása (1838) tapasztalatait összegezve (ézi Vörös 1965:116). Ez a kritikus hangvétel nagyjából a 19–20. század fordulójáig többször is visszaköszönt a térségbe látogatók véleményében, amelynek jellegzetes fordulatai a finom borok elpocsékolásáról, az utak és lakóházak rettenetes állapotáról, illetve „*szennyos, rongyos, tudatlan és durva*” népről tudósítanak.⁴⁶

Vörösmarty tihanyi kirándulása azonban másra is rámutat, mégpedig a hagyomány kiárusításának legkorábbi balatoni példájára. A gyerekek a templom előtt a tóból összeszedegedett kagylókat és csigákat árultak, majd készségesen a Visszhang-dombhoz

kísérték az utasokat, és ott az apát vezényletére kiáltottak. Megint egy „óskép”, amely számtalan formában visszatér majd: a „visszhangot” a 20. században már egy-egy idős férfi üzemeltette, szócsóvel; a kecskeköröm fogytával pedig a gyerekek levendulát kezdtek árusítani, és megtanulták a „regét” is, több változatban. Először a Garay-féle mesét „árusítják”, majd haladva a korrallal a Lipták-regét is. Mindkettő a nem folklór-eredetű, tanított hagyomány kitűnő példája, amely mögött a füredi fürdőkultúra fejlesztésében anyagilag érdekelt apátság közreműködését sejthetjük.

A Balaton második felfedezése a déli vasút megépítésével (1861) kezdődik, és a korábban Füredet látogató dunántúli fő- és középnemesség, német és zsidó kereskedők, valamint értelmiség mellett főként a városi középpolgárság soraiból toborozza a Balaton szerelmeseit. Ők rakják le az új balatoni hagyomány alapjait, amely a szabadidő eltöltésének polgári programján, a sportoláson és a pihenésen alapszik. Az új hagyomány alapítói a későbbi nyaralótársadalomban az „ősfürdőző”, „ősvillatulajdonos” státuszt követelik magukénak: ők az arculatváltásban újjászülető Balaton új őslakosai. Ebben a hőskorszakban válik jellemző tóparti eseménnyé a horgászat, amelynek a közhiedellel ellentétben megvoltak a „népi” előzményei is, bár tény, hogy a korábbi zsákmányszerző funkcióról ekkor tevődik át a hangsúly a kikapcsolódásra. A sporthorgászat ugyan külföldi mintákat követ, mégis sokban épített és épít ma is halakkal és halászóhelyekkel kapcsolatos helyi tudásra. Ugyanez a „helyi tudás” azonban gyakorta neveltségessé válik a művelt nyaralóközönség szemében. Újsághírben figurázzák ki például a balatoni halászatot, *„akik nem eszik meg az angolnát, mert azt hiszik, hogy a kígyónak és a halnak a törvénytelen gyermeke”*.⁴⁷

A villatelepek és szállodák a századfordulón már épülőben voltak, ám a szobakiadás fentebb vázolt családias formája még jó ideig természetes és spontán módon szervezte az őslakók és az idegenek kapcsolatát. E kapcsolatokon keresztül vált például ismertté és keresetté az egyik jellegzetes balatoni halétel: a préháznál venyigeparázon sütött paprikás-lisztos garda. Ugyanakkor a keresett „helyi specifikumok” hamisítására is van már példa: a századfordulón egy siófoki vendéglőben „balatoni fogasként” orosz süllőt szolgáltak föl. Az 1880-as évektől szerveződő fürdőegyesületek több helyütt programjukba vették helyi múzeumok létesítését, ez azonban sehol sem valósult meg. Egyedül Siófokon sikerült később látogatható helyen bemutatni Lukács Károly halászati gyűjteményét, amelynek nagy sikere volt a fürdővendégek körében⁴⁸. A helyi történeti hagyománnyal való kapcsolatteremtés valós igényét jelezte az alsó-bélatelepi cölöpház-ásatás népszerűsége: a feltárás a *„nyaralóközönség százainak hatalmas érdeklődése”* mellett zajlott, sőt tekintélyes polgárok még fizettek is azért, hogy egy-egy kutatóárkot maguk jelölhessenek ki (Magyar 1985:16–17). Kellően izgalmas helyi hagyomány hiányában azonban az élelmes fürdővállalkozók már ekkor bátran teremtenek máshonnan ellesett látványosságokat: ilyen volt például a siófoki „ős Budavár” fesztivál (1897), amelyben – majom jelmezbe öltözve – a siófoki parasztleányok is felvonultak (Fazekasné–Krasznainé 1998:24).

Bár a fürdőkultúra korszakolásának irodalmában nem tekintik önálló szakasznak, a Balaton-ideológiák sorában mindenképpen önálló, sőt kiemelt helyet követel magának az 1920-1944 közötti időszak. Mint már utaltunk rá, az 1860-as évektől kezdődő folyamat – a balatoni terek birtokbavétele – ebben az időszakban is töretlenül folytatódik, sőt igazán erőteljessé Trianon után válik. A tömegessé váló balatoni telekvásárlá-

sokban új társadalmi igények öltenek testet: az arisztokrácia, a hazai felső tízezer által eleinte kényszerűségből, később „hazafiasságból” látogatott tóparton minden valami helyett áll. A tó az Adriát, Akarattya erdei sétánya a tengerpartot, Siófok Abbáziát, az utcanevek az elszakított országrészek városait (Siófok) vagy a megtépzott nemzeti öntudatot (Akarattya), a kilátó a nemzet új reménységét (Alsóörs) képviseli, a szőlőbeli hangulatos „pásztortüzeket” pedig a tó körül villódzó reménytűzek váltják fel. Bár a „magyar tenger” kifejezés – amely kerekeken guruló fürdőház, cserkészcsapat, hetilap és vendéglő nevében egyaránt visszaköszön – jóval korábbi eredetű, igazi értelmét mégis ebben a korszakban nyeri el. Az egyre jobban kiépülő Balaton „a magyar szent koronának legnagyobb kincse” lesz, amelyben „a magyar lélek tükröződik”, és amellyel a „a magas kormány ajándékozta meg a nemzetet” – hirdetik a korabeli sajtóból származó jellegzetes fordulatok. Az élet minden területét átható nemzetfilozófia, melyben a magyarság eszménye a kereszténység és a népiség gondolatával párosul, átértelmezi a balatoni nyaralóközönség hagyományhoz való viszonyát is. Felértékelődik minden, ami „népi” és „népies”, függetlenül attól, hogy a helyi tradícióban gyökerezik-e. A korábban kedvelt svájci és olaszországi „fürdőstílust” az építészetben a „magyaros” stílus váltja fel. Ebben a stílusban épülnek új vasútállomások, készül el az új siófoki községháza, valamint az új füredi posta (melynek alkalmazottai a jobb összhang érdekében dirndliben szolgálgják ki az ügyfeleket) és a több mint harminc új fürdőtelepi kápolna többsége is, amelyeket szinte kizárólag magyar szentek védelmébe ajánlanak. Ez utóbbiaknál a helyi tornácos parasztházak építészeti elemei éppúgy megjelennek (Káptalanfüred), mint az erdélyi fatemplomok stílusa (Almádi). A villák berendezésében is érezteti hatását a népies irányzat: a balatoni sajtóban népszerűsítik a magyar stílt, amelynek legalább „egy sarok” erejéig illik képviselve lennie. Az egy saroknyi bútortzat (például kalotaszegi stílusban festett népies tálalószekrény) valóban sok villában helyet kap. A telektulajdonosok egy része azonban ennél buzgóbban azonosul a korszellemmel, és valóságos néprajzi gyűjteményeket hoz létre, amelyek a magyar nyelvterület egészéről származó hímzéstöredékeket, kerámiát és bútort tartalmaznak, köztük elvétve helyi termékeket is.⁴⁹ A giccs-emléktárgyak elleni küzdelem jegyében 1937-ben Tihanyban a BIB megnyitja a Népművészeti Házat, ahol pásztorfaragásokat, balatonendrédi csipkét, buzsáki hímzést, göcseji szőtttest és sümegei tányérokat árusítanak. Ezt a kínálatot érdemes lenne részletesebben is elemezni, ám itt csupán röviden utalnék arra, hogy a földrajzi szempontból problematikus sümegei és göcseji kínálat mellett a buzsáki és endrédi tárgyak helyi népművészeti jellege is cáfolható. A horvátok lakta Buzsákon Széchenyi grófnő teremtette meg a hímzőipart 1902-ben, az endrédi csipke „feltalálása” viszont a helyi református lelkész nevéhez köthető, és 1908-tól készül (Varga 2001:280–285). Nagy fájdalom volt a Balatoni Szövetségnek, hogy e két utóbbihoz hasonló háziipart másutt a Balaton-parton nem tudott meghonosítani.⁵⁰ A hiteles és teremtett vagy importált hagyomány e kavalkádjában élnek virágkorukat azok a népies balatoni műdalok, amelyek egy korábbi (1895-ös) országos dalpályázat eredményeként születtek.⁵¹ Ismeretlenségben maradnak viszont a helyi népdalok, amelyek ekkor még jelentős számban éltek a helyi parasztság és a halászok „ajkán”, de legalábbis az emlékezetében. (Felgyűjtésükre majd csak az 1950-es évek elején került sor, bár kezdeményezője már alig-alig bízott a sikerben [Nyék 1982]:

„lehet, hogy hiába kapirgáltak ott, ahol a nyaralók már úgyszólván lestrandoltak minden tradíciót”.)

Miközben „a nép” termékei iránt fokozódik az érdeklődés,⁵² az egyes nyaralóhelyek, az ősi balatoni községek múltja, hagyományai valójában nem keltik fel a figyelmet. A helyek szellemét, hírét az szabja meg, hogy mely társadalmi réteg látogatja őket, s ott milyen fürdőintézmények működnek. Siófok például a fővárosi zsidó polgárság és értelmiség „mondain életének” fellegvára, Földvár az arisztokrácia üdülőközpontja, Almádi a fesztelenségéről („nem kell naponta háromszor átöltözni”), Kenese a székesfővárosi üdülőről híres, amely az üdülőépítés példaképe, Bélatelep pedig mintaszerű villatelepéről. Az egyes fürdőegyesületek és fürdőbérlok látszólag vetekednek a vendégekért, és abban is egyetértenek, hogy a „szegényebb rétegek nyaralási igényeitől” sem kell megijedni, ám őket mégis inkább a Velencei-tavon látnák szívesen.⁵³ A Balaton-part társadalmi rétegek szerinti fölosztásának kérdése a zsidótörvények életbe léptetésével válik igazán élessé. Az antiszemitizmus megnyilvánulásaival már a reformkorban és a későbbi évtizedekben is találkozunk a Balatonon,⁵⁴ a „zsidófürdő” kifejezés azonban pejoratív értelemben csak 1938-ban kap polgárjogot. (A „Zsidófok” név korábban korántsem nem bántó éllel volt használatban, sőt az sem lenne meglepő, ha kiderülne, hogy maguk a Siófokot látogató bohém művészek és újságírók találták volna ki.) A fokozódó antiszemita hangulatban békülékeny felhívásnak szánta vezércikkét a Balaton-kultusz egyik legismertebb képviselője, Iklódy-Szabó János, ám azok minden kétséget kizáróan felfedik, ki tulajdonának gondolta a „magyar tengert” a keresztény középosztály: „keresztény elemeknek sem áll érdekében, hogy elriassza a hazai zsidóságot a Balaton partjáról, akik az ott nyaralóknak igen jelentékeny részét alkotják. Már Eötvös Károly megkülönböztetést tesz a nyaralók társadalmi és fajbéli származása tekintetében, mondván: Siófok zsidófürdő, Földvár főrendi fürdő, Badacsony nemesi fürdő... Máig vannak jellegzetes zsidófürdők, és vannak olyanok, ahol a keresztény társadalom nyaral túlnyomórésztben... A zsidók nyaraljanak a Balatonon ott, ahol eddig is nyaraltak és ahol őket, mint a múltban, remélhetőleg a jövőben is szívesen látják...”⁵⁵

A társadalmi és faji alapon generált feszültségeket a szocializmus időszakának Balaton-konceptiója igyekezett levezetni, de legalábbis elfedni. A „szociális” és „népegészségügyi”, később népgazdasági céloknak megfelelően átfogalmazott tóparton ezekben az évtizedekben teljesedett ki a hagyomány és a hagyományhoz való viszony válsága. A „balatoni kultúra és hagyomány tanítására” alapított „Balatoni Táj” népfőiskolát (1946–1949, Siófok) néhány sikeres év után feloszlatták (ákonyi 1989:579 és Fazekasné–Krasznainé 1998:94). Bár e korszak fontos lépése volt néhány szabadtéri múzeum szakszerű kiépítése, a programszervezésben és az emléktárgykínálatban mégis a folklorizmus sematikus jegyei uralkodtak – nem előzmény nélkül. A hely(ek) szelleme továbbra sem vált uralkodóvá az idegenforgalmi propagandában: a színvonalas Panoráma útikönyvsorozat például Balatonföldvárt kiáltja ki „a legbalatonibb üdülőhelynek”, amelyet a beutalt dolgozó nép teljesen a magáénak érezhetett (azaz itt az összes villaépületet államosították), míg másutt a „társadalmi rétegződés bizonyos korlátokat teremt” (Pethő 1958:17).

A hagyománykeresés és hagyományteremtés új korszaka a rendszerváltással indult. Fontos eleme a helytörténetírás divatja, amely a balatoni községeket és városokat sem kerüli el. Változó színvonalú eredményei segíthetnek visszatanulni az elfelejtett tör-

téneteket, ha nem is az „őslakosság” és az „ősvillatulajdonosok” fogyatkozó utódainak, de azoknak, akik a helyükbe lépnek és házaikba költöznek.

Az elmúlt évek új lendületet adtak a Balatonon mára már hagyományosnak mondható „népmozgalmi” eseményeknek, új társadalmi rétegek, idegen állampolgárok megjelenésének. A nagyobb társadalmi mobilitás persze közvetlenül mindig is a tó idegenforgalmával volt összefüggésben, közvetetten azonban a Balaton „menedékhely” szerepével is magyarázható. Ez az utolsó elem az e helyütt sorra vett Balaton-szerepek sorában, amely egy gondolat erejéig a *zsidófürdők és keresztény fürdők* világába vezet vissza.

Iklódy antiszemitizmusra reagáló újságcikke idején a békés nyaralás napjai már meg voltak számlálva, ám a Balaton 1944. márciusa után is fontos hely maradt a hazai zsidóság számára: nyaralóiban és szállodáiban sokan vészelték át az üldözés hónapjait. Más okokból menekülők százait is befogadták ekkor a villatelepek, akik közül sokan állandó lakosok lettek a háború után. A Balaton-part „menedékhely” funkciója nem ekkor mutatkozott be először, de nem is utoljára. 1919-ben a „burzsoázia” egyik búvóhelye Füred volt, Trianon után pedig az elszakadt országrészek értelmisége választotta előszeretettel új lakóhelyéül a Balaton-partot. A személyi kultusz éveiben a fővárosban nem szívesen látott személyek kerestek itt munkát, majd telepedtek le végleg, mint ahogyan a somogyi, zalai és veszprémi kulákság is nagy számban választotta menedékhelyül a tópartot. Előfordult az is, hogy a gyermeküket itt kereszteltették meg azok a nyaralók, akik állandó lakhelyükön ezt nem szívesen tették volna. Extrém esetekben „*lesüllyedt egzisztenciák*” is itt húzták meg magukat (például a Budapestről kitiltott frankhamisító grafikusművész Tihanyban), és egy-egy példa bizonyítja, hogy 1989 után a volt belügyi állomány tagjai is szívesen vettek itt házat, vagy költöztek le a nyaralójukba „*állandóra*”.

A Balaton-part befogadó hely: a társadalmi nyilvánosság éppúgy része hagyományainak mint a világ elől való elrejtőzés. Számos kiváló adottsággal rendelkezik, amely új identitások építésének táptalaja, újabb és újabb „térfoglalások” hívószava. Nagy kérdés, hogy e másfél évszázadnyi befogadó folyamatban milyen sorsa jutott az őslakosság (maradékainak) identitása.

JEGYZETEK

1. E tanulmány első változata a Balaton Kiemelt Üdülőkörzet Hosszú Távú Fejlesztési Konceptiója helyzetelemzéséhez készült a Balatoni Integrációs és Fejlesztési Ügynökség Nonprofit KFT megrendelésére.
2. Az adatgyűjtés a VEAB Néprajzi Munkabizottsága kutatócsoportjában végzett kutatás (Balaton az ezredfordulón - Jankó János nyomában) keretében folyik, az OTKA T048831 pályázat támogatásával. Ahol az adatok forrását külön nem jelöltük, úgy azok saját gyűjtésből származnak.
3. Sebestyén Gyulára (1864–1946), az európai híró folkloristára és irodalomtörténészre utalunk, aki 1901-ben vásárolt egy 18. századi öreg pincét Kővágóórsón, majd 1908-ra építette fel saját villáját Balatonszepezden, ahol 1919 után mint állandó lakos élt. A baloldali szerepvállalása miatt a közéletből és a tudományos életből is kiszorult tudós kedvelt időtöltése a – helyiek

- visszaemlékezése szerint – a horgászat volt, amelyet előszeretettel végzett kopottas fürdőköpenyében. Lásd P. Miklós 2002:18.
4. Részletesebben lásd Schleicher 2003.
 5. A mű egyes megállapításait azóta többször megkérdőjelezte, cáfolta vagy jelentősen árnyalta a néprajztudomány. Ennek ellenére módszertana, és tárgyszerűen összefoglalt, ma már más forrásból nem beszerezhető megfigyelései máig értékes monográfiává avatták ezt a munkát.
 6. A *Balaton tudományos tanulmányozásának eredményei* sorozatcímét viselő nagyszabású vállalkozás kiadója a Magyar Földrajzi Társaság Balaton Bizottsága volt. Az eredeti tervek a Balaton fizikai földrajzának és biológiájának kutatását célozták meg. Már a második esztendőben felmerült azonban az az igény, hogy „a tó partjain élő magyar nép életviszonyai is belevonassanak a kutatás keretébe” (Jankó 1902. III). Ennek megfelelően kérte fel a bizottság elnöke, Lóczy Lajos a néprajzi kutatásra dr. Jankó János múzeumigazgatót, aki eredeti hivatását tekintve maga is földrajztudós volt.
 7. A terjedelmes monográfia 90 százalékát a tárgyi néprajzi fejezetek teszik ki, s mindössze egy rövid összefoglalóban esik szó az emberélet fordulójának szokásairól, illetve a babonákról. Jankó ennél terjedelmesebb folklór anyagot is rögzített a térségben, ennek feldolgozására azonban nem érezte hivatottnak magát. Kéziratainak ez a része ismeretlen helyen lappang.
 8. Például Csoma 1983, Knézy 1978. stb. Domanovszky György nyíltan szembehelyezkedik Jankó állításával, a „népi műveltség egységét” hangoztatva (Domanovszky 1943:16).
 9. Lackovits Emőke a vöröserényi református lakosság házassági kapcsolatait vizsgálva állapította meg, hogy e kapcsolatrendszerben csupán egyetlen déli parti település (Siófok) fordul elő, az viszont meglehetősen gyakran (Lackovits 1995:320).
 10. „... a halászat már fél évszázada nem jelent problémát... Egész tudományunk legalaposabban kidolgozott fejezete a balatoni halászat” – írta a térség kutatója, Vajkai Aurél, aki ezzel a kijelentésével természetesen nem ösztönzött újabb halászati adatok feltárására. Vajkai 1978:314. A halászat jelentőségét gyakran azzal az érveléssel kibővítették a szerzők, hogy az csupán falvanként néhány szegény embert érintett.
 11. „Jankó szerint a múltban a hal fontos tápláléka volt a balatoni embernek, bár erre pozitív adatunk nincsen.” (Vajkai 1978:320.)
 12. Cholnoky Jenő jellemezte így az általa igencsak rosszállással szemlélt tihanyi életformát (Vajkai 1964:33).
 13. A tihanyi halászcéhgyűlésen látott táncot Herman Ottó írta le (Herman 1887–1888).
 14. A halásztattal kapcsolatos folklórnak és dalkincsnek *Halászfértál'* címen külön fejezetet szentelt Balatoni dalok című gyűjteményes kiadványában Nyék Sándor (1982:67–87).
 15. Herman Ottó a füredi halászok szakszókincsét jegyezte le, amely a következő testrészekre tartalmazott megnevezéseket: *fej, száj, bajusz, hét, has, farok, kormány, sörény, csákány, kormány-sörény (seggi vezető), hónaljszárny, viszája, kopétyó (kopoltyú), halháj, köldök, szem, szemebogara*. Herman 1887–1888:225.
 16. Alsóörs község Zala megyéhez intézett elszakadási kérelmében (1837) szerepel ez az indoklás. (A kérelem szövegét egyébként a szentantalfaiaktól vették át az alsóörsiek). Lásd Jablonkay 2002:82.
 17. Miután az északi parton a vasúti közlekedés majdnem ötven évvel előbb indult meg, mint a déli parton, gyakorlattá vált, hogy valamely vasúti megállóhelyig fakutyával jutottak el a Budapestre igyekvők.
 18. Így jártak a tihanyi gyerekek a füredi polgári iskolába, a balatonfőkajári férfiak pedig a füzfői Lőporgyárba (Entz 2003:47).
 19. A 20. századra a térség legjelentősebb vására a füredi volt. A felvásárlók elsősorban a Balaton-felvidék gyümölcsét, manduláját és borát kötötték le még télen vagy tavasszal.

20. Például a boglári Jankovich grófok, akik először szőlőket szereztek Révfülöpön (Kővágóörsön), később építették ki a Bakony és a Balaton-felvidék gabonaellátásában nagy szerepet játszó gabonaraktárát.
21. A megjegyzést gyermekkorában hallotta Entz Béla 2003.
22. A fonyódi vasúti őr morfondírozott így a hagyomány szerint a villaépítések értelmén.
23. Szekrényessyről részletesebben Katona 2005:2.
24. A fürdőegyesületeknek ez a panasza a sajtóban is gyakorta hangot kapott. Vö.: Sziklay 1940: 127.
25. Cholnoky Jenő tapasztalta ezeket a visszásságokat Füred térségében (Németh 2004:58, 60).
26. Részletesebben lásd Tóth 1989:147-151.
27. Akarattyan például, ahol az omlásveszély miatt kevés a beépíthető terület, s így minden tenyérnyi föld aranyat ér, komolyan fölmerült a zsidótemető felparcellázásának terve. A „Kié a Balaton?” kérdés igazán élesen csak az 1960-as években vetődött fel, amikor a déli part beépítettsége elérte a 70 százalékot. Az 1970-es években az addig feltöltéssel nyert 100 km² feltöltés sikerén felbuzdulva kormányzati szinten mintegy 800 hektár további feltöltését tervezték a Balatonon! Vö.: Marosi-Szilárd 1975:471.
28. A vörösberényi fiatalok az almádi sétányra, a csopakiak és arácsiak a füredire jártak le „korzózni” vasárnap délutánonként a korábbi főutcai sétálás helyett.
29. A helyiek gyakran azért hagynak fel a horgászással, vagy lépnek be másik horgászegyesületbe, mert a „hétvégi horgászok” rendszeresen elfoglalják hosszú ideje etetett helyeiket.
30. Különösen „jó” helyek találhatóak a szép fekvésű paloznaki temetőben, ahol volt bencésdiák-nyaralók temetkeznek előszeretettel, tekintettel a Tihanyi Apátságra való jó kilátással. A hamvaknak a nyaraló kertjében való szétszórására főleg az utóbbi tíz évben van példa, mint ahogyan a hajóról való vízbeszórásos temetkezés is a rendszerváltás utáni időszak terméke. A káptalanfüredi templom urnás helyein nyaralók és helyi lakosok osztoznak szinte egyenlő arányban, míg a balatonalmádi Szent Imre-templomban már Balatonon letelepedni kívánó német állampolgárok is vásároltak urnahelyet. A fürdőhelyi identitásra jó példa a Balaton-kultusz egyik jeles képviselőjének, Szaplóczay Manó kaposvári tisztiorvosnak a sírja, amely a Fonyód feletti erdőben található.
31. A „balatoni parlament” a „balatoni lélek egységéért” küzdő társadalmi szervezetek képviselőiből állt. A sajtó az 1920–1930-as években több ízben adott hírt tevékenységéről (vö.: Sziklay 1940).
32. Keszthelyen szerkesztették a Balatoni Kurírt 1939-ig, és a szövetség hathatós támogatásával itt jött létre a Balatoni Múzeum. A három „főváros” közül végül Keszthely volt az, amelyik a rendszerváltás után leggyorsabban lecsapott a címre. (A keszthelyi Vállalkozói Klub egyik első akciója volt a „Keszthely a Balaton fővárosa” tábla felállítása. Lásd Csíte – Horváth – Kovács 2002:170.)
33. Paloznak 1925-ben ki is lépett a Balatoni Szövetségből!
34. A Magyar Királyi Balatoni Intéző Bizottság adta ki a „balatoni gazdáknak” szóló útmutatót. Lásd Sági 2003.
35. Igen jó példa erre, hogy esős, viharos időben a háziak egyszerűen nem engedték lemenni a vendégeket a parti kisvendéglőbe (ahol rendszeresen étkeztek) hanem meghívták őket ebédre.
36. Erre főként a déli partról vannak adataink, ahol a szobakiadás néhány évtizeddel előbb kezdődött, mint az északi parton. Vö.: Kósa 1999:49.
37. A Balatonba futó patakok vizét gödrökben felmelegítették, ezzel öntözték a sziklás altalajú konyhakerteket, amelyben előbb szüreteltek primőröket, mint Kecskeméten! Balatoni Kurir 1937. 4:4.
38. A déli parton például az 1930-as években nem csökkent a szántók területe, és nem nőtt a kerteké!

39. Csopakon például. Lásd Lackovits 1997:515.
40. Érseki Levéltár Hitéleti jelentések Balatonalmádi, Balatonkenese, Tihany (1938), illetve Kósa (1999:173), Fabinyi (1990:30).
41. Részletesebben lásd Schleicher 2007.
42. A Monarchia-beli fürdőhelyek kutatása során a Balatonon kívül nem találkozott ezzel a jelenséggel Kósa László. Feltételezése szerint talán azért, mert más fürdőhelyeken nem volt rájuk szükség, hiszen a helyi lakosság maga volt érdekelt a fürdőélet intézményeinek fenntartásában (Kósa 1999:3).
43. A parkosítás és a szemétkosarak felszerelése mellett ez is a „partszépítés” része volt. Lásd Kanyar 1978:165.
44. A korabeli sajtóban visszatérő fordulat volt, hogy a fürdőélet fejlesztése nem valósítható meg az őslakosság közreműködése nélkül, ugyanakkor őket is „fel fogja emelni”.
45. A Veszprém Megyei Levéltár településmonográfia-sorozatában megjelent Csopak és Balatonfüred kötetek néprajzi tanulmányain dolgozó Lackovits Emőke például meglepetten vette tudomásul, hogy „*ebben a nyaralók által korán felfedezett és polgárosult faluban többnyire megbízható és gazdag adatok voltak feltárhatók [...] a hagyományos népelet jellemzőiből*” (Lackovits 1997:461).
46. Cholnoky Jenő véleménye. Idézi Németh 2004.
47. Lásd Balatoni Társas és Közművelődési Közlöny 1983. július 2.
48. Lukács Károly (1882–1954) középiskolai tanár, természettudós és etnográfus 1920-tól a Balatoni Halászati Vállalat titkára, majd elnöke volt. Tervei között 1934-től szerepelt egy halászati múzeum alapítása, amelynek érdekében alapos tárggyűjtésbe kezdett. E munka eredménye – mint a Halászati Rt. „szakgyűjteménye” – már a 2. világháború előtt látogatható volt, a méltó bemutatásra tett kísérletek azonban csak 1946-tól erősödtek fel. Egy rövid ideig egy siófoki viláiban is látogatható volt a gyűjtemény, amely az 1952-ben alapított siófoki múzeum alapjául szolgált (Reöthy 1973).
49. Ezek egy része a villák államosításkor vagy később, egy szerencsésebb alkalommal közgyűjteménybe került, nagyobb része feltehetően máig magánkézben van. Részletesebben lásd Szojka 2001, Schleicher 2003.
50. A veszprémi múzeumnak kiküldött kérdőíven a múzeum munkatársai egyetlen „népművészt” tudtak megnevezni: Illikmann Józsefet, az utolsó veszprémi csutorást, aki a füredi népművészeti héten is tartott bemutatót. Népművészeti kérdőív 1936. Laczkó Dezső Múzeum Múzeumtörténeti Adattár 71/4992.
51. Például Pósa Lajos–Dankó István: Elrabolta a galambomat a Balaton tőlem; Pete Lajos: A Balaton tükre felett. Igen népszerűek a fonyódi villatulajdonos Huszka József operett-dalai is vagy a balatoni ihletésű Kék tó, tiszta tó dalbetét Kacsoh Pongrác János-vitézéből (Kanyar 1985:198).
52. Jó példa az 1925-ben, Mayer János földművelésügyi miniszter tiszteletére megrendezett jégi halászat bemutató, mely alkalmat adott „az ősi finnugor vér” megmutatkozására (Fazekasné-Krasznainé 1998:64), vagy a helyi társadalmi események néptánc-bemutatóval való fűszerezése.
53. Dr. József Ferenc királyi hercegnek, a Balatoni Szövetség elnökének nyilatkozata 1939-ben (Sziklay 1940:276, 285).
54. Füreden, ahol a toleráns bencés fürdőigazgatók kóser étterem és borház működését is támogatták, időről időre felerősödtek a hangok, amelyek kifogásolták, hogy a fürdőhasználatban közösködni kell a „héber atyfiakkal”. Különösen éles hangú volt Landerer Alajos és Heckenast Gusztáv által is aláírt vendégkönyvi bejegyzés e tárgyban (Sólymos 2003:148). A fővárosi zsidók nyaralási kedvére alapozott siófoki fürdőélet is tartogatott azonban e témában meglepetéseket: 1907-ben kirekesztő hangvételű hirdetőtáblán volt olvasható például a „Keresztényeknek kiadó lakások” hirdetmény. Fazekasné-Krasznainé (1998:48) Balatongyörökön az 1930-as években

egy férfi (valószínűleg maga is nyaraló, de ezt az emlékezet nem őrizte meg pontosan) csokoládé osztogatásával vette rá a falusi gyerekeket, hogy a vonat érkezésekor „Zsidó és pormentes övezet” felkiáltással akadályozzák meg, hogy nyaralni szándékozó zsidó családoknak kedve legyen leszállni a győri állomáson.

55. Lásd Balatoni Kurír 1938. december 21.

IRODALOM

BALLA GABRIELLA

2003 Herend. A Herendi Porcelánmanufaktúra története. Herend.

BORSOS BALÁZS

2003 A magyar nyelvterület kulturális régióinak számítógépes meghatározása a Magyar Néprajzi Atlasz térképei alapján. (Előzetes eredmények). Népi Kultúra–Népi Társadalom 21:31–61.

CSITE ANDRÁS – HORVÁTH GERGELY KRISZTIÁN – KOVÁCS ERNŐ

2002 A vállalkozói politikai „áttörés” előzményei, lefolyása és következményei. Turizmus és vállalkozók Keszthelyen. In Hatalom és társadalmi változás. A poszt szocializmus vége. Szociológiai tanulmányok. Kovách Imre, szerk. Budapest.

CSOMA ZSIGMOND

1983 A hagyományos borértékesítési rendszer és felbomlása a Káli-medencében (19–20. sz.). Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei 16:331–341.

DOMANOVSKY GYÖRGY, SZERK.

1943 A Balatonkörnyék népművészete. Magyar Királyi Balatoni Intézőbizottság.

ENTZ BÉLA

2003 „Tihany mereng”. Gyermek voltam Tihanyban. Tihany.

EÖTVÖS KÁROLY

1982 Balatoni utazás II. Budapest.

FABINYI TAMÁS

1990 „...hogy néki szent házat építs...” Józsa Márton és a siófoki templom. Budapest.

FAZEKASNÉ MULESZA OLGA – KRASZNAINÉ SZABÓ KATALIN, SZERK.

1998 Siófok Fürdő 100 éve a várossá avatásig. Siófok: Városi Könyvtár.

HERMAN OTTÓ

1887–1888 A magyar halászat könyve I–II. Budapest.

JABLONKAY GÉZA

2002 Alsóörsi krónika. Zürich.

JANKÓ JÁNOS

1902 A Balatonmelléki lakosság néprajza. Budapest.

KANYAR JÓZSEF

- 1978 A dél-balatoni fürdő kultúra kialakulásának történeti korszakai. Somogy megye múltjából. 139–189.
- 1985 Fonyód fürdő kultúrájának történeti korszakai. *In* Fonyód története. Kanyar József, szerk. 167–210. Fonyód.

KATONA CSABA

- 2005 Schlachta Eteleka soproni úrileány balatonfüredi nyara 1841-ben *Füredi História* 5(2):2–3.

KNÉZY JUDIT

- 1978 A somogyi Balaton-mellék táji egységének problémája. *Studium Histora Simighiense* I: 195–200.
- 1993 Jankó János kutatásai a Balaton mellékén és a déli part táji-történeti csoportjai. *Ethnographia* 104(2):309–329.

KÓSA LÁSZLÓ

- 1991 Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920) *Néprajz egyetemi hallgatóknak* 12. Debrecen.
- 1999 Fürdőélet a Monarchiában. Budapest.

LACKOVITS EMŐKE

- 1995 Vörösberény református lakosságának kapcsolatrendszere. Házassági kapcsolatok. *In* Balatonalmádi és Vörösberény története. Kredics László – Lichtneckert András, szerk. Balatonalmádi.
- 1997 Népelet, néphagyományok, népi műveltség. *In* Csupak története. Lichtnekert András, szerk. 461–569. Veszprém.

LUKÁCS KÁROLY

- 1931 A Balaton. Budapest.
- 1940 Balatoni halászat két évszázad távlatában *Ethnographia* 50(4):367–369.
- 1951 Tiszai hatás a balatoni halászatban. *Ethnographia* 62(1):83–112.

MAGYAR KÁLMÁN

- 1985 Az utolsó nagy magyar polihisztor, Fonyód régésze (Bacsák György 1870–1970). *In* Fonyód története. Kanyar József, szerk. 5–25. Fonyód.

MALONYAY DEZSŐ

- 1911 A magyar nép művészete. III. kötet. A Balatonvidéki magyar pásztornép művészete. Budapest.

MAROSI SÁNDOR – SZILÁRD JENŐ

- 1975 Balaton menti táj típusok ökológiai jellemzése és értékelése. *Földrajzi Értesítő* 24(4):439–477.

MATYIKÓNÉ NAGY ÉVA

- 1989 Siófok iskolatörténete *In* Siófok. Várostarténeti tanulmányok. Kanyar József, szerk. 643–713. Siófok.

W. NAGY ÁGNES

1997 A pannonhalmi Szent Benedek-rend reformkori étkezési szokásaiból – egy bencés szerzetes feljegyzései alapján. *In* A táplálkozáskultúra változatai a 18.20. században. Romsics Imre – Kisbán Eszter, szerk. 43–58. Kalocsa.

P. MIKLÓS TAMÁS

2004 Sebestyén Gyula és a Balaton. *Villa Filippi* 8(1–2):17–20.

2002 Balatoni fürdőegyesületek: a nyaralói együvé tartozás ápolói *Villa Filippi* 8(1–2):52–54.

NÉMETH ÁKOSNÉ, SZERK.

2004 A mindig szép Balaton Válogatás Cholnoky Jenő írásaiból. Balatonfüred–Veszprém.

NÉMETH ÁKOSNÉ

2005 Karsai Vidor színész füredi élményei az 1860-as években. *Füredi História* 5(2):4–7.

NYÉK SÁNDOR, SZERK.

1982 Balatoni népdalok. Veszprém: Veszprém Megyei Tanács V. B. Művelődésügyi Osztálya.

PETHŐ TIBOR

1958 Balatonföldvár és környéke. Budapest: Panoráma útikönyvsorozat.

REÖTHY FERENC

1973 Lukács Károly. Életrajz és bibliográfia. Somogyi bibliográfiák 4. Kaposvár.

1988 Fejezetek a dél-balatoni borvidék XVIII–XX. századi történetéből. Somogy megye múltjából 1:145–187.

1989 A Balaton halászata. *In* Siófok. Várostarténeti tanulmányok. Kanyar József, szerk. 247–303. Siófok.

SÁGI ERNŐ MIKLÓS

2003 A falusi vendéglátás mestersége. *In* A falusi turizmus hagyományai. Kovács Dezső, szerk. 31–39. Budapest.

SÁGI KÁROLY – ZÁKONYI FERENC

1989 Siófok hajózásának története *In* Siófok. Várostarténeti tanulmányok. Kanyar József, szerk. Siófok.

SCHLEICHER VERA

2003 Balatoni emlékeink. A veszprémi Laczkó Dezső Múzeum Néprajzi Gyűjteményének balatoni mőtárgyai. Veszprém Megyei Múzeumi Közlemények. 215–241.

2007 Nyaraló hívek, hívő nyaralók. Fürdőtelepi templomok és kápolnák a Balaton-parton. *In* Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7(2). S. Lackovits Emőke – Szőcsné Gazda Enikő, szerk. 405–418. Sepsiszentgyörgy–Veszprém.

SÓLYMOS SZILVESZTER

2003 OSB: Balatonfüred-fürdő bencés kézben (1743–1949). Tihany.

SZIKLAY JÁNOS, SZERK.

1940 A Magyar Tenger Iklódy Szabó János megvilágításában. Beszédek, cselekedetek, írások. Budapest.

SZILÁGYI MIKLÓS

1977 A szárított hal. (Halkonzerválási módok a magyar halászsok gyakorlatában. A szekszárdi Béri Balogh Ádám Múzeum Évkönyve 1975–1976:137–170.

SZOJKA EMESE

2001 „Parasztebédló” – népies enteriőr a 19-20. század fordulójáról. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Kamarakiállítások, 4./

TÓTH PÉTER

1989 Siófok és Kiliti a XVIII. században és a XIX. század első felében. *In* Siófok. Várostörténeti tanulmányok. Kanyar József, szerk. 145–193. Siófok.

VAJKAI AURÉL

1964 Balatonmellék. Budapest.

1978 Néprajzkutatás Veszprém megyében. Veszprém Megyei Múzeumi Közlemények 13:305–329.

VARGA MARIANNA

2001 Hímzések-csipkék régen és ma. *In* Somogy megye népművészete. Kapitány Orsolya – Imrő Judit, szerk. 249–288. Kaposvár.

VISKI KÁROLY

1932 Tihany őshalászata. Néprajzi Értesítő 24:37–54.

VÖRÖS KÁROLY

1965 Fürdő és vendégei 1838 egy nyári hetében. Veszprém Megyei Múzeumi Közlemények 3:113–123.

ZÁKONYI FERENC

1989 Siófok újkori története – különös tekintettel a fürdővárossá váló fejlődés első esztendeire (1945–1951). *In* Siófok. Várostörténeti tanulmányok. Kanyar József, szerk. 547–605. Siófok.

VERA SCHLEICHER

Spaces, images and ideas. Changes in the traditional culture and the relation to tradition in the Balaton region

Taking into account the results of scientific, literary, and biographical material of the last one hundred years it would be inadequate to speak about one single face of the lake Balaton or its traditional and intact folk culture. In the last 140 years, two totally different cultures have been meeting and living together around the lake, forming the landscape, the buildings and the inhabitants' mentality as well. With this in mind, this paper aims to interpret the Balaton region's traditions organized around these cultural streams.

Szabadsíelők.

Beszámoló egy posztmodern sport körül szerveződött közösségről

A szabadsíelés egyike az új alternatív szabadidősportoknak, amelyeknek Magyarországon is folyamatosan növekszik a népszerűsége. Ebben a tanulmányban kirándulást teszünk a magyar szabadsíelők világába, melynek során megpróbáljuk meghatározni a sportolás legfontosabb körülményeit és a sport legfőbb vonzástényezőit. Megvizsgáljuk, milyen kapcsolat fűzi az új sportot a hagyományos síeléshez. Megnézzük, hogyan épül fel a szabadsíelők közössége, mi jellemzi a tagok társadalmi háttérét, értékrendjét és viselkedését, majd áttekintjük, hogy mely eszközök segítségével fejezik ki az identitásukat, amely a polgári értékekkel szembeni ellenállásban gyökerezik.

A síelésről röviden

Ha a mai modern társadalmakban síelésről beszélünk, mindenki automatikusan a sípályákon történő sportolásra gondol. Pedig a sport lényegét tekintve nem feltétlenül kötődik a kezelt pályákhoz vagy a síliftekhez. A síelés eredeti formájában független volt a modern síüdülőhelyek jól kiépített felszereléseitől. Az első síelők nagy, hófedte síkságokon csúsztak, és természetesen dombokról siklottak le sítalpaikon. Részint ezt a szemléletet (vagyis a természetközelséget és a mesterséges elemek elutasítását) viszi tovább a szabadsíelés mai gyakorlata.

A szabadsíelésen (angol elnevezéssel *freeride* síelés) a mesterséges sípályákon kívüli lesiklást értjük. Ha a „*freeride*” kifejezést tágabb értelemben használjuk, az alkalmazott eszköztől is elvonatkoztathatunk, vagyis ebben az értelemben mindegy, hogy a sportolás eszköze sí, hódeszka vagy valamilyen egyéb sportfelszerelés. Tekintve, hogy a síelés kialakulásakor még nem léteztek mesterséges pályák, könnyen belátható, hogy a szabadsíelés a síelés legősibb formája. Csak a modern kor vívmánya, hogy a sísport összeforrt a kiépített sípályák világával. A modern síelés közel egy évszázados története, a sport egyre szervezettebb, intézményesített világa, illetve a túlzásúfolt sípályák azonban újra kitermelték azt az irányzatot, amelynek képviselői a pályákon túli terepre tekintenek. A szabadsíelés a múlt század második felében, a fejlett országok társadalmának szélesebb rétegeiben jellemzően az 1980-as évektől kezdett újra divatba jönni. Elmondhatjuk, hogy a síelésnek ez a sajátos irányzata a legutóbbi évtizedekben új reneszánszát éli a fejlett világ országaiban.

Közismert tény, hogy a síelés az egyik legrégebbi sport, kezdetleges formáit is beleértve csaknem egyidős az emberiséggel. Bizonyos kultúrákban több ezer éves múltra tekint vissza. Találtak olyan barlangrajzokat, amelyek körülbelül négyezer évesek (Rødøy-sziget, Norvégia), és sítalpakon közlekedő vadászokat ábrázolnak (Kemmler 2009).

A síelést az utóbbi időben kifejlődött téli szabadidősportokkal, például a hódeszkázással ellentétben a hófedte terepen történő mozgás és szállítás szükségessége hívta életre (Heino 2000), hiszen bizonyos éghajlati övekben sítalpak híján a mozgás szinte egyáltalán nem lehetséges az év nagy részében vagy akár egészében. Kezdetben egyáltalán nem mint sportról, hanem mint a túléléshez szükséges racionális közlekedési eszközzel/módszerről beszélhetünk róla. Kezdeti formáiban nem is a hegyekhez, hanem a kiterjedt északi síkságokhoz kapcsolódott.

A hegyvidéki síelés (vagy alpesi sízés) a 19. században jelent meg először, amikor az első hegymászók kezdték az alpesi csúcsokat meghódítani. A meghódított csúcsokról történő lejutáshoz az északi sízés ihletésére gyakran sítalpakat használtak. A sí ebben az időszakban az alpinisták szűk rétegének „sportja” volt (Outdoor magazin, 2008. február). Döntő körülmény, hogy a sí közlekedési eszközből szépen lassan sporteszközzé fejlődött. Már a 20. század legelején megkezdődött a sísport terjedése. A század első felében megkezdtek az alpesi sípályák kiépítését (az első pályát 1904-ben Albertsben építették meg), amelyek megnyitották az utat a sport népszerűsítése előtt. A síelés a széles néprétegek sportjaként és szórakozásaként az alpesi országokban az 1950-es évektől kezdett egyre nagyobb körben elterjedni. A sísport terepe a sípálya volt. A pályák kialakítása, a pályákon alkalmazott felszerelések és technikai újítások mind a kényelmes, biztonságos síelést szolgálták. Ez a két szempont tette lehetővé a sport gyors fejlődését és népszerűsítését. A kezelt sípályák használatához nem volt szükség olyan szintű sítudásra, mint a szabadsíelés esetében, amely megköveteli, hogy az egyén szabadideje tetemes részét a sportolásra áldozza. Ez a körülmény is hozzájárult ahhoz, hogy a sísport népszerűsége tovább növekedjen, és a síelés lényegét tekintve teljes mértékben összeforrjon a mesterséges terepen, ellenőrzött körülmények között folytatott sportolással.

Síelés, extrém síelés, hódeszkázás és „freeride”

Az utóbbi száz év vívmánya, hogy a síelés közlekedési eszközből sporttá és szórakozássá fejlődött. Mindeközben technikai értelemben is nagyon sokat változott. A század derekán indult el az a folyamat, melynek során megkezdtek a sport fizikai határainak kiszélesítését. A fejlődést az a szándék inspirálta, hogy igyekeztek a síelés gyakorlatát egyre különlegesebb terepeken meghonosítani. Néhány megszállott sportoló mind meredekebb hegyoldalak besíelésére vállalkozott. Az új irányzatot, amely a síelés fizikai határait kereste, az 1970-es évektől kezdve „extrém síelésnek” nevezték.

Az extrém síelés egyik korai úttörője a svájci Sylvian Saudan volt, aki 1967-ben illetve 1968-ban több meredek kuloárban is lesíelt a francia Alpokban. Saudan volt az, aki elsőként síelt le 55 fokot meghaladó meredekségű lejtőkön, amit korábban gyakorlatilag elképzelhetetlennek tartottak. Kimagasló teljesítményével egyszeriben olyan falakat döntött le, amelyek útját állták a sport szemléletbeli fejlődésének. Kiderült, hogy a meredek, sziklás hegycsúcsok nem jelentenek leküzdhetetlen akadályt a sport előtt. A hegy sítalpakon is meghódítható. Az alpesi régió lett a színtere annak a folyamatos fejlődésnek, amely a síelés technikájában a század második felében meg-

kezdődött. Saudan, Cachat-Rosset, Vallençant és társaik mind magasabbra helyezték a mércét: egyre nagyobb hegycsúcsokat és egyre meredekebb kuloárokat hódítottak meg: a francia Alpok kihívásai után az Andok (lesíelés a Huascaran csúcsról Peruban, 1971) következtek. 1982-ben újabb hihetetlen esemény történt: Saudan lesíelt az első nyolcezer méteres csúcsról (Hidden Peak) Pakisztánban. Úgy tűnt, nincs olyan hegy, amely a síelés fejlődésének határt szabhat.

E maroknyi sportoló hihetetlen teljesítménye egyszeriben felkeltette a közvélemény érdeklődését. Az új kísérletekről rendszeresen tudósított a média, a róluk szóló cikkek pedig az újságok címdalára kerültek (Vermeir–Reynier 2007). Az 1980-as évekre bevett gyakorlattá vált, hogy az újabb és újabb „rekordkísérletek” publicitást kaptak, illetve megpróbálta ezeket az eseményeket a kereskedelmi média a saját céljaira felhasználni. Bár a hírek nyomán az extrém síelés világa kicsit közelebb került az emberekhez a nyugati országokban, mégis maga a gyakorlat még hosszú évekig elérhetetlen maradt a síelők és hódeszkások többsége számára. Az extrém síelés a hegymászók és professzionális síelők maroknyi csapatának sportja maradt, amely állapot lényegében az 1990-es évekig fennmaradt.

Elsősorban az 1990-es évek folyamán bekövetkezett robbanásszerű fejlődés nyitotta meg a síelés e különös irányzatában rejlő lehetőségeket a fejlett országok társadalma előtt. A legnagyobb áttörést kétségkívül a hódeszka (*snowboard*) megjelenése okozta. Az első hódeszkát 1977-ben készítették az Egyesült Államokban, és 1982–1983 telén érkezett meg Európába, Franciaországba (Drouet–Keimbou 2005). A hódeszkások új szemléletet hoztak magukkal a lesikláshoz kapcsolódó sportágakban. Az első hódeszkások, akik jórészt a kaliforniai szörfösök és gördeszkások közül kerültek ki, *eleve* nem érezték korlátokat a sportolás helyszíne tekintetében. Bár a síliftek használata a síüdülőkhöz kötötte őket, a lecsúszások alkalmával azonnal birtokba vették a pályákon kívüli területeket. Ha a síelés és a hegymászás néhány magányos úttörőjétől eltekintünk, akkor azt láthatjuk, hogy a hódeszkások voltak azok, akik elsőként mutatták meg: a pályákon kívül is lehet csúszni, sőt az „off-piste” lesiklás megfelelő sítudás mellett különleges élménnyel kecsegtet.

A szabadsíelés elterjedésében és népszerűvé válásában a hódeszka megjelenését követő második lökést a síelés 1980-as évek végén bekövetkezett technikai megújítása jelentette. Az évtized végére úgy tűnt, a sípiac telítődött. A sílécek és kiegészítő termékek eladása drasztikusan csökkent. A gyártók egyre inkább a nagyobb jövedelemmel kecsegtető hódeszkákra helyezték a hangsúlyt. A sí világa mintegy mozdulatlanságba dermedt. Ez együtt járt a síelésről mint sportról és a résztvevőkről alkotott társadalmi kép megmerevedésével. Ezt a sporttevékenységet az átlagember mindig is elitista szabadidős sportnak tekintette, amely elsősorban a felső középosztály szórakozása. A síelők önkifejezése és a síelés etikettje, amely a hozzá kapcsolódó viselkedéskódexszel együtt részben a síelő egyénnek a társadalomtól való megkülönböztetését és ennek kifejezését szolgálta, tovább erősítette ezt a képet. A síelés unalmas, a középkorúak és az idősebb korosztály sportjává vált, amely, úgy tűnt, képtelen a megújulásra, és már nem elég vonzó a fiatalok számára. Technikai értelemben a hosszú párhuzamos lécek egyeduralma volt a jellemző ebben az időszakban, amely kitűnően alkalmas volt a kezelt pályákon való lesiklásra, de egyáltalán nem segítette a pályákon kívül, mély hóban, illetve nehéz firnhavas terepen a sportolást.

Az évtized végén, az 1990-es évek legelején azonban robbanásszerű fejlődés ment végbe a síléc piacán. Megszületett a kanyarsí (*carving* léc), amely forradalmasította a síelés technikáját, és egyben új dinamizmust kölcsönzött a lesiklásnak. A síléc új formavilága megkönnyítette a lesiklás központi elemének, a fordulónak a kivitelezését. Az új lécek szinte „maguktól megfordultak” korábbi társaikhoz képest. Ez egyrészt kitárta a kaput azok előtt, akik idejük kisebb részét tudták erre a sportra áldozni, és nem sikerült elegendő tapasztalatot és tudást szerezniük, amely egyébként szükséges lenne a pályán kívüli síeléshez, másrészt a nagyközönség számára is megkönnyítette a természetes körülmények között folyó sportolást. A kanyarsí által meghonosított új mozgásforma jelentősen közel került a hódeszkázás mozgásdinamikájához. A síelés is átvette a szörfözésből jól ismert hullámmozgást, amely – nem mellékesen – a szabadsághoz kapcsolódó életérzés egyik fontos szimbóluma.

Az újonnan kifejlesztett símodellek és a hódeszka használata feloldotta a korábban meghatározónak vélt korlátokat. Az új sporteszközök meghonosították az „*all mountain, all terrain*”-szemléletet, amely arra utalt, hogy a lesiklás gyakorlatilag bármilyen terepen lehetséges. A mély hóban történő csúszás különleges érzést nyújt, a sziklák és leszakadások pedig újfajta dinamizmust kölcsönöznek a sportolásnak. A korábban elitistának tekintett és a társadalom percepciójában a kizárást, az önelhatárolást szolgáló téli sportok újra önmagukért lettek érdekesekek: a szabadsíelés a mozgásforma és az életérzés tekintetében is új távlatokat nyitott meg. Az új gyakorlatot leíró „*freeride*” elnevezés az 1970-es években készült egyik szörfös kultuszfilm rendezőjének találmánya. A „*freeride*”-szemlélet a szörfösök világából eredt, de mára a síelésen kívül több sportágat is meghódított (például hegyi kerékpározás). Nem tekinthető mellékes körülménynek, hogy az új szemléletű lesiklás az ellenállást kifejező szubkultúrák és stílusirányzatok vonzáskörébe került. A szabadsíelés, illetve a hódeszkázás a szörfözéshez és a gördeszkázáshoz hasonlóan szoros kapcsolatot alakított ki a punk, majd később a grunge szubkultúrával (Humphreys 1997). A szabad, korlátoktól mentes csúszás, különös tekintettel a hódeszkára, az 1990-es évek ellenálló nemzedéke, a „*Generation X*” egyik szimbóluma lett.

Az 1990-es évek elejétől–közepétől gyorsan terjedt a szabadsíelés szemlélete. A pályán kívüli síelés a fiatalok egész korosztályának szórakozásává vált bizonyos országokban (elsősorban az Egyesült Államokat, Kanadát, Új-Zélandot, illetve Európában Franciaországot és az Alpok országait emelhetjük ki). Az új sport népszerűsítésében a professzionális szabadsíelők is nagy szerepet játszottak. Franciaországban Dominique Perret, Amerikában Scot Schmidt, illetve Glen Plake voltak az új sportirányzat legfontosabb képviselői, akik egész társadalmi rétegek, illetve korosztályok példaképeivé váltak. A punk taréjra emlékeztető irokéz hajviseletéről ismert Glen Plake már filmekben népszerűsítette az új gyakorlatot. Két filmje, a *Maltes Flamming Go* és *The Blizzard of Has* gyorsan körbejárta az új szubkultúra csoportjait, és a nyugati társadalmakban széles körű ismertségre tett szert. Bár az idősebb korosztály egyelőre kevésbé volt fogékony a lesiklás újfajta szemlélete iránt, a *freeride* futótűzként terjedt a fiatalok körében (Loret 1996).

A tanulmány célja és a kutatás forrásai

A síelés kialakulásáról és fejlődéséről írt bevezetőt fontosnak tartom abból a szempontból, hogy a szabadsíelést tágabb környezetében elhelyezhessük. A bevezető után most szeretnék rátérni arra, hogy mi a célja ennek a tanulmánynak, és milyen forrásokat használtam fel kutatásom során.

A tanulmány elsősorban a magyarországi szabadsíelő-közösség bemutatását célozza meg, illetve azt igyekeztem jellemezni, hogy a szabadsíelők milyen helyet foglalnak el a magyar síelők körében, és miként viszonyulnak a síelés tágabban értelmezett világához. A bemutatás során részben a kulturális antropológia megközelítésének szemléletét alkalmazom. Ebben a tanulmányban nem tűztem ki célként a résztvevők motivációinak vizsgálatát, és az úgynevezett extrém vagy akciósportokra jellemző megfigyelt tényezők (például a magas kockázatvállalási hajlandóság) okait sem kívánom boncolgatni, mert úgy vélem, hogy ezek a szempontok túlmutatnak egy leíró tanulmány keretein. Egyetlen szándékom az, hogy hiteles képet rajzoljak a közösségről, amiben kiemelt szerephez jut az önkifejezés eszközeinek bemutatása, különös tekintettel az öltözködésre, a viselkedésre és a nyelvhasználatra. Fontosnak tartom annak bemutatását, hogy milyen a szabadsíelők kapcsolata a „normál”-síelőkkel, illetve hogy miként konstruálják meg magukat e szabadidős sportirányzat képviselői a többi síelővel szemben.

A tanulmány megírása során lényegében kétféle forrásra támaszkodtam. Az első kört a nemzetközi szakirodalom feldolgozása jelentette. A magyar nyelvű munkák ebben a témában egyelőre teljes mértékben hiányoznak. A nemzetközi irodalom is meglehetősen szűkre szabott, elsősorban amerikai és francia szerzők tanulmányait olvastam, illetve angol nyelvű sportszociológiai folyóiratok cikkeiből merítettem. Kiemelt figyelmet szenteltem Drouet és Keimbou kutatásának, akik hasonló szempontok szerint mérték fel a francia Alpokban található szabadsíelő-közösséget. A francia szerzőpáros kulturális antropológiai ihletésű cikkében igyekezett megállapítani azokat a fő jellemzőket, amelyeket különösen meghatározónak véltek a csoport működése és viselkedése tekintetében. Kérdőíves felmérésükben a csoport tagjainak társadalmi-kulturális hátterét igyekeztek minél pontosabban körvonalazni.

A jelen tanulmány másik forrása egy saját terepmunka jellegű kutatás volt, amelyet 2009 februárjában a francia Puy St. Vincent síterepen folytattam. A kutatást nagyrészt a már említett francia felmérés inspirálta. Kutatásom alanyai magyar szabadsíelők voltak, akik a Naturelle Extreme Sport Club szervezésében utaztak Franciaországba abból a célból, hogy ott egy hetet – nagyrészt pályán kívül – síeljenek. A Naturelle Extreme Sport Club egy budapesti társaság, amely 2009-ben immár negyedik éve rendezte meg a Naturelle Freeride Tour nevezetű programját, amely évről évre egyre nagyobb népszerűségnek örvend. Ez a program, amelyet minden év január végén, illetve február legelején (közvetlenül a francia síszünet előtt) a francia Alpok magas csúcsai között rendeznek meg, ideális feltételeket biztosít a pályán kívüli síeléshez. A program csúcspontja egy „freeride”-verseny, amelyet sí és snowboard, illetve férfi és női kategóriában, francia bírók elnöklete mellett és néhány helyi francia induló részvételével rendeznek meg. A verseny terepét a pályán kívül, egy meglehetősen meredek és sziklás terepen jelölik ki. Ezen a versenyen, amely kétségkívül nagy népszerűségnek örvend a szabad-

síelőkhöz közelebb, a néhány eurós nevezési díj megfizetésével bárki indulhat. Joggal számíthattam arra, hogy a sítúra és főképpen a verseny résztvevői a magyarországi szabadsíelőkhöz többé-kevésbé reprezentatív sokaságát alkotják.

A terepmunka során két külön módszert alkalmaztam. Az egyik kitüntetett módszerem, amelyet ebben a helyzetben a leginkább célravezetőnek tartottam, a külső megfigyeléshez kapcsolódott. Azt a stratégiát követtem, hogy a verseny napjáig nem fedtem fel a kiléteimet: vagyis én is csak egy síelő voltam a túra résztvevői közül. Kérésre a szervezők egy ötfős apartmanba helyeztek el, ahol sikerült a helyben kialakuló közösségbe azonnal beilleszkednem, és így a szálláson eltöltött időt is felhasználhattam a megfigyeléseimhez. Mivel magam is régóta síelek és sítúrázom, a részvételem szemlátomást hitelesnek tűnt a többiek szemében. Minthogy az egy hét időtartam alatt a többiekkel közösen sportoltam, azonnal kitárultak előttem azok az ajtók, amelyek egy külső kutató előtt esetleg zárva maradtak volna. A közös sportolás közben nagyon sokat beszélgettünk, félig strukturált interjúkat folytattam a résztvevőkkel anélkül, hogy mindeközben beavattam volna céljaimba a társaságot.

A terepmunka második részét egy kérdőíves kutatás jelentette, amelyet a verseny napján töltöttem ki a célvonalba beérkezett versenyzőkkel. A kérdésekkel a résztvevők társadalmi hátterét igyekeztem felmérni. A legfőbb szempontok részben a sportolás körülményeire, gyakoriságára, a hasonló sportot űző barátok számára, a kapcsolat jellegére vonatkoztak, emellett az életkorra, a lakhelyre, a családi állapotra, a jövedelmi körülményekre, a legmagasabb iskolai végzettségre stb. vonatkozó információkat gyűjtöttem. A verseny izgalmi és a versenyt követő oldott hangulat nagyban hozzásegített ahhoz, hogy minél több versenyzőt rábírjak a tesztek kitöltésére. Tekintve, hogy a résztvevők viselkedésére általában jellemző volt a felfokozott szabadságvágy, az öntörvényűség és a társadalmi intézmények elutasítása, ez az erőfeszítésem eleinte nem kecsegtetett túl nagy sikerrel. Az egyik szervező eleve esélytelennek látta igyekezetemet. És valóban: volt, aki kerek perec kijelentette, hogy nem vesz részt ilyen jellegű felmérésekben. Ennek ellenére végül 48 fő (a verseny résztvevőinek mintegy fele) mégis megválaszolta a kérdéseimet.

A szabadsíelés lényege és a sport gyakorlásának legfontosabb alkotóelemei

Mielőtt részletesen kifejtem kutatásom eredményeit, érdemes röviden megvizsgálni a szabadsíelés és a modern versenysportok kapcsolatát. A szabadsíelés olyan szabadidős sporttevékenység, amely – mint a bevezetőben utaltam rá – közvetlenül az alpesi sízésből fejlődött ki. A sportok által behatárolt teret vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a síelés egyike a legrégebbi „hagyományos” sportágaknak, ezzel szemben a szabadsíelés a „posztmodern” sportok közé tartozik, amelyeket az általuk képviselt új értékek nyomán alternatív, illetve a tevékenység jellege alapján életmódsportoknak is neveznek. A kereskedelmi médiában népszerű „extrém sport” elnevezés azt fejezi ki, hogy az új sportokban a kockázatok mint értékek kiemelt szerepet kaptak (Stranger 1999; Lyng 1990). Az alternatív sportok kialakulásában a sportolással kapcsolatos értékek eltoló-

dása játszott központi szerepet. A résztvevők megkérdőjelezték azokat az értékeket és normákat, amelyek a hagyományos sportok szemléletét meghatározzák. Az 1960-as évek hippimozgalmának, majd a punk és grunge stílusirányzatoknak a befolyására mindinkább elvetették a sportolás korábbi alapelveit, így a versenyszellemet, a helyes technika kihangsúlyozásának szemléletét és a korlátok közé szorított teljesítményorientáltságot. A szörfösök, gördeszkások és hódeszkások igyekeztek felszabadítani magukat a társadalmi értékrend kötöttségei alól. Az új idealizált értékek fókuszában a szabadság, a kreativitás, a környezeti táj szépsége és a különleges mozgásformában rejlő örömök, élmények keresése, vagyis a hedonisztikus értékek állnak (Vermeir–Reynier 2007).

Az új sport képviselőit a magas kockázatvállalási hajlandóság, a felfokozott szabadságvágy és a természeti táj szeretete jellemzi. Az alternatív sportok kialakulását az új értékek közvetlenül inspirálták. Ha a kockázatvállalás oldaláról vizsgáljuk meg a kérdést, azt láthatjuk, hogy a szabadsíelést egyértelmű rokon kapcsolat fűzi az extrém síeléshez, amennyiben mindkét sport a fizikai korlátok kiszélesítését célozza. A két sportág esetében azonban másfajta kapcsolat alakult ki az egyén és a tevékenység színtere, a hegy között. Míg az extrém síelő a hegyben csupán a kockázatokat látja, addig a szabadsíelő ugyanarra a hegyre örömforrásként tekint. Az előbbi tevékenységben a kimagasló teljesítmény elérése, az utóbbiban az örömforrások kiaknázása jelenti a fő célt. Mindez képletesen kifejezve azt jelenti, hogy az extrém síelő célja a hegy meghódítása, míg a szabadsíelő szándéka az, hogy maradéktalanul megélje a hegy, a különleges terep és a hó nyújtotta örömeket. Mindkét sport gyakorlása jelentős mértékű kockázatot jelent, és a sporttevékenység központi eleme a kockázatok megfelelő kezelése. A fő élményforrás abból a törekvésből fakad, hogy a bizonytalan körülmények ellenére is megőrizzük a kontrollt (Le Breton 2000). A sikerélmény alapja az érzés, amely abból táplálkozik, hogy az ember uralni képes mostoha környezetét. Nincs örömezzet kockázatok nélkül, de az öröm a helyes stratégia megválasztásából fakad, amely arra irányul, hogy az ember a lesiklás során elkerülje a kockázatok következményeit (Drouet–Keimbou 2005). A sport mozgatórugóiról szólva Kristan Kremer profi extrém síelő így fogalmaz: „Vannak, akik életükben megélik a sikerélményt, és vannak, akik az életüket használják fel arra, hogy a sikerélményt megélhessék.” (Kremer 2003:374.) Vagyis: ha a hétköznapi lét nem tartalmaz elegendő kihívást, akkor ezt a kihívást az egyénnek saját magának kell élete egy másik szegmensében megtalálnia. A kihívásokra és az átélhető sikerélményre az egyik legjobb terepet az extrém sportok, többek között a pályán kívüli lesiklás kínálják.

A kockázatvállalás a szabadsíelésben tudatos választás. Az egyén megbecsüli technikai szintjét és fizikai kondícióját, valamint folyamatosan értékeli az előtte álló fizikai akadályok, nehézségek fokát. A sítúra egyik résztvevője így fogalmazott: „Én gyerekkorom óta sok sportot kipróbáltam. Síelek, hódeszkázom, siklóernyőzőm. Minden csontom ép, még nem volt komoly balesetem. Persze tudom, hogy egy ilyen baleset bármikor bekövetkezhet. A veszélyt megfelelően mérlegelni, a kockázatokat pedig kezelni kell. Ez a sport lényegében egy játék. Játék a veszéllyel. Lehet, hogy sok ember furcsállja, de ez nekem nagyon jó érzést okoz.” (M., 28 éves férfi, siklóernyő-oktató.) Ez a nyilatkozat is megmutatja, hogy nem a kockázat jelenti önmagában a sport célját, de ettől még a veszély szerepe egyáltalán nem marginális. „Én azért kezdtem el terepen

síelni, mert meg akartam élni a saját félelmemet. Úrrá lenni egy félelmed felett csodálatos érzés, amely kivezet a hétköznapok egyhangúságából. A síelés nekem valójában másodlagos. A kockázatok jelentik a legfőbb vonzerőt.” (M., 27 éves férfi, képzőművész.) A veszély vállalása a hedonista életstílusból következik, amely folyamatosan arra sarkallja az egyént, hogy újra és újra felülmúlja önmagát (Drouet–Keimbou 2005). A kockázatoktól való félelem pozitív és negatív, ijesztő és hívogató is egyben.

A szabadsíelő nyilvánvaló motivációja a szabadság megélése. Ezzel elérkeztünk a szabadsíelés második fontos összetevőjéhez. A szabadságba nem férnek bele a sípályák jelentette mesterséges korlátok. A sport képviselői úgy vélik, hogy a sípályák olyan steril körülményeket jelentenek, amelyek egyfelől gátat szabnak az egyén fejlődésének, másrésztől jelentősen behatárolják a sport által kínált élményeket. A sípályák vendégei körében ráadásul nem alakul ki az a fajta felelősségérzet sem, amelyet létfontosságúnak tekintenek a pályán kívüli síelés esetében. A mesterséges pályák jelentősen szűkítik a mozgásteret és az egyén önállóságát. A modern sípályát a biztonság érdekében a tetejétől az aljáig jelzésekkel látják el, és az egyénnek sohasem kell azon gondolkodnia, hogy milyen útvonalat válasszon, vagy hogy képes-e az előtte elterülő ismeretlen akadály (keményre fagyott, kezeletlen hó, sziklák, leszakadások stb.) besíelésére. R. (22 éves diák, férfi) így nyilatkozik a sport nyújtotta szabadságról: „A *freeride* egyet jelent a szabadsággal. Arra síelsz, amerre csak akarsz. Nincsenek korlátok. Én irtózom a kijelölt pályáktól. Minek vesszük körül magunk mesterséges korlátokkal? Ennek a sportnak csak egyetlen dolog szabhat határt: a természet és a fizika törvényei. Én semmilyen más korlátot nem ismerek el. Legfőképpen nem a társadalom részéről.” F. (36 éves férfi, multinacionális cégnél alkalmazott) így vélekedik a síelés hagyományos gyakorlatáról: „Én úgy vélem, hogy a modern síelés és a gyári futószalagmunka nem sokban különböznek egymástól. Tudom, ez viccesen hangzik, mert az egyik kényszer, a másikat pedig önszántadból csinálod, de én mégis komolyan gondolom. A kulcs az, hogy elhitetik veled, hogy amit csinálsz, különleges, vagány és merész, miközben valójában maga a dögunalom. Beszállsz a felvonóba, majd ledöngetsz azon a pályán, ahol minimális sítudással bárki megerőltetés nélkül lesíelhet. Közben meg persze eltapsolsz egy rakás pénzt, mert a sípályák környékén minden méregdrága. Lesíelsz, aztán beszállsz megint a felvonóba, és kezded előlről. Egy-két perc alatt leérsz. Követed szépen a jelzéseket. Csinálod szépen a köröket vég nélkül. Néha variálsz a pályákat, és azt hiszed, ettől majd érdekesebb lesz a dolog. Csakhogy egyik pálya pontosan ugyanolyan, mint a másik. Teljesen mindegy, hogy merre kanyarodik. Le van neked mindenhol suvickolva, nehogy bárhol valami problémába ütközzél. Sem kihívások, sem igazi élmények nincsenek ebben. Ha csak egyetlen napig ezt kéne csinálnom, én biztosan megkattanék.”

A „totális” szabadság megélése egyfajta kiutat jelent a hétköznapok világából. Az életmódsportok bizonyos értelemben menekülést jelentenek a mindennapi élet problémáiból. „Amikor szűz hóban boardozom, úgy érzem, megszűnik körülöttem a világ. Csak én létezem, a hegy és a deszka a lábamon. Minden más megszűnik. Egyetlen dolog valóságos: a pillanat, amint a deszka áthatol a hórétegen. Jobbra-balra szállnak a pihék, közben az arcomon érzem a szél duruzsolását. Abban a pillanatban úgy érzem, kitisztul a fejem, és nagyon boldog vagyok.” (A., 19 éves diák, nő.) M. (23 éves diák, férfi) szintén hódeszkás, hozzáfűzi ehhez: „Egyik haverom, aki vallásos volt, mindig

azt mondta, hogy boardozás közben megtalálja Istent. Én nem állítom ezt, mert nem vagyok vallásos. De tény, hogy a csúzás mintha kiemelne ebből a világból. Csak a board létezik, minden más egyszeriben hamisnak látszik. Azok a gondolatok, amik még előző nap is nyomasztottak, egyszeriben eltűnnek a fejedből. Ahogy bedölsz a fordulóban, a deszka úgy fut, mint kés a vajban. Úgy érzed, kiszabadultál valamiből, és most már bármire képes vagy.”

A sítúrán folytatott beszélgetéseim alapján úgy tűnt, hogy a szabadság és függetlenség iránti vágy nemcsak a sportolás közben, hanem életük egyéb szegmenseiben is fokozottan jellemző a résztvevőkre. Úgy tűnt, a szabadsíelők élete tele van olyan momentumokkal és döntéshelyzetekkel, amelyekben a szabadság iránti igény ölt testet. „Két hónapja még egy multinacionális cégnél dolgoztam. Nehezen viseltem a kötöttségeket. December végén a főnököm azt az utasítást kapta, hogy egy nagyobb leépítés keretében el kell bocsátani 43 embert a cégtől. Bementem hozzá, és önként jelentkeztem, hogy hadd legyek én az egyik a 43-ból” – meséli B. (32 éves férfi) mosolyogva. „Egy pillanatig azt hittem, hogy a főnököm leesik a székről, de végül elfogadta a kérelmemet. Kaptam egy kis végkielégítést, így jöttem el a cégtől. Aztán pár napja láttam egy hirdetést a neten, amelyben ezt a túrát reklámozták. Egy percig sem gondolkodtam. A végkielégítés összegéből fizettem be az út költségeit.” B. a kérdőív kitöltésekor még ezt is hozzáfűzi: „Milyen jó érzés volt beírni a foglalkozás rovatba, hogy munkanélküli! Hát ez a szabadság!” Arra a kérdésemre, hogy mi lesz a jövőben, ezt válaszolta: „Fogalmam sincs, mit kezdjek a jövőmmel. De ez ebben a pillanatban egyáltalán nem is foglalkoztat.”

Esetenként hajmeresztőnek éreztem azt a szabadságot és laza gondolkodást, amely a résztvevők életmódját jellemzi. Volt egy tizenéves fiatalokból álló háromfős társaság, amelynek két tagja az egy hét eltelte után is a síterepen maradt. Nélkülük indult haza az autóbusz. Útközben a harmadik srác elmesélte a döntésük körülményeit: „Ma reggel (a visszautazás napján) N. és T. úgy döntöttek, hogy maradnak még egy hetet. Azt mondták, majd felkérkednek a jövő héten egy magyar buszra, úgy jönnek haza. Van itt elég magyar rendszámú autóbusz.” „Hol fognak lakni a társaid?” – kérdeztem. „Elalszanak bárhol. A folyosón, a sítárolóban, mit tudom én. Inkább az a ciki, hogy nem nagyon van pénzük. Százharminc eurónk maradt, de ebből még ötvenet buktunk a kaucióból, mert nem takarítottuk ki eléggé az apartmant átadásakor. Volt egy számozásos kofferünk tele kajával. Csak az a gond, hogy elfelejtettük a kódot. Majd kinyitják a srácok valahogy, ha nagyon éhesek lesznek. A sibirlet nem érdekes, mert úgylis a snowparkban boardoztunk. Ahhoz pedig nem kell felvonózni.”

Az önálló életvitel, a függetlenség vagy annak illúziója hasonlóképpen kulcsfontosságú. Ez, úgy tűnik, kihat a munkára, a magánéletre és a társas kapcsolatokra is. „Eredetileg szakács vagyok, ez a mesterségem. Egy étteremben dolgoztam, ahol nekem kellett dirigálnom az ipari tanulóknak. Na, ehhez nem volt semmi kedvem. Világéletemben nehezen viseltem, ha másokat szabályoznom kellett, vagy mások engem próbáltak irányítani. Inkább kiléptem. Átmentem a kereskedelembe. Nyitottam egy kisboltot, ahol keleti holmikat, például füstölőket árulok.” (A., 38 éves férfi.) Az alkalmazkodóképességre vagy inkább annak hiányára jó példa a síterepen töltött első nap, amelynek végén kisebb összezördülésekre került sor a résztvevők között. A viták hátterében az állt, hogy a csoport tagjai rendre elvesztették egymást napközben, és nem

is tettek túl nagy erőfeszítést arra, hogy újra összetalálkozzanak. Baráti és párkapcsolatok sínylették meg ezt az incidenst. Elsősorban a csoport nőtagjai nehezményezték a többség hozzáállását. A túra résztvevői rögtön megérkezés után türelmetlenül vetették magukat a síelés/hódeszkázás élményébe. Az első nap mámoros száguldozásban telt a legtöbb ember számára. A lesiklás öröme olyan csábítóan bizonyult, hogy minimális figyelmet sem voltak képesek egymásra fordítani. Hozzárultak ehhez a kedvező időjárási körülmények. Még az odautazás alatt elkezdett esni a hó, a frissen lehullott porhó pedig egészen ritka és különleges feltételeket teremt a sportoláshoz. A vita egyik érve így hangzott: „Ez egy *freeride*-tábor! Odakint fél méter hó esett. Itt most mindenki pattanásig feszül. Ha azt várjátok az első nap, hogy egymást tutujgassuk, vagy a csúszáson kívül bármi másra odafigyeljünk, akkor nem vagytok normálisak. Ez képtelenség! Irány a hegy, a többit felejtsetek el!”

A szabadságvágy belső igényből fakad. Úgy vélem azonban, hogy a külvilág véleménye és visszajelzései is megerősítik ezt a fajta attitűdöt. A szabadsíelők bármennyire is autonóm személyiségeknek tűnnek, viselkedésükben meghatározó szerepe van a társadalom visszajelzéseinek. Már utaltam rá, hogy a „*freeride*”-szemléletet elsőként a hódeszkások honosították meg a síterepeken. A hódeszkázást – nem minden ok nélkül – a szörfözéssel és a gördeszkázással rokonították. A sportok negatív társadalmi megítélése dacára vagy talán éppen azért már korán kirajzolódott az a kép, amelyben a hódeszkás a függetlenség és a szabad élet szimbóluma. A média ezt a képet a saját érdekében, illetve kereskedelmi szempontok mentén tovább erősítette. A hódeszkást többnyire ma is lógó gatyás hippiként ábrázolják, akinek haja kuszán lobog a szélben. A „*freeride*”-gyakorlatról készült népszerűsítő filmek ezt a szabadságot tovább hangsúlyozzák. Elképzelhető, hogy a társadalmi közvélekedésben kirajzolódott kép visszahat magukra a résztvevőkre, és sajátos módon tovább erősíti a szabadság iránti igényüket. Mindez sok esetben a függetlenség minden realitást nélkülöző, túlzott dicsőítéséhez vezethet. Bizonyos filmeket, például Warren Miller egyik alkotását (*Freeriders*) maguk a sport hódolói, illetve a téma kutatói is súlyos kritikával illették. A film kapcsán Kay és Laberge (2003) a szabadság „imperialisztikus” felfogásáról beszél. Miller olyan világot jelenít meg, amelyben a szabadsíelők kizárólag a szenvedélyeiknek hódolnak, beutazzák a világot, és közben a legcsekélyebb mértékben sem törődnek a helyi közösségekkel és a helyi emberekkel. A helyi kultúrát teljes mértékben alárendelik saját igényeiknek és kedvtelésüknek.

A harmadik tényező, amely a szabadsíelést a magas kockázatvállalási hajlandóságon és a felfokozott szabadságvágyon kívül megkülönbözteti a hagyományos téli sportok világától, az esztétika szerepének hangsúlyozása. A szépség részben magához a mozgásformához, a mozgás dinamikájához, részben pedig a természeti környezethez kapcsolódik. A mozgást akkor tekintik szépnek, ha folyamatos és kellőképpen lendületes vezetésű. Lesiklás közben ki kell használni a terep adta lehetőségeket. A mozgás attól lesz szép, hogy úgy érezzük, tökéletesen beleillik a hegyi környezetbe. Aki szépen, folyamatosan tud siklani, és közben könnyedén veszi a terep akadályait, nagy elismerésre tarthat számot. Nagyon fontos körülmény, hogy itt elsősorban nem a gyorsaságot méltatják. A versenyzők pontozása is megmutatta, hogy a folyamatosság, a szépen kivitelezett ugrások, a hegygel való „harmónia” fontosabb szempontok a pusztá sebességnél.

Az esztétika másik fontos alkotóeleme a természeti táj, amelyet a rajongásig szeretnek és tisztelnek a sport képviselői. A táj szépsége már önmagában is elegendő motivációt jelent a sportolásra. „Úgy volt, hogy egy barátnómmal együtt jövünk el erre az útra. A barátnóm az utolsó pillanatban visszamondta a túrát. Imádok boardozni, de egy pillanatra én is elgondolkodtam, mert egyedül nem szívesen utazom, pláne külföldre. Aztán láttam néhány képet Puy környékéről, láttam a hegyeket. A francia Alpok azonnal elbűvölt. Abban a pillanatban már nem volt kérdéses, hogy egyedül is eljövök.” (l., 27 éves nő, szerkesztő egy ifjúsági magazinnál.) Z. (30 éves férfi) így nyilatkozott a táj szépségéről: „A lesiklás a csodálatos tájtól lesz igazán nagyszerű. A síelés porhóban a legnagyobb élvezet. A porhó azonban nagyon ritka, különleges feltétel. Ha a terep nehezebb, a lejtő jeges, vagy a hó fagyott és töredezett, a csúszás nem okoz akkora örömet. Mégis csúszunk, mert ezeknek a hegyeknek, ezeknek a szikláknak nem lehet ellenállni. A környezet olyan szép, hogy elakad a lélegzeted. Ha azt mondod, hogy téged csak a síelés vagy a boardozás érdekel, a táj szépsége elől akkor sem menekülhetsz. Ez a sport a természettel való harmóniáról szól, akár keresed ezt a harmóniát, akár nem.”

Összefoglalva a szabadsíelőket legfőbb jellemzőit megállapíthatjuk, hogy a hedonisztikus értékek középpontba állítása, a kockázatokkal szemben tanúsított pozitív attitűd, a vállalkozó szellem, a motivációk terén pedig a szabadságvágy, az esztétika és a hegy tisztelete játssza a legfontosabb szerepet. A sporttevékenység során intenzív érzelmek szabadulnak fel, amelyek kiutat jelenthetnek a modern társadalmi lét gépies, elidegenített világából. Az érzelmek hatására az egyén néha túlzásokba esik, túlvállalja magát, és balesetet szenved. Ez valójában elkerülhetetlen. A szabadsíelőket jellemzően Descartes (1994) alábbi gondolata is lehetne: „[...] a szenvedélyek természetüket illetően jó dolgok, és nem tehetünk semmit sem azért, hogy elkerüljük esetleges szélsőséges megnyilvánulásait”. Az öröme és a „freeride” síelés szépsége a jelen pillanat intenzív megéléséből fakad, abból a felszabadító érzésből, hogy háttérbe szorul a lelkünk mélyén lakozó gyakorlati gondolkodás (Wacquant 2000).

Freeride: a síelés szubkultúrája vagy ellenkultúrája?

Az egyik központi kérdés, amelyre Drouet és Keimbo is kitér munkájában, arra irányul, hogy a szabadsíelés a síelés szubkultúrájának vagy inkább ellenkultúrájának tekinthető-e. Ennek megállapításához először is tisztáznunk kell a két fogalom közötti különbséget, majd meg kell vizsgálnunk, milyen viszony fűzi a szabadsíelőket a hagyományos síelők közösségéhez.

A szubkultúra a többségi kultúrától eltérő kultúrát jelent, míg az ellenkultúra definíció szerint az uralkodó többségi kultúrával szemben képviselt értékek, normák és szimbolikus cselekvések együttese. Ha a végletekig leegyszerűsítjük a kérdést, azt mondhatjuk, hogy a szubkultúra esetében a különbözősége, az ellenkultúra esetében pedig a szembehelyezkedés és az ellenállás van a hangsúly. Az ellenkultúra fogalma elsősorban az 1960-as, 1970-es évek mozgalmához (underground, hippimozgalom, beatnemzedék, punkok stb.) köthető, amely mozgalmak fellázkodtak a polgári társadalom értékrendje és magatartásformái ellen. A sportok között általában a gör-

deszkázást és a szörfözést szokták ellenkultúrának tekinteni, mert ezek a sportok az értékek, viselkedés és motivációk új konfigurációját hordozzák, és erőteljesen szembeállnak a hagyományos sportmodellel (Booth 1995).

A síelésről általánosságban elmondható, hogy rekreációs célú tevékenység, amelynek elsődleges célja a pihenés és a szórakozás. Nyilvánvaló, hogy ebben az értelemben a szabadsíelés sem alkot külön kategóriát. Úgy tűnik, hogy az igazi ellentét inkább a versenyszerűen űzött síelés és a szabadidőhöz kapcsolódó téli sportok között feszül a már korábban részletesen kifejtett szemléletbeli különbözőségek alapján. A francia szerzők a szabadsíelés és a hagyományos síelés összehasonlításakor egyértelműen a szubkultúra-elmélet mellett törnek lándzsát. Úgy vélik, hogy a szabadsíelés csupán egy a szabadidős sísport halmazában szereplő sokfajta sportág közül, amely egyáltalán nem destabilizálja, csupán kiegészíti a síelés hagyományos struktúráit. A szabadsíelés szemléletének kialakulásában az identitás tekinthető a legfontosabb motiváló tényezőnek, mert az önkifejezés igénye hívta életre azt a közösséget, amely „nem a zene, az irodalom vagy a költészet útján nyilatkozik meg, hanem az önkifejezés eszközéül a sportot választja” (Drouet–Keimbou 2005).

A szubkultúra-elmélet valóban igazolhatóan látszik, de ez még nem zárja ki azt a tényt, hogy óriási ellentét feszül a síelés többségi társadalom által képviselt formái és a szabadsíelés gyakorlata között. Ezek az ellentétek a propagált értékekre, a viselkedésre, az önkifejezés szimbolikus eszközeire (öltözködésre, nyelvhasználatra) egyaránt vonatkoznak. Az önkifejezés elemeit a tanulmány további részében részletesen tárgyalom. Előtte szeretnék azonban két olyan esetet bemutatni, amely a már említett „freeride”-túrán történt, és amely a szabadsíelők és a hagyományos síelők közötti ellentétekre nyújt eklatáns példát.

Az említett túrán a szabadsíelők egy csoportja (körülbelül 10-12 fő) közös buszra utazott egy másik utazási iroda síelő vendégeivel. Útközben, főként a hazafelé vezető úton gyakorivá váltak az összezördülések a két csoport tagjai között. A nézeteltérések elsősorban abban mutatkoztak meg, hogy ki milyen filmeket szeretne nézni az utazás alatt. A többség a népszerű kortárs hollywoodi alkotásokat preferálta, amelyeket viszont a szabadsíelők csoportja mereven elutasított. Az utóbbiak elsősorban síelő, snowboardos vagy gördeszkás filmeket néztek volna, főként olyanokat, amelyekben különleges ugrásokat és trükköket mutatnak be a fiatalok. Különböző, erőszakos, de hiteles jeleneteket tartalmazó filmek (például az angol futballhuliganizmusról) és mókás rajzfilmek (például *Verdák*, amelyben autók a főszereplők) egészítették ki ezt a repertoárt. Úgy tűnt, bármilyen film jó, ami kívül esik a fősodor ízlésvilágán.

A másik példa, amelyet szeretnék megemlíteni, még erőteljesebben fejezi ki a szembenállást. Közvetlenül a visszaút előtt történt, hogy hosszú percekig nem tudtunk elindulni, mert az utasok kisebb csoportokban (két-három fős baráti társaságok, illetve párok) leszálltak a buszról, és hosszasan fényképezkedtek, háttérben az autóbuszszal, a szállodával és a tájjal. Amikor végre mindenki felszállt, váratlanul felpattant az egyik szabadsíelő srác, és így szólt: „Most mi jövünk.” Megragadta a fényképezőgépét, és leszállt a buszról. A többiek egyként követték. Odalent gondosan kiválasztották a megfelelő háttérrel, M. (28 éves) beállította a körülbelül tízfős csoportot, majd heves gesztikulációval jelezte, hogy ki merre mozduljon, hogy még tökéletesebb legyen a kép. Az alanyok lelkesen segítettek a kép beállításában. Hosszasan pózoltak, grimac-

szoltak, és követték fényképező társuk utasításait. Olyan mély irónia hatotta át a jelenetet, hogy egy rövid időre megfagyott a léghő a busz körül. Az utasok néma döbbenetben figyelték az eseményeket. A színjáték egyértelműen a polgári értékrend kigúnyolását célozta, amely a „nyaraláson” készített, semmitmondó fényképekben ölt testet. Ami ebben az esetben igazán meglepő volt, az a spontaneitás és a közösen átélt szenvedélyes reakciók együttese. A szabadsíelő, akik a két-három fős baráti társaságokat leszámítva alig ismerték egymást, egy emberként mozogtak és viselkedtek az esemény során.

A szabadsíelő társadalmi háttere

A francia szabadsíelő körében végzett első kutatások (Vigarelló 1981; Pociello 1995) alapján azt a következtetést szűrték le a témával foglalkozó kutatók, hogy a szabadsíelő általában a társadalom kulturális elitjéből kerülnek ki, vagyis olyan réteget alkotnak, amelyet a bourdieu-i elmélet szerint a kulturális tőke túlsúlya jellemez a gazdasági tőkével szemben. A kutatók úgy látták, hogy a szabadsíelés az „intellektuális elit” szórakozása, főként a középiskolai és egyetemi tanárookra, illetve a szabadfoglalkozású értelmiségiekre jellemző.

Elképzeltető, hogy ezek a megállapítások az új sport megjelenésekor és elterjedése hajnalán még helytállóak voltak. Valószínűnek látszik azonban, hogy legkésőbb az 1990-es évek folyamán fordulat következett be: az értelmiségiek mellett újabb és újabb rétegek találták meg a sportot. A szabadsíelés vonzásába került egyének ma – úgy tűnik – társadalmi, kulturális és gazdasági szempontból is heterogén réteget képviselnek. Ez a megállapítás kétségkívül igaz Franciaországra (Drouet–Keimbou 2005), de kérdőíves kutatásunk alapján, úgy tűnik, igaz lehet Magyarországra is.

Az általam végzett kérdőíves felméréssel kapcsolatban azt mindenképpen le kell szögezni, hogy a válaszadók relatíve kis száma miatt (48 fő) az eredmények óvatosan kezelendők. Ez a sokaság mindazonáltal a versenyen részt vevők több mint felét jelentette. A kérdőíves felmérés eredményeit az interjúk, félig strukturált beszélgetéseim, a sporttevékenység közben elkapott információk és megfigyeléseim is kiegészítették az összkép tekintetében.

Az eredmények alapján a magyar szabadsíelő csoportja sok szempontból meglehetősen heterogén képet mutat. Kulturális értelemben ugyan a főiskolai-egyetemi végzettséggel rendelkezők felülreprezentáltak (a teljes sokaság több mint felét képviselik), de a középfokú végzettséggel rendelkezők száma is jelentős: a csoport körülbelül egyharmada rendelkezik szakmunkás- vagy gimnáziumi legmagasabb iskolai végzettséggel. A többiek éppen most folytatják középiskolai tanulmányaikat. Ha a kulturális háttér tekintetében nem is vonhatunk le messzemenő következtetéseket, néhány kérdésben azonban egyértelmű megállapításokat fogalmazhatunk meg a kapott eredmények alapján.

Az egyik ilyen kategória az életkor. Kutatásunk alapján a sport résztvevői leginkább 25–40 évesek (körülbelül 50 százalék), illetve 20–25 év közöttiek (17 százalék). Emellett még a negyvenévesnél idősebb korosztály aránya látszik húsz százalék fölöttinek. A húsz év alattiak részvétele ebben a sportban nem igazán jellemző, aminek két na-

gyon egyszerű oka lehet: ez a korosztály még nem rendelkezik a sporthoz elegendő saját pénzeszközzel, másrészt ilyen rövid idő alatt nem lehet megszerezni azt a sítudást, amely a pályán kívüli sieléshez elengedhetetlen. Drouet és Keimbou következtéseire alapozva valószínűleg a megfelelő gyakorlat szükségességéből következik az a tény, hogy a korcsoportdecilisek között a harminc–negyven év közöttiek részvétele a leginkább jellemző. Ez az a korosztály, amely „elérte az érettségnek egy bizonyos fokát, de még fizikai állóképességük teljes skálájával rendelkeznek”. A kellő érettség a sítudás megszerzése mellett a kockázatok megfelelő értékeléséhez is elengedhetetlenül szükséges.

A sísporttal kapcsolatos komoly tapasztalatok meglétére utal az a tény is, hogy a válaszadók döntő többsége már élete nagyon korai szakaszában aktív kapcsolatba került a sporttal. A csoport egynegyede hatéves kor előtt, további körülbelül húsz százaléka pedig hat és tizenéves éves kora között ismerkedett meg a sieléssel/hódeszkázással. Nagyon valószínűnek látszik az életkor e korai szakaszában a család és a szülői minta hatása. B. (28 éves férfi) így nyilatkozik erről: „Körülbelül négy-öt éves koromban már rendszeresen jártunk csúszkálni a családdal a Hármashatár-hegy környékére. Én mindig szánkózni akartam, de az apám folyton a sielést erőltette. Aztán eltelt pár év, és már le sem lehetett állítani a sieléssel. A szánkó meg ott porosodott a padláson. Egyáltalán nem érdekelt többé, csak a sí. Tizenéves koromban megismerkedtem a boardozással. Azóta hol síelek, hol boardozom. Mindkettőt imádom. Leginkább a hangulatomtól függ, hogy reggel a deszkát vagy a síléceket veszem-e fel a lábamra”.

A másik meghatározó tényező a lakóhelyhez kapcsolódik. A szabadsíelőök körülbelül négyötöde vagy budapesti, vagy (körülbelül negyedük) vidéki városokban él. A községek és falvak együtt körülbelül tíz százalékot képviselnek. Erős a gyanú, hogy ezeknek a falvaknak nagy része Budapest agglomerációjához tartozik. Persze a lakóhely szerinti illetőséget nagyban befolyásolhatta az a tény, hogy ezt a túrát egy budapesti társaság szervezte. Másrészt a jövedelmi viszonyok miatt is valószínűsíthető, hogy a sport hódolói körében a budapestiek felülreprezentáltak.

Ha megvizsgáljuk a jövedelmi kategóriákat, azt láthatjuk, hogy a résztvevőkre elsősorban az átlag fölötti jövedelem a jellemző. Ez kétségtelenül nem okoz nagy meglepetést, hiszen a sport a ráfordított idő és pénz tekintetében is viszonylag „költségesnek” tekinthető. Így is jelentős azonban az átlagos jövedelműek aránya (a 60–150 ezer forint közötti bevallott jövedelemmel rendelkező egyének több mint 25 százalékot képviselnek). Hasonlóan fontos a 15–25 év közötti diákok kiemelése, akik még nem rendelkeznek önálló jövedelemmel, és akiknek sportolását feltételezhetően a szülők finanszírozzák. Ez a csoport a jövedelmi kategóriák tekintetében a teljes sokaság majdnem egyharmadát tette ki.

A freeride-identitás kifejezésének eszközei

Miután számba vettük azokat a körülményeket, értékeket és vonzástényezőket, amelyek mentén a szabadsíelés gyakorlata szerveződik, szeretnénk rátérni azokra az eszközökre, amelyeknek segítségével a csoport tagjai a közösséghez kapcsolódó identi-

tásukat kifejezik. Ezek az eszközök részben az önkifejezést, részben pedig a „mi” és az „ők”, a szabadsíelő és a hagyományos síelő vagy éppen a többségi társadalom közötti határvonal kijelölését szolgálják. A szabadsíelő igazi közösséget alkotnak abban az értelemben, hogy olyan csoporttal állunk szemben, amelyben a tagok azonos identitással rendelkeznek, amelynek kifejezésére teljesen tudatosan a megjelenés azonos elemeit használják. Ezek a normák és kifejezőeszközök a szimbolikus ellenállásban gyökereznek.

Az identitás nemcsak a másoktól való elhatárolódásban, hanem az önkifejezés szempontjából is kulcsfontosságú. Az identitás jelentős, esetenként legjelentősebb szegmensét éppen az adott sporthoz fűződő különleges viszony adja. Ez főként a fiatalabb, tizenéves korosztályra jellemző. „Ti mivel foglalkoztok?” „Tomi freeskier, mi pedig boardozunk.” (A „freeskier” az ugrásokat végrehajtó szabadsíelő eredeti angol megfelelője.) A kérdésem az adott helyzetben egyértelműen a tanulásra vagy a munkára irányult, a válasz mégis a kedvenc sport üzésére vonatkozott.

Az identitás kifejezésének egyik legfontosabb eszköze az öltözködés, illetve a sportoláshoz használt felszerelés és az azon látható design. Az öltözködés tekintetében éles különbség érzékelhető a szabadsíelő és a többi síelő között. Tapasztalataim alapján a különbség általában két tényezőhöz kapcsolódik: az öltözék színéhez, fazonjához, illetve ahhoz a kérdéshez, hogy a sportolók milyen melegen öltöznek fel. A hagyományos síöltözet divatos, elegáns, és sokszor rikító színekben pompázik. A szabadsíelő ezzel szemben hajlamosak sötét, pasztell- vagy drapp színű ruhákat hordani. Öltözetük nagyban hasonlít a hódeszkások viseletéhez. A hódeszkásviselet leggyakoribb színe a barna és az olívaöld, amely a tarka síruhával összehasonlítva a hagyományos sísporttal szembeni ellenállást hivatott kifejezni (Heino 2000). Míg a síelő általában szűk ruhákat hordanak, amelyek gyakorlati szempontból is a sebesség és a sebességhez köthető teljesítmény ideálját célozzák, addig a szabadsíelő ruhája egyszerű szabású és jellemzően túlméretes, amely nagyfokú mozgásszabadságot biztosít, és lehetővé teszi bonyolult ugrások és trükkök végrehajtását.

A „normál”-síelő melegen öltözködnek. A sport egyik szimbóluma a meleg egyrészese síruha. A sportolók sokszor ügyelnek arra, hogy különböző ruhadarabjaik és kellékeik színben harmonizáljanak. A síöltözet a divatos megjelenés egyik fontos eszköze. Mindez szemlátomást nem igaz a szabadsíelő öltözködésére. Az ő viseletük kevésbé egységes, sokszor különböző, egymással nem feltétlenül harmonizáló ruhadarabokból tevődik össze. A ruhák inkább célszerűségi, mintsem a divatos megjelenéshez kapcsolódó szempontokat követnek. Az átlagos szabadsíelő jellemzően alöltözöttnek tekinthető. Ez a különbség persze következhet abból a tényből is, hogy más a hagyományos és a pályán kívüli síelés energiaszükséglete. A pályán kívüli csúzás a hó minőségétől függően általában jóval intenzívebb mozgást követel meg, amelynek során fokozott energiafelhasználás történik, ami hőtermeléssel jár, így kevésbé meleg ruha szükséges.

A szabadsíelő tipikus öltözéke a póló, felette vékony szövetű, vízálló kabát, könnyű, bő nadrág, amely már nem feltétlenül vízálló. Gyakori a téli körülmények között nem túl meleg oldalszebes nadrágok viselete. Aki vízálló vagy vízlepergető anyagú nadrágot hord, arra is jellemző, hogy vékonyan öltözik fel. A zsebeket, úgy tűnik, mindenki nagyon szereti praktikus értékük miatt. Az öltözet elmaradhatatlan – és talán

legfontosabb, szimbolikus értékű – kelléke a kötött sapka, amelyet szinte mindig, akár épületen belül is hordanak. Gyakori látvány, hogy a szabadsíelő a szálláshelyeken is pólót és kötött sapkát viselnek.

Ami igazán elképesztő, hogy ezt az utóbbi viseletet odakint is ebben a formában hordják. Úgy tűnt, különösen a hódeszkások körében „kötelező” az alulöltözöttség, amely lazaságot és nemtörődömséget sugall, szemben a síelők merev és biztonságot kereső világával.

A hazafelé úton elbeszélgettem a már említett (tizenévesekből álló) háromfős csoport harmadik tagjával. Már szó volt róla, hogy két barátja úgy döntött, tovább kint maradnak az üdülőhelyen. Megkérdeztem, ő miért döntött úgy, hogy egyedül hazajön, ahelyett hogy kint maradt volna a társaival. A választ részben sejtettem, mert úgy tűnt, G. (17 éves férfi) nincs túl jó bőrben. Beteg volt, és mint kiderült, a síközpont ügyeletes orvosai kezelték. „Egyik nap reggelre nagyon rosszul lettem. Felment a lázam. Két napig 39 fok körül volt, a szálláson feküdtem. Egy doki azt mondta, hogy megfáztam, és a hideg miatt elpattant egy ér a gyomromban. Emiatt összeszedtem valami durva fertőzést. Előző nap egész nap a snowparkban boardoztunk. Sokat ugráltunk, gyakran estünk. A doki szerint a hasam közvetlenül érintkezett a hóval, és ezért fáztam meg.” Tény, hogy hódeszkázás közben az ember folyamatosan közvetlen kontaktusban van a hóval. Ez a hatás elkerülhetetlen, de az utóbbi betegség kétségkívül megelőzhető lett volna, ha G. melegebben öltözködik.

Az identitás kifejezésének másik eleme a viselkedésben keresendő. Az emberi viselkedés alapvetően a személyiségjegyeiktől függ, de a kollektív identitás kifejezésének igénye nagymértékben befolyásolhatja az egyének magatartását. A szabadsíelő viselkedésének egyik szemmel látható jellemzője a már említett „lazaság”, amely az élet során felvett legkülönfélébb szerepekben nyilvánul meg. Úgy tűnt, többé-kevésbé mindenki életvitelére kihatással van. Persze nehéz megítélni, hogy ez a fajta gondolkodás mennyiben őszinte, és mennyiben követ inkább egy, a közösség által elfogadott és propagált mintát. Az általam megismert egyének döntő többségénél őszinte vonásnak tűnt, úgy látszott, hogy személyiségük mélyéből fakad. A fő kérdés talán inkább arra irányul, hogy vajon a közösség tagjai a közösen űzött sport és a sport által képviselt értékek, normák hatására adoptálják a „laza” viselkedést, vagy a személyiségvonásoknak már eredendően fontos kiválasztó szerepe van, és éppen azok az emberek kerülnek kapcsolatba ezzel a sporttal, akikre mindennapi életükben is jellemző a gondatlan, szabad értékeket követő hozzáállás.

A viselkedés tekintetében is elmondható, hogy lényeges különbség éppen a szabadsíelő és az átlagos síelő között mutatkozik. Az utóbbiak szabadsíelő társaikhoz képest általában merevebb gondolkodásúak. A megszokottól eltérő viszonyokat kevésbé tűrik, hamarabb lesznek idegesek. Sokszor valóban kényszeresnek tűnik a sporthoz való hozzáállásuk. Tipikus kép a felvonó előtt toporgó és a sorban állást nehezen viselő síelő képe. Sokszor előfordul, hogy a három-négy főre kialakított felvonókat csak egy-két fő veszi igénybe, mert párok vagy baráti társaságok nem akarnak szétszakadni és külön felvonózni. A síelők egy része ilyenkor meglehetősen indulatosan reagál, és nem is mulasztja el, hogy nemtetszésének hangot adjon. Ezt a fajta ideges hozzáállást egyáltalán nem tapasztaltam a szabadsíelő körében, noha aligha lehetséges, hogy ők kevésbé szenvedélyesen állnának hozzá kedvenc sportjukhoz.

Az identitás kifejezésének utolsó fontos eleme a nyelvhasználat. A szabadsíelő nyelvhasználata (kortól függetlenül) jelentősen eltér a többségi társadalom, köztük a többi síelő alkalmazott kifejezéseitől. A sporttal kapcsolatban igen meghatározó az idegen (angol) eredetű kifejezések használata. A „freeride” kifejezésről már ejtettünk szót. Ez a kifejezés olyan mágikusnak bizonyult, hogy a szabadsíeléssel kapcsolatba hozható legtöbb nemzet nyelvében meghonosodott. A „ride” szó arra utal, hogy ez a sport nem egyszerűen lesiklásról szól, hiszen dinamikus mozgást, ugrásokat és akadályok kikerülését is magában foglalja, miközben folyamatosan alkalmazkodni kell a hó változó minőségéből és vastagságából eredő kihívásokhoz. A sportot nem egyszerűen síelők és snowboardosok, hanem *riderek* űzik. A *rider* szó kifejezi, hogy miközben korábban az igazi ellentét a síelők és a hódeszkások között feszült, ma már teljesen háttérbe szorult a sporteszköz jelentősége.

A nyelvhasználat másik meghatározó jellemzője az ifjúkori szlengkifejezések igen gyakori alkalmazása. A szabadsíelő nyelv ebben az értelemben rokonságot mutat különböző ifjúsági szubkultúrák nyelvhasználatával. Ezeket a kifejezéseket a korábban idézett szövegekben is igyekeztem megőrizni és eredeti formában közölni. A *rider* jellemzően nem csupán felmegy a hegyre, vagy lejön, illetve lesíel a hegyről, hanem „felcsapatja” a hegyre, és „levereti” a hegyről. A „felcsapatás” felvonóval, gyalogszerrel, illetve speciális eszközökkel (sílécra húzott fókabőrrel, hótalpakkal stb.) is lehetséges. Az utóbbi módszerek teszik lehetővé az igazán elhagyatott helyek elérését, ahol a *rider*, dacolva a fokozott lavinaveszéllyel, elsőként karcolatja be nyomait a hegyoldalba. Néhány példa a kifejezések használatára: „Amíg itt totójtok, én felcsapatom arra a dombra” vagy „Marci, veresd le itt a fák között”. Igen széles repertoárja van a „siklás” igére használt kifejezéseknek: „megküldeni”, „leküldeni valahol”, „tolni”, „döntetni” a leggyakoribb alakok, amelyeknek fültanúja voltam. Figyelemre méltó a „tolni” ige igen gyakori és szerteágazó alkalmazása, amely kétségtelenül újabb bizonyítéka az ifjúsági szubkultúrák hatásának. Néhány példa a „tolni” ige funkcióira: „Ti merre jártatok? Mi tegnap egész délután az északi oldalon toltuk” (ott síeltünk), „olyan éhes volt, hogy betolt nyolc szendvicset” (megevett nyolc szendvicset), „srácok, toljunk még egy pókert” (játsszunk még egy partit).

Összegzés

A szabadsíelés mint posztmodern sport bemutatása után körvonalaztuk azokat az elemeket és körülményeket, amelyek ennek a tevékenységnek a legfőbb vonzástényezőit adják. Bemutattuk, hogy a sport hódolóit egy igazi „közösséget” alkotnak, amelynek tagjai a heterogén társadalmi háttér ellenére hasonló értékrenddel rendelkeznek, hasonló normákat követnek, és hasonló életviteli sajátosságok jellemzik őket. A közös értékrend részint az uralkodó ízlésvilággal szembeni ellenállásban gyökerezik. Ezt az ellenállást az ifjúkori szubkultúrákkal ápoltság szoros kapcsolat is kifejezi. A szabadsíelő közösségek csoportként viselkednek, a közös sportolás egyik legfőbb hajtóereje a közösségi érzés. Ez a fajta összetartozás akkor válik különösen hangsúlyossá, amikor a szabadsíelés kultúráját a modern síelés és a versenysportok erősen individualista világlágával hasonlítjuk össze. A közösségi érzés a közös identitásból táplálkozik. A hedo-

nista beállítottság mellett igazi egység tapasztalható a résztvevők érzelmi világa és gondolkodása között. Sportolás közben rögtönzött formában engedik szabadjárá az érzelmeiket, és olyan tevékenységet folytatnak, amelyben csak a természet és a hegy törvényeit ismerik el korlátozó tényezőkként, a sporthoz kapcsolódó identitásuk kifejezésének pedig sajátos öltözködésük, viselkedésük és nyelvhasználatuk a legfőbb pillére.

IRODALOM

BOOTH, DOUGLAS

1995 Ambiguities in Pleasure and Discipline: The Development of Competitive Surfing. *Journal of Sport History* 22(3):189–206.

DESCARTES, RENÉ

1994 [1649] *A lélek szenvedélyei*. Szeged: Ictus.

DROUET, YANN – KEIMBOU, KEMO

2005 Comment devient-on freerider? Une approche socio-anthropologique. *Loisir et société* 27(1): 67–88.

HEINO, REBECCA

2000 New Sports: What is So Punk about Snowboarding? *Journal of Sport and Social Issues* 24(2): 176–191.

HUMPHREYS, DUNCAN

1997 'Shredheads go mainstream?' Snowboarding and Alternative Youth. *International Review for the Sociology of Sport* 32(2):147–160.

KAY, JOANNE – LABERGE, SUZANNE

2003 Oh Say Can You Ski? *In* R. E. Rinehart – S. Sydnor: *To the extreme, alternative sports, inside and out*. 381–398. New York: Suny.

KEMMLER, JÜRGEN

2009 *Sielés*. Budapest: Cser.

KREMER, KRISTIAN

2003 May 27, 1998. *In* R. E. Rinehart – S. Sydnor: *To the extreme, alternative sports, inside and out*. 373–379. New York: Suny.

LE BRETON, DAVID

2000 Playing Symbolically with Death in Extreme Sports. *Body and Society* 6(1):1–11.

LORET, ALAIN

1996 *Génération Glisse*. Paris: Éditions Autrement.

LYNG, STEVEN

1990 Edgework: A Social Psychological Analysis of Voluntary Risk Taking. *American Journal of Sociology* 95(4):851–886.

POCIELLO, CHRISTIAN

1995 *Les cultures sportives*. Paris: Presses universitaires de France.

STRANGER, MARK

1999 The Aesthetics of Risk. A Study of Surfing. *International Review for the Sociology of Sport* 34(3):265–276.

VERMEIR, KÉVIN – REYNIER VÉRONIQUE

2007 Extreme skiing. *In Encyclopedia of Extreme Sport*. D. Booth – H. Thorpe, eds. 278–281. Great Barrington: Berkshire Publishing Group.

VIGARELLO, GEORGES

1981 D'une nature ... l'autre. Les paradoxes d'un nouveau retour. *In Pociello, C.: Sports et société. Approche socioculturelle des pratiques*. 230–245. Paris: Vigot.

WACQUANT, LOIC

2000 *Corps et âme. Carnet ethnographiques d'un apprenti boxeur*. Marseille: Agone.

CSABA RÉDEI

Freeriders. A report about a community organized around a portmodern sport

Freeriding is one of the new alternative activities and sports that has earned increasing popularity today even in Hungary. This essay invites us to join the Hungarian freeriders' world. The aim is to describe the most important circumstances and appeal of this sport. It will be investigated the question of what kind of relationship exists between freeride and traditional ski. How is the freeriders' community organized, what can we know about the members' social background, value systems and behavior? Finally the means will be examined with the help of which freeriders are expressing their identity as mainly grounded in opposition to bourgeois values.

Gambia a turizmus tükrében – avagy a harmadik világbeli turizmus Gambia tükrében

A turizmus a maga komplexitásában egyre nehezebben érhető tetten – jelenleg ez az egyik leggyorsabban fejlődő globális szintű jelenség, amely egyaránt kihat a gazdasági, ökológiai, technológiai, politikai és nem utolsósorban a társadalmi környezetre. Jelen tanulmány írója számára a *turizmus mint kétélű kard* tűnik a legszemléletesebb metaforának, mely hasonlat létjogosultságának alátámasztására az alábbiakban saját gambiai terepmunka-tapasztalatait teszi az értekezés tárgyává, különös tekintettel a gazdasági és szocio-kulturális hatásokra, illetve az azokból levezethető társadalmi differenciálódásra. Bemutatásra kerülnek a jelenség árnyoldalai, s a makroszinten tapasztalható pozitívumok is.

A déli országok turizmusát egyfajta neokolonialista gazdasági mechanizmus jellemzi, hiszen a turizmusban mint nemzetközi iparágban a koloniális strukturális kapcsolat- és viszonyrendszer napjainkig jelen van, ahol a volt gyarmatosítottak még mindig a modern világ alárendeltjei. A függetlenedés csak visszafogottan jelentkezik, hiszen a volt gyarmati állam továbbra is aktív interakcióban marad a gyarmatosító országgal, és ki van téve további külső beavatkozásoknak és kontrollnak. Ugyanakkor a turisták és a gambiaiak érintkezései igen sokszor pozitív kicsengésűek, egyre több turista kíváncsi a valódi gambiai kultúrára, egyre többen vesznek részt a gambiai életben, kialakul a kölcsönös érdeklődés, a kulturális csere és „egymás segítése” is.

A harmadik világbeli turizmusról szóló értekezések bőséges irodalma mintha a mai napig nem tette volna le voksát tárgyának megítélésével kapcsolatban. Az 1970-es évekig „a nemzetközi turizmusra úgy hivatkoznak, mint ami a fejlődő országok csodaszere, *manna a mennyből*” (Erbes, idézi Crick 1989:314). Majd a 20. század utolsó évtizedeiben a turizmust mint a kolonializmus továbbéltetését, az imperializmus betörését vagy mint egy újabb függőségi viszony kiépülését veszik górcső alá, ami szerint az északi országok csupán kizsákmányolói az alávetett Délnek. Ezen nézőpont ellenében megszületik az ezredfordulón az az antropológiai álláspont, mely szerint ideje volna az empirikus kutatások eredményeire fókuszálni, melyekből kitűnnek a fogadó közösség számára is fellépő előnyök a turizmus kapcsán, hiszen (az oly sokat hivatkozott gazdasági kiszivárgás ellenére) megnő a helyi populáció anyagi bevétele, létrejön az életminőség javulása, és az ő számukra is ugyanolyan érdekes a „másság meg-tapasztalása”, mint maguknak a turistáknak.

Tény, hogy a turizmus a maga komplexitásában egyre nehezebben érhető tetten – jelenleg ez az egyik leggyorsabban fejlődő globális szintű gazdasági jelenség, mely egyaránt kihat a gazdasági, ökológiai, technológiai, politikai és nem utolsósorban a

társadalmi környezetre (Brown 1998; Harrison 1992; Kaspar–Fekete 2003; Wagner 1981).

Jelen tanulmány írója számára a *turizmus mint kétélű kard* tűnik a legszemléletesebb metaforának, mely hasonlat létjogosultságának alátámasztására az alábbiakban saját gambiai terepmunka-tapasztalatait¹ teszi az értekezés tárgyává, különös tekintettel a gazdasági és szociokulturális hatásokra, illetve az azokból levezethető társadalmi differenciálódásra. Bemutatja a jelenség árnyoldalait s a makroszinten tapasztalható pozitívumokat is, így például azt a tényezőt, hogy az emberek megtalálják ennek a globális iparnak a „helyi kiskapuit”, s ezzel különféle lehetőségeket teremtenek a maguk számára.

A 21. század kezdetén a turizmus a leggyorsabban fejlődő gazdasági szektor. Jelenléte egyre növekszik a fejlődő világban, ahol ez a bevételek második legnagyobb forrása, és ennek következtében jelentősége vetekszik a mezőgazdaságéval (Cleverdon–Kalisch 2000).

„Az idegenforgalmat már régóta a Harmadik Világ gazdaságilag elmaradott országainak nyújtandó fejlesztési támogatás rendkívül alkalmas módjának tekintik” (Kaspar–Fekete 2003:185), s emiatt azok örömmel vesznek részt ebben a nemzetközi iparban. A déli országok beépítették fejlesztési terveikbe a turizmust, külön kihangsúlyozva ezt. Hiszen ezekben a térségekben csábító a klíma, „egzotikus” a táj, és üdülőhelyként gazdag kulturális és történelmi örökség teszi vonzóvá őket, s így könnyű eladni a nemzetközi piacon. Mivel egyfelől a munkaerő és a földek könnyen megfizethetők, másfelől az ásványi anyagok, illetve az erős exporttermelő mezőgazdasági ágazat hiányzik (ami például Gambiára is igaz), azt remélik, hogy a turizmus lehetséges forrása lesz a külföldi tőke beáramlásának, hogy új munkahelyeket terem, illetve hogy serkenti a helyi termékek piacát, vagy fejleszti az infrastruktúrát.

Gambia is, mint sok más harmadik világbeli ország, a turizmust helyezte gazdasági stratégiájának középpontjába (Jafari, idézi Crick 1989:310; Ryan 1991:65). Az ország liberális, piaci alapú gazdasága leginkább a hagyományos önfenntartó mezőgazdasággal és a földimogyoró exportálásával jellemezhető, hiszen ásványkincsekkel és más természetes erőforrásokkal alig bír. Egyéb gazdasági szektorok (úgy mint az állattartás, a halászat, a kézműipar és a turizmus) további jelentős bevétellel járulnak hozzá az ország gazdaságához.

Gambiát az angolok gyarmatosították 1888-ban, majd 1965-ben elnyerte függetlenségét. Ebben az évben jelentek meg az első svéd turisták² – tehát amint véget ért a kolonializmus, elkezdődött a turizmus.

Jawara, az akkori elnök a svédek által elkezdett turizmustól remélte, hogy a dalasi (azaz a helyi valuta) erősödni fog, és a gazdasági súlypont a földimogyoróról áttevődhet a turizmusra. Jawara turizmus felé irányuló első gazdaságpolitikai lépése a turistaterületek kijelölése volt (TDA – Tourism Development Area program). Wagner Gambiáról szóló cikkében (Wagner 1981) megjegyzi, hogy a turizmus fejlesztésének szándéka nem helyi szinten fogalmazódott meg, hanem Bertil Harding, az első svéd utazásszervező által (róla nevezték el a nyugati övezeten végigfutó fűutat).

Az 1960-as években érkező első svéd látogatók óta a turisták száma körülbelül 350 százalékkal nőtt, közvetlenül 85 ezer embert foglalkoztat az iparág (ami az összes munkavállaló számának 14,2 százalékát jelenti – ennél többen csak a mezőgazdaság-

ban dolgoznak), és a GDP 12 százalékát tette ki 2007-ben. Jelenleg több mint százezer látogató jön évente, melynek negyven százaléka minden évben visszajár (Drammeh 2007).

A turizmusnak a fogadó közösségre, illetve annak tagjaira gyakorolt hatását több-féleképpen értelmezik. Sokan a szegényebb régiók országaiban a turizmust a gazdasági fejlődés és az életminőség javulási útjának tekintik, míg mások a nyugati imperializmus betörését látják ebben a folyamatban, a posztkoloniális viszonyok továbbéltetését vagy csak a függőségi viszony megerősítését – „befektetni a turizmusba, befektetni a függőségi viszonyba” (Hoivik, idézi Crick 1989:321).

Hiller szerint a turizmus azt reprezentálja, hogy a gazdaságilag erős nemzetek miként viszonyulnak a világ többi részéhez (Crick 1989). Sokan úgy vélik, hogy a turista és a vendéglátó viszonya kiválóan értelmezhető egy magasabb szintű kontextusban, azaz párhuzamba helyezhető azzal, ahogy a gazdag Nyugat és a fejlődő világ érintkezik egymással.

Egyesek a turizmusban csak a kedvező hatásokat hangsúlyozzák, mintha kizárólag áldást hozna a fejlődő régióknak, így például a WTO is ekképp hirdeti ezt a szabadidős tevékenységet: „Passport to Peace”, azaz ’útlevel a békéhez’, ami az interkulturális kommunikáció elterjesztésére és az ezáltal létrejövő szociokulturális megértésre utal. Ezen nézőpont ellenében megfogalmazták már a turizmus egyértelmű hiányosságait, tökéletlenségét is. A minél több turisztikai fejlesztés nem jelent mindenképpen növekvő jólétet, ezenkívül a turizmus működése gyakran nincs összhangban annak szlogenjével (Hall–Richards 2000; Smith–Duffy 2003:138).

„A kritikusok szerint a főbb problémák egyike a délen végbemenő fejlesztésekkel kapcsolatban az, hogy megnehezítik az életet, és új gazdasági és szociális felosztást jelentenek a fogadó közösségen belül. Az enklávéturizmusra ez különösen igaz, mely az all-inclusive üdülőövezetek létrejötte révén térbeli egyenlőtlenségeket teremt.” (Smith–Duffy 2003:138.)

Gambiában mára kialakult a tömegturizmus, hiszen az ország tökéletesen megfelel annak kritériumainak: itt megvan a napfény, a homokos part, a tenger és a negyedik, vegyesebb megítélés alá eső lehetőség, a szexturizmus is – mindegy a szakirodalomban „4 S” turizmusként hivatkoznak (sun, sand, sea és sex). Mostanra ez az üdülési forma (melyre Smith és Duffy enklávéturizmusként hivatkozik) vált leginkább jellemzővé, igaz, a gambiai turizmus szereplői felismerték ennek hátrányait, és igyekeznek többek között kiszélesíteni a turisztikai választékot – megteremtve az öko- és a kulturális turizmus alapjait –, bevonni a helyi termelőket és vállalkozókat, illetve képzeteket biztosítani.

Gambiában főleg a nyugati partra koncentrálódik a turizmus, így ez a régió igen gyors gazdasági, környezeti és társadalmi-kulturális változáson megy keresztül. A hagyományosan lassabb tempójú életvitel dinamikus növekvő környezettel néz szembe.

Gazdasági aspektusok: a globális dinamika és a helyi adaptáció

A turizmus gazdasági hatásai igen összetettek, nehéz őket egy mérleg pozitív vagy negatív serpenyőjébe tenni, hiszen:

- munkahelyet teremt, ám ezek mind csak szezonálisak, és erős gazdasági függés figyelhető meg;
- az infrastruktúra fejlődik, ami inflációnövekedést eredményez;
- árfelhajtó szerepe van, ami az ingatlan- és az élelmiszerárakat egyaránt érinti;
- az importtermékek mennyisége növekszik (ami egyrészt modern technológiai eszközöket, másrészt a hazai termékeket felváltó árukat jelent);
- a GDP és a GNP mértéke nő, ám ez erőltetett növekedés;
- regionális fejlődés figyelhető meg, mely egyes térségekben az egyenlőtlenségeket csökkenti, míg máshol erősíti;
- a szolgáltatások köre bővül, miközben a jövedelem kiáramlása figyelhető meg;
- egyéni szinten a helyiek szponzorokra lelhetnek a turisták személyében, akik támogatják iskoláztatásukat (vagy gyermekeikét), üzleti tevékenységeiket, ám ez a jelenség, noha igen kedvező, bizonyos esetekben kétes (érdek)kapcsolatokat eredményez a vendégek és a vendéglátók között.

Természetesen nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a gazdasági folyamatok kihatással vannak egyéb, nem gazdasági tényezőkre is (például a munkahelyek számának növekedése megmásítja a társadalmi környezetet is; az importtermékek megjelenése hatással van a helyi értékrendszerre; az infrastruktúra fejlődése kihat az ökológiai környezetre stb.).

Saját meglátásom szerint felfedezhető a déli országok turizmusában egyfajta neokolonialista gazdasági mechanizmus. Hiszen a turizmusban mint nemzetközi iparban a koloniális strukturális kapcsolat- és viszonyrendszer napjainkig jelen van, ahol a volt gyarmatosítottak még mindig a modern világ alávetettjei, illetve alárendeltjei – igaz, időközben a politikai kapcsolatból leginkább gazdasági meghatározottságú érintkezés lett. A függetlenedés csak visszafogottan jelentkezik, hiszen a volt gyarmati állam továbbra is aktív interakcióban marad a gyarmatosító országgal, és ki van téve további külső beavatkozásoknak és kontrollnak (a WTO 1997-es becslése szerint a nemzetközi turizmussal kapcsolatos projektek nyolcvan százalékban transznacionális cégek ellenőrzése alatt állnak). Tapasztalatom szerint a turizmus mint iparág és a vendéglátó fél közötti viszony hierarchizált, rendkívül egyenlőtlen, és ebből kifolyólag sok esetben feszültségekkel terhes, ám makroszinten a turisták és a gambiaiak érintkezései igen sokszor pozitív kicsengésűek.

A fejlődő országok esetében a turizmus elvi alapja az úgynevezett kemény valuták keresete,³ továbbá sok esetben ez az egyetlen lehetőség az exportbevételekre. Ám ezekben az országokban az elvárt keresetek rendszerint nem olyan magasak, mint ahogy eleinte remélték, különösen, ha függenek az utazási irodáktól és légitársaságoktól, amelyek székhelye a turistaküldő országban van (és emiatt a profit nagy része kiszivárog a befogadó országból). Gambiában például főleg brit utazási irodák (Gambian Experience, Thomas Cook, Olympic Travel és egyéb) tartják kezükben ezt a piacot. Emiatt a mindent magukban foglaló szervezett utak (úgynevezett *package tours*) esetében a turista által kifizetett összeg nagy arányban kerül vissza a turistaküldő

országba (a kifizetett összegnek csupán negyven százaléka fedezi az utazási költséget).

A fejlődő országok turizmus felé való nyitásának korai szakaszában az OECD, a Világbank és az ENSZ mind propagálta a turizmust mint a végtelen lehetőségek tárházát. S noha „valóban bejöttek a külföldi valuták, ez csak a külső országok behatásait erősítette az adott fejlődő országban. Sokan úgy ugrottak bele az iparágba, hogy azt sem tudták, milyen költségekkel jár, milyen következményei vannak, és befektettek, holott talán másba kellett volna, de legalábbis semmi esetre sem a turizmusba ekkora mértékben.” (Crick 1989:315.)

Sok ország, főleg a fejlődő régiók közül, melyek kevésbé képesek más bevételi forrásokat előteremteni, a turizmusban látja a gazdasági fellendülés lehetőségét, így kénytelenek a betörő iparágnak fejet hajtani – ezen patthelyzet miatt vélnek sokan a turizmusban neokolonialista jegyeket felfedezni.

„A turista áradat jelenlegi »egyirányú utcája« a fejlődő országokat a turistákat küldő országok gazdasági és politikai eseményeitől való veszélyes függőségbe sodorja.” (Kaspar–Fekete 2003: 186.) Ahogy Wagner mondja: „[...] a turizmus csak egy újabb példája a gazdasági növekedésnek, amely csupán a függőségi viszonyt terjeszti ki a külső ország döntési hatalma, befolyása által” (Wagner 1981:190). „Ennek a függőségi viszonytának köszönhetően a nyereség nagymértékben visszaszivárog abba az országba, ahol a multinacionális vállalatok székhelye van” (Pearce–Butler, eds. 1999:212).

Az országban magas a külföldi tulajdonú hotelek aránya, így egy adott hotel, bár sikeresen vonzza a vendégeket, a lokális piacra csekély hatással van, hiszen a bevételek kiáramlanak a helyi környezetből. Továbbá komoly problémát okoz az is, hogy kismértékben vonják be a helyi termelőket, illetve vállalkozókat.

Feszültséget okoz a nem helyi munkaerő alkalmazása. „Mivel a fejlődő országokban viszonylag alacsony a képzettségi szint, valamint sok külföldi vállalat van jelen ezen a területen, az anyagi szempontból jobb állásokat a külföldiek töltik be.” (Kaspar–Fekete 2003:185.) Ez a jelenség gyakori a multinacionális vállalatoknál, így helyi szinten frusztrációt vált ki, és a lokális közösségben erősíti a gyarmati idők letűntnek vélt rendszerének meglétét.

Az elégedetlenség az alacsony fizetség vagy pozíció miatt nem ritka jelenség a harmadik világbeli turizmusban, és ez a gambiai szférában is észlelhető. Noha a gambiai munkaerő alkalmazásának állami szorgalmazása kedvezőnek tűnhet (ezt már az 1970-es évektől ígéri is az állam), el is üldözheti a külföldi befektetőket (Wagner 1981).

A gazdasági hatások meghatározó eleme a turisztikai szolgáltatások természete és vonzereje, aminek figyelembevétele segít meghatározni a turizmusból eredő totális fogyasztást. Többek között az úgynevezett csomagutak (például az all-inclusive utak) nagy aránya miatt Gambiában a turisták alig – vagy egyáltalán nem – költenek a helyi piacon (Drammeh 2007). Ugyanígy hatnak az idegenvezetők figyelmeztetései, miszerint a hotel területét elhagyni veszélyes. Ezek a félrevezetések, illetve a turisták félelmei és kényelmi igényei a helyi közegtől elzárt buborékot alkotnak körük. Létrejön egy modern mikrovilág, melyben a turista jól érezheti magát Afrikában, ahol egyszerre van távol és mégis közel saját megszokott világához.

A turisták típusai szintén meghatározó tényezők: minél többen vannak, és minél többet költenek, annál nagyobb hatással vannak a helyi gazdaságra. Igényeik termé-

szete szintén meghatározó. Mivel a tömegturizmus igényeit külső forrásokból tudják csak kielégíteni, az abból származó bevételek is elhagyják az országot (Pearce–Butler, eds. 1999:212). A megnövekvő importigény több okból sem előnyös: egyfelől rontja az ország fizetési mérlegének egyensúlyát, másfelől csökkenti azt a gazdasági alapot, melyből az ország finanszírozhatná az egyéb – esetleg prioritást élvező – szociális szektorokat, például az egészségügyet vagy az oktatást.

A turizmus gazdasági vetületeit vizsgálva nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy akik a turisztikai iparba közvetlenül befektettek, azok a helyi átlagjövedelem többszörösét keresik. Ez a réteg előnyös gazdasági helyzetéből következően egyúttal kedvező társadalmi pozícióba is lép. (A létrejövő vagyoni differenciálódások kihatnak a társadalmi környezetre is, aminek bemutatására, illetve elemzésére egy későbbi fejezetben térek ki.) A turisztikai iparban dolgozók – a munkahelyüket ügyesen kihasználva – mintegy beleszövődnek a turizmus világába: a turistákkal a hivatalos közegen túl is barátkoznak, azaz próbálnak olyan személyes kapcsolatokat kiépíteni, melyek nagy részéből hasznuk is származik. Ez a következő szinteken kel életre:

1. Egyes turisták bizonyos helyzetekben, például ha egy helyi lakos meghívja őket a családjához, szívesen adnak adománynak titulált összeget. Anna és Peter spanyol házaspár, akik összebarátkoztak az egyik hotelben dolgozó felszolgálónóval, Mai-jel. A pár egyszer meghívta Mait vacsorára, aki viszonzásképpen szintén meginvitálta a saját családjához őket, egy banjuli külvárosi bádognyúhóba. Amikor Anna és Peter elmesélte nekem az élményeit, döbbenet volt az arcukon. Döbbenet a szegénység és a nagyszerű vendégszeretet hatására. Nagyon hálásak voltak Mainek, és úgy érezték, megengedhetik maguknak, hogy egy számukra jelképes összeget adjanak Mainek, segítve őt és családját.

2. Dave (egy ír turista) egy tengerparti bárban ismert meg egy fiút, akit igen intelligensnek talált és megkedvelt. Elhatározta, hogy anyagi segítséget nyújt a fiúnak az iskola elvégzéséhez. Dave már nyolc éve visszajár Gambiába (ha teheti, évente többször is), így a fiút mindig tudta ellenőrizni, hogy valóban megfelelően használja-e fel a támogatás összegét. Azóta a fiú elvégzett egy könyvelőtanfolyamot, és most már meg tud állni a saját lábán (Dave ennek ellenére továbbra is támogatja).

3. Üzleti tevékenységeket is támogatnak az idegenek: Mike brit visszatérő vendég, sok időt töltött együtt a taxisofőr Dawdával. Mikor Dawda autója elromlott, Mike állta az autó javítási költségeit.

4. Laminnal egy bárban⁴ dolgoztam, ő volt a fő bárpultos-mixer munkatársam. Harmincnyolc évesen már tizenöt évnyi szórakoztatóipari tapasztalatot tudhat a háta mögött, melyből az utóbbi öt évet már ebben a bárban töltötte. Nagyszerű jellemével, szórakoztató humorával minden vendég szívébe belopta magát. Igazi profi volt, aki mindig megtartotta a magánügyeit és általában a gondolatait is magának. Több hónapot együtt kellett vele dolgoznom ahhoz, hogy valóban megismerjem.

Egy mindig visszatérő turistákból álló baráti csoport vett magának egy házat Gambiában, ám hogy távollétükben ne álljon üresen, Laminnak felajánlották, hogy költözzön be. Sőt mi több, ha ügyes, kerítsen magának fizetővendégeket, akiket elszállásolhat a házban, és a tőlük kapott pénzt megtarthatja. Lamin ettől függetlenül (bár nagyon hálás volt ezeknek az embereknek) sokszor erős kritikával illette az országában kialakult turizmust. Havi fizetésének (amely 3500 dalasi, azaz 26 ezer forint, s ez hat-

szorosa az átlagos gambiai keresetnek, és melyhez havi szinten még körülbelül ugyanennyi borralaló is járult) relatíve magas volta ellenére sokszor elkeseredett. Hiszen látta, hogy huszoneves fiatalok egy éjszaka alatt annyit költenek, mint amennyi az ő fizetése, és látta, hogy a turisták bármikor jöhetnek az ő országába, ám amikor ő el akart jutni az Egyesült Királyságba, elutasították (a száz dollárnak, azaz 16 ezer forintnak megfelelő illeték megfizetése ellenére). Mindig szembesült a nemzetközi viszonylatban hátrányos helyzetével, még ha helyi szinten kiemelkedően szerencsésnek is mondhatta magát.

5. Ugyanezzel a kettősséggel találkoztam Daniel esetében is, aki a legnagyobb szállodában, a Kairaba Hotelben dolgozik könyvelőként. Holland turisták személyében ő is segítőkre lelt, akik kifizették az utolsó tanulmányait. Mikor kértem, hogy sorolja fel a turizmus általa tapasztalt jó és rossz oldalait, a következőket említette:

a) a prostitúció és a pedofília egyre inkább elterjed, akárcsak a különböző drogok használata (melyek szerint a repülőtéren tapasztalható korrupció miatt jöhetnek be az országba), „a kultúránk haldoklik, egyre inkább az európai jön be”;

b) ám mindezek ellenére Daniel szerint több előny származik a turizmusból, mint hátrány, hiszen például a Kairaba Hotel a helyi termelőket immár egyre inkább bevonja az iparba, s tőlük vásárolja meg az ételeket. A munkafeltételek egyre kedvezőbbek, ugyanakkor megjegyezte, hogy egy szobafoglalási menedzserként dolgozó egyiptomi kollégája negyvenezer dalasit keres, amihez hozzájönnek még az ingyen lakás és egyéb szolgáltatások, miközben Danielnek most emelték meg a fizetését 6500 dalasira, utazási támogatását 820 dalasira és egyéb juttatásait 2500 dalasira, azaz összesen 9820 dalasit kap egy hónapban. Mikor megkérdeztem, elégedett-e, azt felelte, „igen, gambiai viszonylatban nem panaszkodhatom”.

6. „Figyelemre méltó, hogy a nemzetközi turizmus megteremtette azt a (fiatal) férfiakból álló csoportot, akik a hotelek, a part vagy a reptér körül töltik idejüket, hiszen a gazdag turisták a gazdaságilag elnyomott országok társadalmi számára egy lehetséges anyagi forrást jelentenek.” (Wagner 1981:199.) Ezek a többnyire fiatal *turistabarátok* (helyi nevükön: *bumsterek*) állandóan ismerkedni akarnak a turistákkal, ami eleinte kedvességnek tűnik, de előbb-utóbb kiderül, hogy barátkozásuk nem érdek nélküli. Sok esetben szinte lehetetlen ezektől a helyi fiataloktól búcsút venni. E jelenség főleg a munkanélküliségnek köszönhető, illetve annak a reménynek, hogy a turisták mint „új barátok” esetleg szponzorálják őket – tanulmányi, üzleti ügyekben, utazásban –, vagy segítenek eljutni Európába, például házasság révén. Természetesen sokan sikeresek, és valóban vannak turisták, akik segítik a helyieket (lásd az előző példákat), vagy akik szerelmesek lesznek egy gambiai ifjúba, összeházasodnak, és elviszik újdonsült párjukat Európába. Éppen emiatt jogosan feltételezhetik a még szerencsével nem járt bumsterek, hogy egyszer nekik is a segítségükre lesz valaki, illetve hogy ők is találnak majd egy „naiv” jóvendőbelit. Ebből kifolyólag ez a társadalmi magatartás nemcsak fenntartja, de generálja is önmagát.

7. Az egyik kollégám, Rose, akivel az említett bárban dolgoztam, meghívott a családjához. Örömmel vettem a kedvességét, és másnap el is mentem. Mikor már hosszabb ideje ott voltam, és megismertem Rose családtagjait, Rose azt mondta: „Te most már voltál az otthonomban, segíts nekem vízumot szerezni, hogy én is mehessek a tiedbe.” Sajnálattal nyugtáztam, hogy a barátkozó magatartás nem volt önzetlen. Más eseteket

is megismertem, melyekben a helyiek – látva, hogy egyes sorstársaik milyen szerencsések – sokszor azzal a szándékkal barátkoznak a turistákkal, hogy ők is találjanak támogatókat. Így olyan tendencia van kibontakozóban, mely bizonyos érdeket feltételez a két fél között, s miután ezt sokszor nehéz kiszűrni, feszültség keletkezhet a vendéglátók és a turisták között.

Sokan sokféle személyes haszonra tesznek szert a turistákkal való kapcsolataikból, így érthető, hogy a helyiek körében kialakul az a törekvés, hogy a turistákkal jóban legyenek. A turisták, illetve a velük való találkozás egyfajta segítséget, előrelépést eredményezhet a nehéz hétköznapiakban, de akár kiutat is jelenthet a szegénységből. Azok a gambiaiak, akik valamilyen szinten kapcsolatban állnak a turizmussal, általában kitűnő emberismeretet fejlesztettek ki a barátkozás érdekében, és igen kifinomultan alkalmazkodnak a turisták euroatlanti kultúráihoz. A helyiek tehát meglehetősen függenek gazdaságilag a turizmustól, mely reláció sok esetben torzulásokat okoz az ipar és a helyiek, illetve a turisták és a helyiek kapcsolatában egyaránt, ugyanakkor ezen a szinten jelentkezik a helyiek számára a leglátványosabb anyagi előny.

Társadalmi és kulturális hatások

Noha a turizmust a benne érdekelt szereplők főként mint globális érvényű gazdasági folyamatot tartják számon, éppúgy hozzájárul a szociokulturális, mint a gazdasági vagy környezeti változásokhoz, amit azonban jóval nehezebb mérni. A társadalmi vonatkozások komplexitása miatt a hatásoknak, illetve azok következményeinek felfejtése igen nagy kihívás. Kiváltképp, ha figyelembe vesszük, hogy a turizmus bizonyos elemeinek hatásai időben elnyúltan jelentkeznek, így az ok-okozati kapcsolat nem mindig egyértelmű. A turizmus égisze alatt végbemenő, a helyi lakosságot érő társadalmi-kulturális hatások szerteágazó és egymással kölcsönhatásban álló folyamatok összességét jelentik. A turizmus változást idéz elő a külvilágról alkotott képzetekben, az érték- és szokásrendszerben, a kulturális identitás erősödésében vagy gyengülésében, a gazdasági hatások által jelentkező vagyoni különbségekben, melyek a szociális környezetet is megmászítják. Mindezek bemutatására az alábbiakban kerül sor, illetve külön fejezetben tárgyalom a turizmus okozta társadalmi differenciálódás kérdését.

Egyre inkább elfogadott nézet, miszerint a turizmus mint szabadidős tevékenység a modern ember szükséglete, és emiatt válhatott a fejlődő országok társadalmainak szemében is az időtöltés megszokott módjává. Az utazások mozgatórugója a „civilizált” ember vágya, hogy eljusson egy „civilizálatlan” tájra, mintegy kilépve saját, megszokott környezetéből – mégis mindezt valójában egy európai mikrovilágban kívánja megtenni (Smith–Duffy 2003). Megfigyelhető, hogy a turizmus egyre inkább visszatükrözi a turista kultúráját és értékrendszerét az adott desztinációban, míg a vendéglátó közösség kultúrája fokozatosan háttérbe szorul. Ez párhuzamba állítható Latouche vélekedésével, aki azt mondja, hogy „a fejlődés (illetve a fejlesztés) csupán a világ nyugatiasítása” (idézi Smith–Duffy 2003:83), s emiatt sokan csak a gyarmatosítási beavatkozás újabb példájának vélik. Ez a jelenség a következő példákon kiválóan tetten érhető Gambiában is:

1. Az állam a tengerparti övezeteket fokozatosan eladja a turizmust népszerűsítő cégeknek, hogy azok az adott területen hoteleket építsenek, így a helyiek élettere fokozatosan leszűkül, illetve a part felől a szárazföld belseje felé tolódik. A turisztikai övezetben (ami Gambiában főleg a nyugati tengerparti sávot foglalja magában) infrastrukturális fejlődés figyelhető meg, ami az utak építését, illetve azok minőségi javulását jelenti, s magában foglalja a köztereket elfoglaló reklámtáblák megjelenését, többemeletes házak építését, a taxik erős jelenlétét. Ezen ismérvek egyéb gambiai urbánus területeken csekély mértékben figyelhetők meg. A boltok és éttermek kínálata is aszerint differenciálódik, hogy az a turizmus számára elérhető helyen fekszik-e, vagy sem (a kínálat értelemszerűen a keresletnek felel meg).

2. Az öltözködés az egyik legszembetűnőbb dimenziója a turizmus keltette változásoknak, és ezért egyre inkább hasonlít a gambiai viselet az európaiakéhoz. Gambia lakosságának kilencven százaléka mozlim, így a hagyományörző női lakosság a testet elfedő bő ruhadarabokat, hosszú szoknyákat visel. Ám a viselet fokozatosan közelít az európaihoz, és így a nők, főleg a fiatalabbak már nem szégyenlősek, és szűk, testüket kevésbé leplező ruhákat vesznek fel. Beszéltem például olyan édesanyával, akiben megbotránkozást váltott ki a fiatalok körében terjedő új divat, a farmer, amely testhez feszülő fazonjával „szexuálisan kihívó”. A férfiakra is jellemző a farmer és az amerikai vagy európai (főként rap/hip-hop zenei irányzatokhoz sorolható) előadók vagy zenekarok pólójának viselése. Akik pedig az európai igényeknek megfelelő hotelben vagy étteremben dolgoznak, azok természetesen annak megfelelő ruházatot – a nők kosztümöt, a férfiak öltönyt vagy egyenruhát – öltenek magukra munkájuk során.

A „mókuserékből elmenekült” turista sok esetben csak pihenni jön Gambiába, és a helyiektől elzárkózva tölti a vakációt. Nem kíváncsi a helyi kultúrára, emberekre, viselkedése egyfajta érdektelenséget sugall, ami zavart kelt a vendéglátó közösség körében. „Az utolsó dolog, amit a turista akar, hogy a szociális problémákra emlékeztessék, így az ignorálás áldás” (Smith–Duffy 2003:60). Ugyanakkor a turista elvárja, hogy amíg ő kipihen a stresszt, addig mások, azaz a helyi vendéglátó közösség tagjai szolgálják őt ki tökéletesen (sok esetben ez az egyetlen kommunikációs csatorna, amin keresztül turista és helyi érintkezik).

A turisták ritkán láthatók a turisztikai övezeteken kívül. Ez egyrészt köszönhető annak, hogy ők pihenni, a napfényt élvezni jönnek. „Sok turista utazik a nap és a homok miatt, örömük abból adódik, hogy nem kell semmiért sem aggódniuk, mások kiszolgálják őket, és kedvenc ételeiket fogyaszthatják.” (Smith–Duffy 2003:60.) A turista kiszakítja magát a mindennapok szociális kötelezettségeiből, s nemigen kíváncsi a hotelen kívüli világra, megteremtve így a maga számára egy hétköznapi környezetet, valóságot. Ehhez hozzájárul még a külföldi tulajdonú utazási irodák tájékoztatása is, miszerint a hotelen kívül lenni nem biztonságos sem a testi épség, sem a higiénia szempontjából. Igaz, ha mégis kilépnek, sok esetben előfordul, hogy a már említett *bumsterek* sora sokkolja, illetve támadja le őket.

A szakirodalomban *beach boy*ként, azaz selyemfiúként is hivatkoznak a bumsterekre, akiknek jelenléte Gambiában komoly problémát jelent. Erőszakosságuk nagy ellen-szenvet vált ki a turistákból, akik sokszor zaklatásként élik meg a bumsterek közeledését. Ennek elkerülése érdekében a 2005–2006-os főszezonban a bumstereket egyszer kilitoltták a tengerparti övezetből két napra. Ez azt jelentette, hogy katonák őrizték a

turisták nyugalmát, és ha egy helyi – aki természetesen nem volt minden esetben bumster – lejött a partra, annak súlyos következményei lettek számára.

Hogy a turizmusból minél több pénzt nyerjen az állam, a tengerparti területeket kvázi kinevezte fehér övezeteknek. Következésképp a helyieket kitiltották saját élet-környezetükből, ami felidézte bennük, milyen lehetett a több évvel korábbi kolonializmus, amikor fekete ember nem mehetett a fehérek területére.

A főbb szociális következmények közé sorolhatók még:

1. A helyiek sokszor próbálják utánozni a turistát, így a helyi kultúra, hagyományrendszer átalakul a turisták érték-, illetve szokásrendszerének megfelelően, sőt bizonyos esetekben ezt magának a turistának az igénye idézi elő (étel, öltözék, zene, művészet). Ezek a transzformációs folyamatok a helyi identitás elvesztésével fenyegetnek.

Ez nagyban kihat például a hagyományos művészetre, hiszen a helyi kézművesek leginkább a turisták igényeinek megfelelően készítik portékájukat. A brikamai piacon (Gambia legismertebb kézművespiacán) Mohamed elmondta, hogy a holland turisták miatt korábban könyvtartót készített, a németek kérésére falra akasztható csillagot, és egyéb kívánságokat is igyekszik teljesíteni. Megfigyelhető egyfajta kulturális keveredés: a tárgyak funkcionalitásukat tekintve európaiak, míg esztétikailag, kinézetre afrikaiak. Ezzel a párhuzammal talán az egész afrikai turizmus is jellemezhető: turista-elvárások afrikai köntösben.

2. A kulturális öntudatosság elvész, kivéve azokban a városokban, falvakban, turisztikai látnivalók esetében, ahol az „eredeti Afrikát” adják el mint terméket, és szolgálatként különböző helyi szokásokat, rítusokat mutatnak be. Egyfajta ellentmondásosság figyelhető meg: a turisták érdeklődnek az (általuk elképzelt) afrikai kultúra iránt, hiszen az oly „idilli és egzotikus”, ugyanakkor érdektelenek ugyanazon emberek bármilyen szintű vagy mértékű problémáival szemben. Az idealizált afrikai kultúra fokozatosan árucikké válik a turizmus hatására.

3. A tömegturizmus során egyfajta paradox helyzet tapasztalható a helyiek részéről is: elutasítják az idegen kultúrákat a gyarmatosítás hosszan tartó negatív hatásai miatt, ugyanakkor szükségük van arra, hogy ugyanezen kultúrák tagjai meglátogassák őket, s mint turisták finánciális hasznot hozzanak magukkal. A nyugat-afrikai turizmus népszerű a transzatlanti rabszolga-kereskedelem kapcsán is: sok turista látogat ide, hogy megismerje ennek történetét. Jellemző, hogy ezeken a rabszolgassággal kapcsolatos látnivalókon a történelem bemutatása mellőzi a politikai aspektust, és a történeteket inkább mint „érdekes eseményt” meséli el.

„Az [afrikai] embereket ezeken a tájakon gyakran passzív szereplőként, ugyanakkor az urbanizálódott és iparosodott országok fehér felfedezőinek – akik az autentikusság eredetét keresik – hálás fogadóiként is ábrázolják” (Aitchison, idézi Smith-Duffy 2003:112).

4. A kulturális lealacsonyítás esetei figyelhetők meg azokban az esetekben, amikor különféle turisztikai programok alkalmával a helyi közösség tagjai egyfajta „turisztikai objektumként” jelennek meg (lásd Jufureh – azaz Kunta Kinteh faluja, mely az egyik fő attrakciója Gambiának).

Hadd osszam meg egy személyes, igen sokkoló élményemet, amikor egy utazási iroda által szervezett egynapos csoportos kiránduláson vettem részt. Ez hajóúttal egybekötött látogatás volt Kunta Kinteh falujában. A turisták biztonságáért felelős,

szintén helyi – mondhatnánk biztonsági – ember bottal ütlegelve hessegette el az odaseregülő helyieket, azaz főleg a turisták iránt érdeklődő gyerekeket és a turistákat köszöntő felnőtteket. Mindez természetesen a turisták szeme előtt zajlott, reprezentatív példáját adva a kölcsönös kulturális megértés és érdeklődés hiányának, ami a turizmus egyik alappillére kellene hogy legyen.

5. A fejlődő országok turizmusára jellemző, hogy amikor gazdag turisták érkeznek, és helyi viszonylatban rengeteg pénzt költenek, vagy akár méregdrága felszerelésekkel járnak, a helyiekben felelevenedik a rég befejeződött gyarmatosítás emléke. Ilyenkor szembetűnővé válik a turisták jobb anyagi helyzete, ami a letűnt gyarmatosítási idők elmúltával a mai napig mit sem változott.

„Az üdülőterületeken csupán a turistát látják el élelemmel, a szálloda állapota nagy kontrasztban áll a szomszédos helyi környezettel.” (Smith-Duffy 2003:138.) Az a tény, hogy egy turista egy vacsorára többet költ, mint a helyi pincér egyhavi keresete (aki – ne felejtsük el, hogy – helyi viszonylatban magas jövedelműnek számít), csökkenti az adott dolgozó önértékelését (ezzel sokszor szembesültem, például abban a bárban, ahol dolgoztam), erősítve a fehér embernek való alávetettség, illetve alárendeltség érzését.

Ezenfelül a turistáknak minden biztosított még az üdülésük során is: a hotelben van vízellátás és áramszolgáltatás. Ezzel szemben, ha egy helyi családnál be is van vezetve az ivóvíz és a villanyáram, akkor is gyakori, hogy vagy az egyik, vagy a másik épp nem áll rendelkezésre. Ez az atmoszféra erősíti a lokálpatrióták szemében azt a rég berögzült vélekedést, hogy a „fehéreknek bezzeg mindig mindene megvan”. „A turisták és a befogadó közösség közötti éles gazdasági és szociális különbség erősíti a kulturális szétszakadást, illetve az életvitelek, -stílusok transzformációját” (Pearce-Butler, eds. 1999:213).

Ezek a gazdasági egyenlőtlenségek a helyiek szintjén frusztrációhoz és elégedetlenséghez vezetnek, ami sok esetben azt a konklúziót jelenti számukra, hogy Európában kell a jobb életvitel lehetőségét keresni. Tehát megjelenik az identitáskrizis, az elvándorlás, ami a turizmus egy mellékhatása (igaz, ehhez a jelenséghez még a média, például a televízió és a rádió is hozzájárul).

A turizmus egy másik tipikus társadalmi jelensége a szexturizmus, ami párhuzamba állítható a vendégek számának növekedésével. Noha a turizmus nem tehető egyedüli felelős faktorrá a szexuális kihasználásért, könnyen teremt arra lehetőséget. Vannak olyanok a helyiek között, akik a szexturizmust könnyű pénzszerzésnek tekintik, míg másoknak nincs más lehetőségük a megélhetésre, és megint mások azt remélik az együttlétől, hogy eljuthatnak Európába, mintegy kiutat találva a szegénységből.

Gambia igen ismert a szexturizmusáról, a tengerparton sétálva rengeteg vegyes párt láthatunk. Hall érvelése szerint a harmadik világ szexturizmusában a nemi és gazdasági egyenlőtlenség tartja fenn a kihasználási, illetve alávetettségi viszonyrendszert (idézi Smith-Duffy 2003). Ez Gambiában is jellemző, noha itt a prostitúcióban mindkét nem részt vesz.

Nehéz pontos adatokkal szolgálni, de az UNICEF 2003-as jelentése szerint a fővároshoz, Banjulhoz közeli tengerparti részen a turisták mintegy hatvan-hetven százaléka a pihenés és az olcsó szex miatt jött. A Gambiai Turisztikai Hivatal (GTA) egyik munkatársa így nyilatkozik erről a témáról: „Sok fiatal lány sétálgat fel s alá a turisz-

itikai övezetekben annak reményében, hogy el tudja adni testét. Ez igen hátrányos az országimázsnak. Ha rossz híred van nemzetközileg, nagyon nehéz lesz eladni a termékedet” – ez a hozzászólás kiváló példa arra, hogy a helyi szereplők is sokszor helyezi előtérbe a gazdasági hasznot a szociális problémákkal szemben.

Összességében elmondható, hogy a turizmus főként elméletben hirdeti a kölcsönös megértést, a pozitív kulturális érintkezés létrejöttét. Ezek a jelenségek ugyan a gambiai gyakorlatban is jelen vannak, de egyelőre csak alacsony arányban. „Amíg nincs változás a harmadik világ és az ipusztriális társadalmak között gazdasági és szociális szinten egyaránt, a turizmus kétségkívül a kolonializmus egy formájaként fog tovább élni. A turizmus addig nem lesz kedvező hatású a fejlődő régiókban, míg a kettő kapcsolatában nem áll be minőségi változás, és nem hozza közelebb az embereket, vagy nem kínálja az új környezetet vagy a különböző civilizációk gazdagító felfedezését.” (Bugnicourt, idézi Crick 1989:326.)

Gambiában megfigyelhető, hogy egyre több turista kíváncsi a valódi gambiai kultúrára, egyre többen vesznek részt a gambiai életben, így például helyi tulajdonú szállásokra mennek, helyi idegenvezetőket választanak. Főleg a visszajáró turisták jelentik azt a réteget, mellyel a kölcsönös érdeklődés, a kulturális csere és „egymás segítése” megvalósul a gyakorlatban, kilépve a szlogenek tárházából. Az előző fejezetben ismertetett anyagi támogatások nyújtása valós előrelépést jelent mind gazdaságilag, mind szociálisan.

A turizmus, mint minden globális szintű jelenség, a helyiek világának elnyugtatódását és gazdasági kihívásokat idéz elő (melyeket egyaránt lehet neokolonializmusnak, gazdasági kiaknázásnak vagy akár fejlődésnek is titulálni), ám a fogadó közösség tagjait érintő kedvező hozadékok először a turisták egyéni kezdeményezéseiből (a nyitottságból, az érdeklődésből, az önzetlen segítségből) erednek, míg a tömeges turistaáradat a gambiai élményből annyit merít, amennyi neki kényelmes.

A turizmus okozta társadalmi differenciálódás kérdése

A turizmus implicit módon a helyi lakosság egészét érinti, aminek következtében kihat a társadalmi rétegződésre, mintegy átformálva azt. Ám a találkozási pontok, csatornák eltérőek, s így a turizmusra vonatkozó észlelések, vélemények is más-más szempontot tükröznek. Saját terepmunkám során is nyilvánvaló volt, hogy a gambiai lakosságot fel kell osztanom aszerint, hogy ki milyen szinten érintett a turizmus piacában, hiszen az eltérő komponensek különböző benyomásokat szülnek, így a vélemények széles skálája képződik. Hogy jobban átláthassuk a turizmus által érintett társadalmi rétegeket, azokat differenciálva a következő csoportokat alkottam meg és határoltam körül:

I. *A turizmusban közvetlenül érintettek*: az iparágban dolgozók, akiknek a jövedelme mindennemű közvetítő nélkül a turizmusból vagy maguktól a turistáktól származik. Mint alkalmazottak a turistát kiszolgálják, a turizmus iparával közvetlen kapcsolatban vannak. Idesorolhatók a hotelben vagy az étteremben dolgozók, a termelők, a vállalkozók (akár a sarki boltosok, akikhez néha-néha betéved egy-egy turista), a turisztikai termékeket árusítók vagy készítőik (kézművesek), a gyümölcsfeldolgozók, a taxisofőrök és a szexturizmust űzők.

2. *A turizmusban közvetve érintettek:* nincs hivatalos kapcsolatuk az iparággal, közvetlen pénzforrást nem jelent számukra sem a turizmus, sem a turista. Idesorolhatók a turizmusban dolgozók családtagjai (urbanizált és vidéki területeken egyaránt), a turizmusban dolgozók barátai, ismerősei és a turistákkal csupán barátkozni kívánó lakosság (például kulturális eszmecsere mint interkulturális folyamat).

3. *A turizmusban egyáltalán nem érintettek:* a földrajzi távolság miatt a turizmus nem jelenik meg minden térségben, ezért bizonyos csoportoknak semmiféle kapcsolatuk nincs a turizmussal. Főleg a turisztikai övezetektől távoli, az ország keleti részén élő lakosság sorolható ide, vidéki földművesek és kereskedők.

Természetesen ezeknek a társadalmi halmazoknak vannak átfedései (valaki dolgozik is az iparágban, ugyanakkor ismer valakit, aki – esetleg akár más területen, de – szintén részt vesz a turizmusban, vagy a családban, adott ismeretségi körben többen is lehetnek turisztikai alkalmazottak, sőt az izolált területeken élők is mind tisztában vannak az országukban jelen lévő turizmussal).

A fent felsorolt halmazokat elhelyeztem a turizmus keresztmetszetében, hogy meg lehessen vizsgálni a turizmus okozta, individuális szinten jelentkező gazdasági, azaz vagyoni, érték- és szokásrendbeli transzformációt.

A különböző találkozási platformok, csatornák közé tartoznak: *a)* üzleti tevékenység, munkahely; *b)* élettér, azaz utca, part, piac, étterem stb.; *c)* utazás; *d)* „hallottak”, azaz mások történetei, tapasztalatai a turizmussal kapcsolatban.

Benyomások, vélekedések

A gambiaiak turizmusról alkotott képzetei, percepciói széles skálán mozognak aszerint, hogy az előbbieken meghatározott halmazok közül az adott egyén melyikben helyezkedik el, azaz milyen csatornákon keresztül találkozik a turizmussal és a turistákkal.

Azok a legtudatosabbak, akik a turizmusban közvetlenül érintettek, azaz munkájuk kapcsán, jövedelemszerzés céljából vonódtak be – tehát tisztában vannak a mechanizmusával, a turisták elvárásaival, típusaival, érték- és szokásrendszerével. E személyek közt különbséget kell tennünk a szerint, hogy ki milyen pozícióban dolgozik. Aki ugyanis magasabb beosztásban van (például könyvelő vagy menedzser), az általában nem a turistákkal, hanem magával az iparággal van közvetlen kapcsolatban. Ők leginkább a munkafeltételekkel nincsenek megelégedve, ami egyfelől abból ered, hogy külföldi kollégáikhoz képest kevesebbet keresnek, kevesebb juttatást kapnak, illetve az adott nemzetközi szintű vállalatban nem mobilisak, azaz kizárólag saját országukban alkalmazza őket a cég. Így ez a csoport a gazdasági és esélyegyenlőtlenséget fogalmazza meg a turizmussal kapcsolatos asszociációiban.

Aki alacsonyabb beosztásban dolgozik (például felszolgáló, szobalány, takarító-személyzet), napi rendszerességgel érintkezik a turistákkal. Ők sok kategóriát fogalmaznak meg leírásukra (kedves, jókedvű, érdeklődő, távolságtartó, arrogáns). Sikerül személyes kapcsolatot kialakítaniuk, sokszor előfordul, hogy a turisztikai övezeteken kívül találkoznak (például a helyi fél meghívja vendégségbe a turistát, elviszi megmutatni neki a lakókörnyezetét, bemutatja barátainak), s ennek eredményeképpen sokszor lelnek a turistákban szponzorokra. Ezeket a támogatásokat oktatásra, üzleti tevékeny-

ségre vagy a családfenntartás megkönnyítésére fordítják. Ilyen szempontból azok „az értékesebb turisták, akik visszajárnak nyaralni, hiszen akkor már kialakult a barátság és a támogatás, sőt ők sokszor küldenek is pénzt vagy ajándékokat” – mesélte egy asszony, aki egy ötcsillagos hotelben dolgozik takarítónőként. Egy idősebb brit hölgy, aki már huszonöt éve visszajár Gambiába, azt mondta, hogy a helyiek már szinte el vannak kényeztetve, hiszen ő is mindig hoz ajándékokat, ruhát vagy cipőt egy gambiai nőismerősének, aki viszont egyre kritikusabb azokat illetően (elégedetlenkedik, ha a cipő mérete nem jó, vagy ha a ruha nem nyerte el tetszését).

Egy pincér a következőket mesélte a turistákról: „Próbálunk túllépni azon, hogy ők milyen jómódúak, s mennyit költenek, és belátni, hogy mi milyen szerencsések vagyunk amiatt, hogy a hotelben dolgozhatunk, hiszen így barátságot köthetünk velük, ami miatt ők (a turisták) sokszor megsegítenek minket.”

Ismertem egy helyi férfit, aki „bekönyörögte magát” egy sikeresen működő hotelbe, hogy ott biztonsági őrként dolgozhasson, annak ellenére, hogy ott kevesebbet keresett, mint előző, nem a turizmushoz kapcsolódó munkahelyén. Remélte, hogy turistákat megismerve neki is „csurran-cseppen majd valami” – mondta ő.

A bumsterekkel soha nem sikerült őszintén beszélgetnem, bár sok olyat ismertem, akinek viszonya volt idősebb fehér nővel. Ők mindig biztosítottak arról, hogy ez szerelem, „persze néha előfordul, hogy kapok pénzt, de az csak azért van így, mert ő jól érzi magát”. Inkább másoktól tudtam velük kapcsolatos információkat szerezni, főleg olyanoktól, akik a parton helyi tulajdonú étteremben dolgoztak, vagy barátaim lettek (lányok és fiúk egyaránt). Ők sokszor hivatkoztak a bumsterekre úgy, mint „halászokra, akik úgy horgásznak a turistaáradatból, mint a halász a tengerből”. Véleményükhöz sokszor párosult megvetés és undor (hiszen ezek a fiatalok sok hatvan éven felüli hölgynek nyújtanak társaságot).

A bumsterjelenséget sokan társadalmi betegségnek tartják a helyiek közül. Nem veszik figyelembe az interakció gazdasági vonzatát, csupán azon botránkoznak meg, hogy adott esetben akár többgenerációs korkülönbség is lehet a felek között (a nő sokszor anyja vagy akár nagynya lehetne a fiatal fiúnak), illetve hogy a női fél felsőbbrendű ezen érintkezések során (ami a főleg mozlim, férfidominanciájú Gambiában igen komoly nemtetszést kelt). Így az idősebb generáció azt gondolja ezekről a nőkről, hogy gyerekesek, illetve hogy „bizonyára otthon hagyták az eszüket”.

Amikor a bárban dolgoztam, kollégám volt Allieu, egy pincér, akit pár hónap közös munka után elbocsátott a főnökünk. Allieu többször visszajárt hozzám, és kérte, hogy amint visszatérek Magyarországra, keressek neki egy kedves idős hölgyet, akinek ő mindenféle dologban tud segíteni (azt hittem, főleg a háztartásbeli teendőkre gondol). Próbáltam elmagyarázni neki, hogy bár Magyarország is Európában van, azért itt sem olyan könnyű az élet, sőt még a nyelvet sem beszéli. Kérdeztem, miért nem marad inkább Gambiában, hiszen itt van a családja és a barátai. Nem sikerült meggyőzőnöm, a mai napig kapok tőle leveleket, melyekben már sokkal inkább a lényegre tér. Idézem: „Kérlek, ne feledd, amiről beszéltünk, azaz hogy találj egy hölgyet az országodban. És azt se, hogy a kornak semmi köze a szerelemhez, nem számít, hogy hány éves, milyen dagadt, csak a szerelem! Ha tud szerelmet adni, csak az számít!” Allieu története reprezentatív példája a gambiai fiatalságnak, melynek tagjai a kilátástalanságból, a munkanélküliségből való kiszakadás lehetőségét egy európai hölgy személyétől remélik.

Vannak olyan szereplők is, akik azért szeretik a turistákat, mert a „külvilágról” tudnak információkkal szolgálni. Aladin egy gunjuri kis tengerparti bár tulajdonosa, sokszor töltöttünk együtt egy-egy délutánt, amikor eszmecserét folytattunk a különböző kultúráinkról. Aladin kvázi a külföldi vendégeket, illetve történeteiket használja rádióknak, hírcsatornának – ezt ő mondta magáról.

Általánosságban elmondható, hogy akiknek sikerül a turistákkal érdemben kommunikálni, és a valós kölcsönös érdeklődést megtapasztalni, azok örülnek a turistáknak, és kíváncsian várják a következő szezont.

A női prostituáltakkal főleg szórakozóhelyeken lehet találkozni, öltözkükben teljesen adaptálták az európai divatot. Őket inkább sajnálja a társadalom, mivel az ő részvételük főleg a szegénységből, illetve abból a reményből ered, hogy ki tudnak majd lábalni belőle. Sok családban noszogatják is a lányokat eme tevékenységre, hiszen a „család kiterjedt, nincs munkalehetőség, csak rengeteg éhes száj”. Sajnos a terepen nem sikerült ilyen személlyel beszélnem, csak másokkal tudtam beszélgetni róluk.

A vidéki családokban is megfigyelhető az a tendencia, miszerint elküldenek egy fiút (ritkán lányt), hogy „menjen a nyugati partra, ahol sok fehér van, mert ott a pénz”. Így az országban egyre nagyobb a nyugat felé irányuló migráció. Úgy tűnik, a gambiaiak úgy vélik, hogy akinek sikerül bekapcsolódnia a turizmusba, az *megfogja az Isten lábát* (lásd az előzőekben a biztonsági őr példáját).

A turizmusról alkotott általános gambiai vélemény az, hogy bevételi forrást jelent, segíti a megélhetést, modernizálja az országot – aminek az ország egyik fele örül, míg a másik kevésbé. „Rossz irányba terelődünk” – ezt a nyugatiasodási folyamatokra érti az egyik nagycsalád idősebb tagja, ami természetesen nemcsak a turizmusnak köszönhető, hanem a globalizációnak és a médiának is.

Változások a turizmus hatására

„A turizmus hatását elemezve Scherer annak bomlasztó jellegét emelte ki. Családok, ágazatok fordultak szembe egymással, elterjedt a prostitúció, a fiatalok elfordultak a termelőmunkától, a halászatától.”

(Idézi Sárkány 2001:309.)

„A turizmus ügynöke lehet a szociális változásoknak és szétszakadásnak.”

(Pearce–Butler, eds. 1999:213.)

Akinek hivatalos munkája során pénze származik a turizmusból, annak és családjának egyaránt gyarapszik a vagyona, és megnő a tekintélye. Emelkedik a családban a technikai felszerelések és az iskolázott gyermekek száma, vagyis az életminőség javulása figyelhető meg. Aki hotelben vagy külföldi tulajdonú étteremben dolgozik, annak öltözéke nyugatias lesz, amely mindig előtérbe helyezi a turizmussal való kapcsolatát.

Irigykedés is megfigyelhető, egyrészt a biztos keresetre, másrészt a külföldi barátokra, akiktől különböző javakat kapnak (pénzt, ruhát, ékszert, CD-t, telefont stb.). Kialakul egy olyan képzet, hogy ezek a családok egyre jobb módúak, és „sokuk egyre feljebb hordja az orrát, hűtlen lesz saját gyökereihez, elfelejti, honnan jött”.

Sok gambiai felkeresi azokat az ismerőseit, akik a turizmusiparban dolgoznak, és arra kéri őket, hogy segítsenek neki is elhelyezkedni – tehát a dolgozókhöz sokszor érdeklél teli kapcsolat fűződik (akárcsak a turistához sok esetben).

A bumsterek elszigetelődnek a társadalom nagy részétől, erősen elhatárolt szubkultúrát alkotnak. Ennek például egyik oka az előző fejezetben említett megvetés, illetve az arra reflektáló védekezés.

A turisztikai övezetekben időt töltő fiatalok az általuk elképzelt turistaelvárásokat adaptálva viselkednek. Bizonyos sztereotípiák álarcjai mögé bújnak, ennek megfelelően például sokan mondják azt magukról, hogy zenészek vagy művészek, mivel ezek a „címkék” előnyös pozícióban tüntetik fel őket. Így sok raszta hajú dobossal találkozhatunk a parton sétálva, akik imádják Bob Marleyt, és kínálgatják marihuánás cigarettájukat, különböző szlogeneket hajtogatva: „Ez a mosolygós part.” (*It's the Smiley Coast.*) – „Jó jónak lenni.” (*It's nice to be nice.*) – „Aminek híre megy, az visszaüt.” (*What goes around, comes around.*) „Emiatt mindenkivel kedvesnek kell lenned” – teszik hozzá. Ám ha a turista elutasítja ezeket a gesztusokat, a mosoly hirtelen eltűnik arcukról, agresszió és nemtetszés tör elő belőlük, ami igen jól példázza, hogy az „eladott jelszavak” hamisak, akárcsak a kedvesség és a mosoly a turisták felé. Kettősség figyelhető meg, hiszen ezek a fiatalok olyan magatartásformát vesznek föl, mellyel feltételezésük szerint a turistákkal jobb viszonyt építhetnek ki, de amint kiderül, hogy a kapcsolat nem jön létre, ellenségesség bújik ki belőlük.

Sok esetben szemléletváltás következik be, hiszen az otthoni értékek, melyekben a lakosság szocializálódott, háttérbe szorulnak, és a turizmus hatására új értékrendszer születik.

Az értékrendszer-változás felszínre tör, ami a következő példákon keresztül is szembeötlő:

1. A tradicionális felfogás szerint a család vagy egy adott közösség összetartásának eszméje erős, míg az idegenforgalom következtében megjelenik az individuális szint fontosságának megfogalmazódása. Előtérbe kerül az egyéni előrelépés, a családtól való elszakadás.

2. Az öltözék megváltozik (a mozlim viseletet felváltja a nyugatias).

3. A vallásosság háttérbe szorul, hiszen aki dolgozik, annak nincs ideje a napi ötszöri imádkozásra, illetve látják, hogy a turisták többsége egyáltalán nem hívő.

4. A vidéken élők közösségei közül a fiatalabbak „szerencsét próbálnak nyugaton”, mivel ők rátermettebbek. Ennek következtében az idősek és a tradíciók tekintélye folyamatosan csökken.

Merre halad akkor a turizmus Gambiában?

A turizmus harmadik világbeli jelenlétének megítélése gyakran ingázik a fejlődés mint a társadalom számára kedvező folyamat és az ugyanazon folyamat fenntarthatóságának megkérdőjelezése között. A turizmust olyan kétélű kardnak tekinthetjük (ezt a kifejezést több társadalomtudós is használja, például Harrison), amelynek egyrészt pozitív a hatása a helyi társadalomban, másrészt a jelenségnek vannak árnyoldalai is

– a *fenntartható turizmus* politikája ezért igyekszik egyensúlyt tartani a gazdasági hasznok és a szociokulturális, illetve a környezeti következmények között.

Egy újfajta turizmuspolitika fogalmazódott meg a turizmus nemzetközi szereplőinek körében, melyre *fenntartható turizmusfejlődésként* (*sustainable tourism development*) hivatkoznak. A WTTC (World Travel and Tourism Council) *Agenda 21* című kiadványában világosan kirajzolódnak a fenntartható turizmusfejlődés alapelvei és az ezzel kapcsolatos feladatok (WTTC, WTO & Earth Council, 1995). Eszerint egyensúlyban kell tartani a gazdasági hasznokat és a szociokulturális, illetve a környezeti következményeket, emlékezetes élményeket nyújtva a látogatóknak, és javítva a helyi lakosság életkörülményeit, biztosítva a helyi vendéglátó közösség tagjainak, hogy ők is döntéshozó szerepben legyenek, hiszen a turizmus az ő életüket is meghatározza (Hall–Richards, eds. 2000).

Ennek az irányelvnek a megfogalmazása már megtörtént Gambiában is (GTA – Tourism Master Plan; Responsible Tourism Partnership, Responsible Tourism Policy for The Gambia), ám a gyakorlatban még megvalósulás előtt áll. A köz nyomására az állam biztatja a helyi befektetőket, hogy versenybe szálljanak a külföldi befektetőkkel (Drammeh 2007). Egy helyi civil szervezet, az ASSET nagymértékben támogatja a felelős turizmus gyakorlatát, segítve, hogy a tömegturizmusból származó negatív hatások csökkenjenek. Ennek égisze alatt összehozza a turizmus „nagy halait” a helyi vállalkozókkal, különböző továbbképzéseket tart, ápolja a különböző szervezetek közötti kapcsolatot, megvédve a kisvállalkozókat a tömegturizmus árnyékában.

Butler (1980) egy, a desztinációra vonatkozó életciklusgörbét dolgozott ki, melyben hat stádiumot fogalmazott meg. Eszerint Gambia a felfedező, majd a részvételi szakasz utáni fejlődés stádiumán is túljutott. Egészen pontosan elérte a stagnálás állapotát. Innen Butler szerint kétfelé vezethet az út: vagy a hanyatláshoz, vagy a megújuláshoz. Úgy tűnik, Gambia ennek útvesztőjében van, de óvatosan lépked a turisztikai kínálat frissítése felé, s próbálja átvenni az őt megillető helyét saját turizmusában.

A gambiai turizmus tehát fejlődik, s mintha kezdene egyre öntudatosabb lenni, és kitörni a külvilággal való, oly régóta megszokott hierarchizált kapcsolatából. Folyamatosan változatosabbá teszi kínálatát, és lassan mintha kezdene tudatára ébredni, hogy miként tehet szert konkrét hasznokra a turizmus révén.

Szembetűnik ez a gyakorlatban is: helyi utazási irodák alakulnak meg, amelyek helyi idegenvezetőkkel viszik el a turistákat, hogy helyiekkel találkozzanak, s nem azonosítják ezt az élményt egy általános üdülőhellyel, mellyel Gambiát rendszerint összekapcsolják. (Ettől függetlenül a nemzetközi irodák még mindig uralják az iparágat, és vezető szerepük van a turisták csalogatásában, az ország reklámozásában, a látogatások megszervezésének megkönnyítésében, továbbá a repülőjáratok és szállások biztosításában.)

Összességében leszűrhető, hogy Gambiában olyan tendencia van kialakulóban, melyben a turisták meg akarják ismerni a helyieket, és nem turistaként jönnek vissza, hanem baráti látogatóba. Ez a viszony már sokkal inkább egyenlőségen alapul, létrejön egy kölcsönösséget előhívó interkulturális érintkezés, mely kihagyja az utazásból a gazdasági hasznokra törő nemzetközi vállalatokat. Akik visszajárnak, már nem a tömegturizmus égisze alatt nyaralnak, hanem gambiai barátaink napos országában – a helyiek nagy öröme.

JEGYZETEK

1. Jelen kutatást az ELTE Társadalomtudományi Karának Kulturális Antropológia Szakcsoportja, Hallgatói Önkormányzata és Suha György, Gambia tiszteletbeli főkonzulja támogatta. Ezúton is szeretném megköszönni a kutatásba vetett bizalmukat! Külön hálával tartozom Sárkány Mihálynak, aki mindig segítségemre volt kételyeim feloldásában, és próbált rávezetni kutatómunkám tapasztalatainak minél pontosabb feldolgozására és visszatükrözésére. Türelmét és tanácsait köszönöm!
2. Bertil Harding svéd üzletember 1965-ben Dél-Szenegál felé tartott hajóval, amikor egy kisebb baleset következtében Gambia partjaira vetődött. Miután jobban megismerte az országot, elhatározta, hogy honfitársaival is megismerteti ezt az „afrikai paradicsomot”. Harding Gambiát mint üdülési lehetőséget bemutató reklámja nagyon vonzó volt a svéd „nyaralni vágyóknak”: kedves helyiek, hosszú és (akkoriban még) érintetlen tengerpartok a forró trópusi nap alatt, ráadásul a repülőút is rövid. 1965-ben háromszáz turista jött Svédországból, majd ez a szám a következő évben a duplájára ugrott – ezzel mintegy rögvest beindult a további turistaáradat (immár több európai országból).
3. Egyes harmadik világbeli országokban fontos a kemény valuták jelenléte, hiszen 1. a helyi valutát nem lehet a nemzetközi piacon értékesíteni; 2. a bizonytalan gazdaságok saját pénznemük fluktuációjától függenek (sok esetben ezen ingadozásokat különféle nemzetközi szervezetek írják elő, például a Nemzetközi Valutaalap ehhez köti a segélyek és a fejlesztési kölcsönök szolgáltatását); 3. a gyenge gazdaságok, melyek bizonyos (főleg mezőgazdasági vagy nyersanyag) árucikkektől függenek, nagymértékben erősödhetnek vagy gyengülhetnek meg ezen áruik függvényében (például attól függően, hogy milyen az adott évi termés). Gambia gazdasága nagyban a földimogyoró-termelésén alapszik. Mivel az úgynevezett kemény valuták nincsenek kitéve a fluktuációnak (illetve sokkal kisebb mértékben), azok jelenléte segít elkerülni a felsorolt problémákat.
4. Az öt hónapos kutatás alatt a Green Mamba nevű bárban dolgoztam, ami kiváló lehetőséget nyújtott a turizmus helyi szereplőinek megismerésére.

IRODALOM

BÖRÖCZ JÓZSEF

1992 Travel-capitalism: The structure of Europe and the Advent of the Tourist. Comparative studies in society and history. An international quarterly 34(4):708–741.

BROWN, FRANCES

1998 Tourism Reassessed: Blight or Blessing? Oxford: Butterworth Heinemann.

BRUNNER, EDWARD M. – KIRSHENBLATT-GIMBLETT, BARBARA

1994 Maasai on the lawn. Tourist realism in east Africa. Cultural Anthropology 9:435–476.

BUTLER, RICHARD W., ed.

1980 The tourism area life cycle. Conceptual and theoretical issues. Clevedon: Channel View Publications.

CLEVERDON, ROBERT – KALISCH, ANGELA

2000 Fair Trade in Tourism. International Journal of Tourism Research 2(3):171–187.

CRICK, MALCOLM

1989 Representations of international tourism in the social sciences: sun, sex, sights, saving, and servility. *Annual review of Anthropology* 18:307–344.

DRAMMEH, FODAY YAYA

2007 Seminar on sustainable tourism development with small scale and medium tourism enterprises in the Gambia. Technical note.

FEJŐS ZOLTÁN – SZÍJÁRTÓ ZSOLT, SZERK.

2003 Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 5./

HALL, DEREK R. – RICHARDS, GREG, EDS.

2000 *Tourism and sustainable community development*. London: Routledge.

HARRISON, DAVID, ED.

1992 *Tourism and the less developed countries*. London – New York: Belhaven – Wiley & Sons.

HORN MIKLÓS

2003 *Gazdasági ismeretek*. Budapest: Budapesti Gazdasági Főiskola Kereskedelmi, Vendéglátóipari és Idegenforgalmi Főiskolai Kara.

KASPAR, CLAUDE – FEKETE MÁTYÁS

2003 *Turisztikai alapismeretek. A turizmus elmélete és gyakorlata, turizmuspolitika, turizmus gazdaság. Távoktatási tankönyv*. Budapest: Budapesti Gazdasági Főiskola Kereskedelmi, Vendéglátóipari és Idegenforgalmi Főiskolai Kara – Magyar–Svájci Turisztikai Továbbképző Intézet.

MCKERCHER, BOB

2003 *Sustainable Tourism Development – guiding principles for planning and management*. Presentation to the National Seminar on Sustainable Tourism Development, Bishkek, Kyrgystan. Internetcím: <http://www.devstud.org.uk/studygroups/tourism/resources/mckercher.pdf>.

MOWFORTH, MARTIN – MUNT, IAN

2003 *Tourism and sustainability: development and new tourism in the third world*. London – New York: Routledge.

MUNDRUCZÓ GYÖRGYNÉ – STONE, GRAHAM

1996 *Turizmus: elmélet és gyakorlat*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

PEARCE, DOUGLAS G. – BUTLER, RICHARD W., EDS.

1993 *Tourism research. Critiques and challenges*. London – New York: Routledge.

1999 *Contemporary Issues in Tourism Development*. London – New York: Routledge.

PRZECLAWSKI, KRYSZTOF

1993 *Tourism as the subject of interdisciplinary research*. In *Contemporary Issues in Tourism Development*. Douglas G. Pearce – Richard W. Butler, eds. 9–19. London – New York: Routledge.

PUCZKÓ LÁSZLÓ – RÁTZ TAMARA

1998 *A turizmus hatásai*. Budapest: Aula.

RÁTZ TAMARA

1999 A turizmus társadalmi-kulturális hatásai. Doktori értekezés. Budapest: Corvinus Egyetem Gazdálkodástani Doktori Iskola.

ROJEK, CHRIS

2000 Leisure and culture. Chippenham, Wiltshire: Antony Rowe Ltd.

ROJEK, CHRIS – URRY, JOHN, EDS.

1995 Touring cultures. Transformations of Travel and Theory. London – New York: Routledge.

RYAN, CHRIS

1991 Recreational Tourism. A social science perspective. London – New York: Routledge.

SÁRKÁNY MIHÁLY

2001 Az elmolók. Egy etnikum reorganizációja a Turkana-tó mellett. Népi Kultúra – Népi Társadalom 20:301–315.

SELWYN, TOM, ED.

1995 The tourist image. Myths and myth making in tourism. New York: Wiley.

SMITH, MIKE – DUFFY, ROSALEEN

2003 The ethics of tourism development. London – New York: Routledge.

STABLER, M. J., ED.

1995 Tourism and sustainability. Principles to practice. Wallingford: CAB International.

TÓTH ZOLTÁN

1998 Bevezetés a területfejlesztés és a turizmus kapcsolatrendszerébe. Távoktatási tankönyv. Budapest: Budapesti Gazdasági Főiskola Kereskedelmi, Vendéglátóipari és Idegenforgalmi Főiskolai Kara.

URRY, JOHN

1990 The tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies. London: Sage.

WAGNER, ULLA

1981 Tourism in the Gambia: Development or Dependency? Ethnos 46(3–4):190–206.

WILHELM GÁBOR

2000 Az út vége? Turizmus, kultúra és identitás Lijiangban. In Turizmus és kommunikáció. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 236–255 Budapest: Néprajzi Múzeum – JATE Kommunikációs Tanszék. /Tabula könyvek, 1./

TOVÁBBI FELHASZNÁLT INTERNETES FORRÁSOK

<http://www.devstud.org.uk/studygroups/tourism/resources/mckercher.pdf>.

http://www.wttc.org/eng/Research/Tourism_Satellite_Accounting/TSA_Country_Reports/Gambia/index.php.

ABIGÉL TOMSITS

Gambia in the looking-glass of tourism – or tourism in the Third World through Gambia’s looking-glass

Tourism is currently one of the fastest developing global phenomena, influencing economic, ecologic, technical, political and social environments at the same time. According to the author of this paper, the most expressive metaphor for tourism is the *whip-saw*. To confirm the justification of this image, she interprets her experiences of fieldwork in Gambia, especially the economic and socio-cultural effects and the social differentiation deriving from them. Both negative effects and macro-level positive features of the phenomenon are demonstrated.

Tourism of the South is featured by a sort of neocolonialist economic mechanism: the colonial structure of relations is still present in the international industry of tourism, where the former colonized societies are still dependent upon the modern world. Their independence is largely restrained on several sides. Partly because they are remaining in interaction with the colonizer country and are subject of further external interventions and control. At the same time the outcomes of contacts between tourists and Gambians are more than often positive, as more and more tourists are curious of real Gambian culture, are taking part in Gambian life, and so mutual interest, cultural change and furtherance of each other are evolving.

Mit reprezentál a test látványa?

Test és virtuális test a modern társadalmakban

A lorenzi hagyományt követve a test a környezet reprezentációjának tekinthető, amennyiben a környezet sajátosságai tükröződnek benne. A biológiai értelemben vett test így egyet jelent az alkalmazkodással, mivel fizikai tulajdonságai a környezet által determináltak – s egyben a test önérzékelése révén közvetlen kapcsolat mutatható ki e tulajdonságok és a saját testről kialakuló énkép között. Ahogy azonban a környezet nem csupán természeti, hanem társas és virtuális elemekkel is kibővül, az énkép formálódása során a test sem csupán biológiai, hanem társadalmi és kulturális meghatározottságot is mutat; mi több, jelenleg a test képének kialakulásában éppen ez utóbbi aspektusok válnak döntővé. Ha test és környezete rendszerszerű kapcsolatát feltételezzük, a testről kialakuló kép érdekes megvilágításba helyezhető, s választ kaphatunk arra, milyen tényezők alapján formálódik a látszólag anyagtalanná vált virtuális test képe, azaz mit reprezentál valójában a virtuális test vizuális megfelelője.

A biológiai test

A test megértését célszerű az alapoknál – vagy másképpen: a kialakulásánál – kezdeni. A test elsődleges értelemben egy biológiai szerveződés, organizmus. Mint ilyen evolúciós előtörténete szolgálhat olyan pontokkal, amelyek segítenek tulajdonságai megértésében. Konrad Lorenz ismert Kant-kritikája alapján (Lorenz 1983) a testi tulajdonságok magyarázatában hármass megközelítést kell követni: az adott tulajdonság értelmét, fejlődéstörténeti eredetét, valamint létrejöttének okait szükséges kutatni. A testi jellegzetességek megértése így annak a környezetnek az ismeretét feltételezi, amelyben azok kialakultak.¹ A kulcsfogalom tehát az adaptáció lesz. A test tulajdonságai egy adott környezethez adaptálódtak, mivel kialakulásukhoz arra volt szükség, hogy e környezetben evolúciós előnyt jelentsenek más organizmusok testfelépítésével szemben. Csakis az a tulajdonság maradhatott fenn, amelyik sikeressé tette a testet az önfenntartás és a reprodukció szempontjából.

Mindez ugyanakkor azt is jelenti, hogy a test bizonyos értelemben a környezetét reprezentálja, azaz már természetes megjelenésében is különféle reprezentációkat hordoz. Lorenz példái, amelyekben a halak uszonyában a víz hidrodinamikájának, illetve a lovak patájában a talaj sajátosságainak leképezését látja, szemléletesen mutatják, hogy a test mennyi információt tükröz önnön környezetéről; mondhatni, a biológiai test a környezet reprezentációjának tekinthető.² Az, hogy a természetben a testek változatos sokféleségét lehet megfigyelni, a környezet változatosságának is köszönhető. Egy kedvelt mai szöfordulattal élve az ökológiai fülke határozza meg a test mor-

fológiai sajátosságait – s ebben nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy test és környezete rendszerként együtt változik. Az élő szervezetek interakciója a környezettel voltaképp egy rendszer elemei közötti interakciónak felel meg (vö. Riedl 1982), az anatómiai struktúrák pedig e kölcsönhatásban dinamikusan változnak. A rendszer hangsúlyozása ugyanakkor azt is jelenti, hogy nem csupán a környezettel való interakció lesz meghatározó a morfológiai szerveződés alakulásában (hiszen egyértelmű, hogy adott környezetben még a funkciók azonossága mellett is többféle szerveződés jöhet létre), hanem az organizmus részei is együtt változnak, azaz bizonyos mértékig kölcsönösen meghatározzák egymást. Más szóval az organizmus egészének kell adaptív módon változnia.

Test és környezet rendszerezésében tehát folyamatos információáramlás zajlik, és ezen áramlás lényeges része, amit a test környezetéből reprezentál. Részben ennek is köszönhető, hogy a test más élőlények számára is információforrásként szolgál. Eltekintve a viselkedéses reprezentációtól, már a másik élőlény testi tulajdonságai (alakja, színe, mintázata) is lényegesek lehetnek az organizmus számára. Az evolúciós fejlődés során az élőlények megtanulták értelmezni a másik testét vagy pontosabban a másik testének látványát. De ezt a jelenséget az evolúció másra is kihasználja: a mimikri, a másik élőlény megtévesztése például a test tömegének optikai növelésével, más, veszélyes fajokhoz való hasonlósággal vagy óvatosságra intő színekkel éppen arra épül rá, hogy a testet reprezentációként is lehet kezelni. Ugyanakkor az is figyelemre méltó, mekkora evolúciós előnyt jelent, ha egy élőlény biztonsággal képes értelmezni mások testének vizuális sajátosságait.

Test és környezet rendszerezése lehetőséget teremt arra, hogy ne csupán az adaptációs magyarázatok túlfeszítésével avagy „naiv adaptacionizmussal” legyen szükséges interpretálni a test reprezentációs tulajdonságait. Mint a mimikri esetében is látható, ezek a tulajdonságok nem fejlődhetnek ki izoláltan, de nem is csupán fajtársakra vagy az adott élőhely más fajainak képviselőire vannak utalva, hanem az evolúciós környezet számos eleme részt vesz formálásukban, melyek ugyancsak nem függetlenek egymástól. Egy dinamikusan változó környezetben az organizmusok mind e dinamikához, mind pedig saját aktivitásukhoz mérten szervezhetik viselkedésüket (Wuketits 1996). A biológiai test reprezentációs tulajdonságainak teljessége tehát egy összetett interakciós rendszerben folyamatosan változik. A kettős reprezentációs jelleg – egyrészt a környezet, másrészt saját belső tulajdonságainak reprezentálása – az élőlények tudományos megismerésében is nagy szerepet játszik: biztosítja annak lehetőségét, hogy a biológus már a test vizuális tulajdonságai alapján is lényegi megállapításokat tegyen, és támpontokat kapjon az életmód felderítéséhez vagy éppen az osztályozáshoz.³

A biológiai test tehát adaptációs folyamatok eredményeképpen formálódik. Fontos, hogy a Lorenzi értelmezést követve nem lehet szembeállítani a testet valamiféle lélekkel vagy szellemmel. A dualista álláspontot meghaladva a test egyben az elmét is jelenti, s ez fontos lesz a következőkben a társadalmi és a virtuális test tárgyalásakor is. Csak így érthető meg, milyen szerepet játszik a test az interakciókban, és miért elsődlegesek a testi jelzések a különböző kommunikációs folyamatokban.⁴

A társas test

A biológiai test az ember társadalmisága következtében lényegileg alakul át. Úgy tűnhet, hogy azok a sajátosságok, amelyek a biológiai test esetében kitüntetettek voltak, itt háttérbe szorulnak. A test reprezentációs tulajdonságait elsősorban nem a természeti (biológiai), hanem a társadalmi környezet határozza meg. Ez a környezet alapvetően a társas és kulturális összetevőkre épül, olyanokra mint a hagyomány, a jogi-politikai nézetek és a vallási felfogások.

A társadalmi lény testére a társas viselkedés normái, a társadalmi elvárások hatnak. Az egyik alapvető elvárás éppen az, hogy a biológiai test sajátosságait, szükségleteit és jellegzetességeit elfedje: a társas normák lényeges összetevője lesz a test megregulázása vagy éppen leigázása. A vallások többsége a dualista elképzelésből kiindulva mintha nem is kívánna tudomást venni a biológiai testről, vagy éppen bűnösnek, a követendő társas viselkedést és az emberhez mint társadalmi lényhez kötődő értékek érvényesülését megnehezítő tényezőnek bélyegzi. A középkori keresztény aszketikus ideál jó példa erre. A test e felfogás szerint egyfajta akadály, amely az isteni testetlen, tisztán spirituális élet útjában áll, s egyben az e világi bűnök forrása. Ugyanakkor a középkor számára lényeges volt a testi jelek egy fajtájának, a stigmáknak a szerepe, amelyek éppen a spiritualitással való mélyebb összeköttetésre utaltak. A stigmák mint a testen hordozott reprezentációk egy, a fizikai (testi) valóságon túli tartományból származtatott jelek, melyek nem csupán hordozóik mély vallásosságát, hanem az istenséggel való szorosabb kapcsolatát is nyilvánvalóvá tették mások számára.

A vallás által diktált szertartásrend megfelelői a társas életben az etikettnek a testi jelenségekkel kapcsolatos előírásai (Lafferton 1997), amelyek a test biológiai vonatkozásainak többségét a legszűkebb értelemben vett magánszférába számították. De a valláshoz hasonlóan a társadalmi – különösen pedig a modern – intézményrendszerek is erőteljesen formálják a testről alkotott elképzeléseket (Foucault 1990; 1996).

Ennek eredményeképpen a test a társadalom számára az egyén befolyásolásának, hatalom alá rendelésének eszközévé válik – mi több, a hatalom „a testet fegyelmező és a népességet szabályozó eljárásokon” keresztül építhette ki „az élet feletti hatalom szervezetét” (Foucault 1996: 144). Foucault szerint egészen a 19. századig uralkodott az a felfogás, amely a bűnöst – azaz a társadalmi rend ellen törő egyén testét – a kivégzések és kínzások főszereplőjévé tette, s csupán később kapott hangsúlyt a büntetés pszichés jellege (Foucault 1990). A bűnös testét a büntetés során megbélyegezték vagy megcsonkították, kivégzés esetén pedig a büntől való szimbolikus megtisztítást végezték el rajta. A megbélyegzés vagy a csonkítás a bűn reprezentációjává teszi: a bélyeg vagy a csonka test mindenki számára látható módon jelzi bűnét, s a közösség a bűnössel szembeni magatartását e jelzés szerint szervezi. Ebből következően a testen hordozott jelzés az egyén társadalmi helyzetét, társas interakciókban betöltött szerepét egyértelműen meghatározza. Nem is meglepő, hogy a szociológia és az antropológia előszeretettel írja le a testet a társadalmi és szociális kapcsolatok kifejezőjeként. A test akkor is lényeges összetevője a kommunikatív viselkedésnek, ha eltekintünk a gesztusokból, a test (szándékolt vagy szándékolatlan) mozgásából adódó elemektől. A test már pusztán jelenlétével és látványával is a kommunikáció alapvető része.

A bélyegekhez hasonlóan a testen elhelyezett szándékolt jelzések szembeütő módzata a tetoválások és testékszerek sokasága, melyeknek számos válfaja ismert a különböző kultúrákban. Kevés olyan társadalmat írtak le eddig, amely ne alkalmazná ezek valamely formáját. E jelzések éppúgy hordozóik egyes tetteire vagy belső tulajdonságára utalnak, ahogy a stigmák, bélyegek vagy csonkolások. Jelentésük kultúránként igen eltérő és speciális lehet, legtöbb esetben a kívülálló számára nem is érthető, mire vonatkoznak. Mivel szándékolt jelzésekről van szó, reprezentációs jellegük mellett lényeges kommunikatív karakterük: olyan eseményekre vagy tulajdonságokra utalnak, amelyek megismertetét másokkal hordozójuk fontosnak tartotta. A leggyakoribb motivációk a testékszerek vagy tetoválások tekintetében (Wohlrab et al. 2007) ugyancsak komoly hangsúlyeltolódásokkal értelmezendők.⁵

Természetesen a testen elhelyezett jelzések – így a tetoválás vagy a megbélyegzés is – értelmezhetők úgy, hogy a test csupán a reprezentáció hordozója, nem pedig maga a reprezentáció. Mivel a test jelenléte nem választható el az egyén jelenlététől, a rajta elhelyezett jelek mindig láthatók. Nem lehet eltekinteni azonban attól a tényről, hogy a testre tetovált jelzések és a testékszerek magát a testet változtatják meg. A test természetes (biológiai) megjelenését módosítva jön létre a társadalmi test mint a szociális viszonyok és kapcsolatok kifejezője vagy mint a kulturális hagyomány hordozója.

A test megváltoztatása vagy átalakítása a modern nyugati társadalmakban egy érdekes, új elemmel is bővült: a testmódosító eljárások (diéta, testépítés, kozmetikai sebészet) terjedésével. A motivációkat tekintve, szubjektív módon túlnyomórészt a saját testtel való elégedetlenség vezet egy ilyen eljárás melletti döntéshez; ez az elégedetlenség azonban döntően a társadalmi elvárásokból, a társadalom által sugallt ideálokból eredeztethető. Kétségtelen, hogy a másoknak tetsző külső előnyt jelenthet a szociális interakciókban, a negatív társas visszajelzések pedig komoly nyomást fejthetnek ki a társadalom előnytelenebb külsővel rendelkező tagjaira. A fizikai megjelenést a társadalmi test esetében éppúgy információforrásként kezelik az interakciók során, ahogy a biológiai test esetében. Így az előnyösebb külsővel rendelkező egyénekhez a társadalom egésze hajlamos inkább pozitív, mintsem negatív tulajdonságokat társítani, s ez sajnos fordítva is igaz.⁶ Az ideális testről alkotott elképzelések mint társas konstrukciók ugyan kultúráról kultúrára változnak, ám minden közösség a saját ideálját tartja előnyösnek, így tagjai is ahhoz próbálnak hasonulni. Ráadásul a nyugati társadalmakban erre igen széles lehetőség nyílt az elmúlt évtizedekben.

Különös, hogy miközben éppen e társadalmakban az individuális szabadság foka jelentősen megnőtt, a társadalmi nyomás a test vonatkozásában szintén erősödött. Úgy tűnik, mintha a testre kevésbé terjedne ki a szabadság és az önrendelkezés joga, mint az egyén életének más aspektusaira. Természetesen a döntés a test tekintetében is szabad döntést jelent, ám a társadalmi meghatározottságok jelentékenyebbnek látszanak. Talán még érdekesebb, hogy az ideálokhoz való alkalmazkodás igénye a női emancipációs mozgalmak ereje ellenére is rendkívül erős: miközben a nők többsége sikerrel vívott ki döntési szabadságot, megváltoztatva ezzel a nemek közti alá- és fölérendeltségi viszonyokat, a testről való döntést mégis erőteljesen uralja az ideál követésének igénye (vö. Palm 1996). A külsőt már-már „erkölcsi kérdésként” kezelve kísérlik meg elérni a jelenleg ideálisnak tartott soványabb testalkatot, más testi tulajdonságok tekintetében pedig előszeretettel folymodnak sebészeti eljárásokhoz.

Ha mindennek magyarázatában csupán a társadalmi elvárásokhoz való alkalmazkodást hangsúlyozzuk, rejtve marad egy lényeges momentum: a test módosítása alapvetően a társadalmi közegben elérhető sikert célozza, mivel a másoknak tetsző test segítséget jelenthet az érvényesülésben.⁷ Sarwer és Crerand (2004) egyenesen adaptív stratégiát fedez fel a testmódosító beavatkozások népszerűsége mögött. Az igazi kérdés viszont az, mire is utalnak a módosított testi tulajdonságok, más szóval e társadalmi jelenségek kulcsa – legalábbis részben – a test reprezentációs sajátosságaiban keresendő. E téren pedig érdekes biológiai párhuzamokat lehet kimutatni.

Az első ilyen párhuzam a modern evolúcióelmélet egyik legérdekesebb gondolatából, a hátrány- vagy Zahavi-elvből adódik (Zahavi, Amotz – Zahavi, Avishag 1997). Ezen elv szerint az első pillantásra hátrányos testi tulajdonságok a párválasztásban előnyt jelentenek, mivel az ellenkező nem számára a magas genetikai minőségre vonatkozó jelzésnek bizonyulnak. Így például a hím páva hosszú farktollai nyilvánvalóan megnehezítik a táplálékszerzést vagy a ragadozók elől való elrejtőzést és menekülést, de ugyanakkor szaporodási előnyt is jelentenek, mivel a nőtények előszeretettel választanak feltűnő és díszes farktollú párt. Ezek a testi jelek arra utalnak, hogy hordozójuk „megengedheti magának” még az ennyire költséges és veszélyes díszeket is, mivel olyannyira erős és egészséges. A testmódosítások révén kialakított jelzések egy része ehhez nagyon is hasonló módon magyarázható. Az akár komoly egészségügyi kockázatot jelentő beavatkozások azt az üzenetet közvetítik, hogy a test, melyen végrehajtották őket, különösen egészséges és erős, károsodás nélkül képes kibírni még a drasztikusabb módosításokat is.

Az egészség jelzése persze más módon is lényeges lehet a testi reprezentációkban. Mivel az élőlények elsődlegesen egymás teste alapján vonnak le következtetéseket az egészségi állapotról, így fontos lehet, hogy a test látványos módosítások nélkül is egészséget sugalljon. A testépítés, a kispórtolt test a férfiak esetében még akkor is fontos jelzés a másik nem számára, ha a modern nyugati társadalom életmódjában már nem is jelent közvetlen előnyt. A megnövelt izomtömeg nem különösebben hasznos egy irodában vagy egy áruházban, ám az elérésébe fektetett energia megtérülhet a párválasztásban.

Az egészség mellett a fiatalság demonstrálása is lényeges lehet a testi jelzésekben. E jelzéseket könnyű lenne elintézni azzal, hogy a mai nyugati társadalomban divatos a sportos és fiatalos testalkat, de ennél azért mélyebb összefüggések is kimutathatók. A fiatalság biológiai jelei a testen (például sovány, szinte gyerekes vagy serdülőalkat, ráncok hiánya, feszes bőr) mindenképp komoly előnyt jelentenek a párválasztásban, különösen a nőknél. A fiatalság biológiai értelemben a test reprodukzív korszakának jelzése, ezért a férfiak választása előszeretettel irányul a fiatalság jegyeit mutató nőkre, de maga a társadalom is aránytalanul nagyobb előnyöket biztosít a fiatalabbak számára. A modern társadalmakban széles lehetőség nyílik arra, hogy a fiatalságra utaló jegyeket kihangsúlyozzák, és az öregedés jeleit halványítsák. A testmódosításokkal elérhető, hogy a fiatalságot időben kiterjesszék, így a test a fiatalság alapvető vonásait fogja reprezentálni.

Voltaképp tehát a társadalmi test nem függetlenedik a biológiájától. A test jelei nyilvánvalóan változnak a társadalmi sajátosságok, a kulturális tradíció vagy éppen a divat hatására, ám továbbra is jelentős szerepet játszanak azok a fő aspektusok, amelyek a

test biológiai mivoltából erednek. A testmódosítás adaptív előnyt jelent, ezért egy adaptív stratégia részének tekinthető: mivel pedig a biológiai környezet kiegészült társadalmi összetevőkkel is – sőt, a környezet társadalmi összetevői váltak hangsúlyossá –, ez az adaptív előny nem csupán biológiai, hanem társadalmi téren is jelentkezik.

A virtuális test

A társadalmi test esetében megfigyelhető, hogy a test mint reprezentáció egyre inkább nem a közvetlen testi jelenlét, hanem a testről alkotott kép vagy egyfajta virtuális test alakjában jelenik meg. A test képi megjelenítése hosszú kulturális előtörténettel rendelkezik, amelynek akár csak rövid áttekintése is lehetetlen. Gondolatmenetünk szempontjából csupán egy-két lényeges pont kiemelése szükséges.

A test képi megjelenítésének minden egyes társadalomban éppúgy sajátos kulturális vonásai vannak, mint a test reprezentációs jellegzetességeinek. E vonások a kulturális változással együtt alakulnak, de a kultúrához hasonlóan erős hatást gyakorol rájuk a technológiai fejlődés. A testről alkotott technikai képek a képalkotó eljárások fejlődésével létrehozták a test új látványát – s érdemes itt nem csupán a fotografikus, elektronikus vagy digitális megjelenítésekre gondolnunk, hanem például az orvostudományban alkalmazott olyan eljárásokra, mint a röntgen vagy a mágneses rezonancián alapuló képalkotás (vö. Czeglédy, N. – Czeglédy, A. P. 2000). Ennek eredményeképpen a test új információforrássá is vált. Az orvostudomány esetében mindez elsősorban biológiai információt jelent, ám más területeken új társadalmi-kulturális információ is felbukkant (ilyenek például a Galtontól eredeztethető, azonosításhoz felhasznált képi reprezentációk, mint az ujjlenyomat).

A testnek ezen képalkotó eljárásokkal létrehozott képe azonban csupán előzménye a tényleges virtuális testnek. A technológiai fejlődés során a kommunikáció minden téren túllépett a személyes jelenlét szükségén. A biológiai test evolúciós eredetű információt hordoz, amely más élőlények számára a test közvetlen észlelésén keresztül értelmezhető. A társadalmi test a szociális kapcsolatokra, a közösség kulturális sajátosságainak megfelelő módon megjelenített individuális tulajdonságokra utaló jelzéseket hordoz, s ezen információt hozzá is adja a kommunikációban megjelenő tartalmakhoz. Ahogy a személyes kommunikáció leszakad a személyes jelenlétről,⁸ a test kommunikatív jelentősége csökkenni látszik. A virtuális test ezért furcsa módon a testetlenségből nő ki: mivel a médiumokon keresztül zajló kommunikáció nem közvetít testi valóságot, nem is látszik szükségesnek a test megjelenése a kommunikatív cselekvések során. A virtuális test fogalma persze már önmagában is a virtualitás világához való tartozást sugallja, nem véletlenül: a test virtualitása valójában csak a világméretű számítógépes hálón, a hálólétben (Ropolyi 2006) teljesedhet ki.

Amennyiben tehát a kommunikáció internetes csatornáit a rajta keresztül egymással érintkező egyéneknek a testetlenség lehetőségét nyújtják, úgy e világban az individuum függetlenedhet a testétől. Míg korábban a test reprezentációs tulajdonságai feltételezték az ok-okozati kapcsolatot a test látványa vagy az arról készült képi reprezentáció között, addig a virtualitás világában ez az ok-okozati kapcsolat korántsem

egyértelmű, hiszen a virtuális test tulajdonságai nem feltétlenül függenek a fizikai test tulajdonságaitól. Ezen a módon látszólag elérhető a „tisztán szellemi” létezés: a világhálón az egyén csupán olyan digitális adathalmazként jelenik meg, amelyet képes irányítani. A testtől való függetlenedés a szabadság kiszélesedését jelenti, mivel az egyént nem determinálja a mások által is látható-érzékelhető test; mi több, amennyit testéből láttatni engedne, abban szintén szabadon dönthet. Más szóval: úgy tűnik, a virtuális test megválasztása mintha teljesen szabadon történne.⁹

Szembetűnő továbbá, hogy az internetes kommunikáció során nem közvetlenül a test, hanem a test képe jelenik meg. Korábban a virtuális test megjelenését összekapcsoltuk a test képi megjelenítésével; az interneten a test egyenesen képekre van utalva. Ha a test közvetlen látványának helyét a test képe veszi át, a vizuális információ óhatatlanul transzformálódik (elég csak arra gondolni, hogy minden képi megjelenítés kulturális meghatározottságokat tükröz), s megjelenítése teret enged a manipulatív praktikáknak. A virtualitás világába lépve tehát a test megjelenítése alapvetően megváltozik – de vajon ugyanilyen mértékben változik-e a testről alkotott kép szemlélete is?

A test képe a fizikai tulajdonságok tekintetében ugyanolyan reakciót vált ki a szemlélőből, mint a közvetlen látvány. A magyarázat egyszerű: a virtuális közegben ugyanazok az érzékleti csatornák, a feldolgozás során pedig ugyanazok a neurális mechanizmusok használatosak, amelyek az ember természetes közegében, hosszú evolúciós folyamaton keresztül adaptálódtak egy fizikai világhoz (vö. Lee–Jung 2005). A képen látható tulajdonságok a test tulajdonságainak tekinthetők, és ahogy a szemlélő a biológiai test esetében a fizikai jegyeket információforrásként kezeli, úgy a virtuális test esetében is a látható tulajdonságokból von le következtetéseket a képi látvány „mögött” álló ember valós tulajdonságaira nézve. Hasonló a helyzet a szociális tulajdonságok tekintetében is. A virtuális test tulajdonságai a szemlélő számára a mögötte álló személy társas tulajdonságaira utalnak, így például az etnikumra, a foglalkozásra, az érdeklődésre vagy a családi állapotra vonatkozó jelzések a virtuális térben zajló interakció során meghatározzák a partner viselkedését (holott egyáltalán nem lehet biztos benne, hogy ezek valós tulajdonságok, nem pedig manipulatív céllal választott jelzések). Akárcsak a személyes fizikai jelenlét esetén, a partnerek itt is egyenesen keresik a másik testén látható azon reprezentációs jelzéseket, melyek a társas vonások felderítésében hasznosak lehetnek.

A társas interakciók terén így sok hasonlóságot lehet találni a személyes jelenlét során és a virtuális közegben zajló kommunikációban; nemkülönben sok a hasonlóság a tágabb értelemben vett társas viselkedés e két módjában is.

A virtuális test elleni erőszakot az elszenvető fél valós erőszakként éli meg (Wolfendale 2007), s mivel a fizikai jelenlét hiánya fellazítja az etikai normákat, a virtuális erőszak komoly fenyegetést jelenthet számára.¹⁰ Vannak itt is etikai normák, ám egyelőre még alakulóban. A virtuális test képi reprezentációja az etikai alany szerepét is képes betölteni, s nem csupán azért, mert a szemlélő a képi reprezentációt azonosítja a mögötte álló reális személlyel, hanem mert ez utóbbi személy maga is azonosul virtuális megfelelőjével.

Az internet világában a virtuális test mint avatar jelenik meg. Az internet egyenesen bátorít arra, hogy a rajta keresztül zajló interakciók során a résztvevők virtuális testet

kreáljanak maguknak.¹¹ Nem véletlenül: mivel a kommunikációs helyzetekben a test látványa fontos információforrás, a virtuális közeg sem kíván erről az előnyről lemondani. A személy képi megjelenítése – még ha nem is valóságos testi mivoltát nyújtja – fontos része a virtuális térben zajló kommunikációnak.¹² Figyelemre méltó, hogy bár a virtuális világban biztosított annak lehetősége, hogy az individuum „testetlenül”, a test kötöttségei alól felszabadulva vegyen részt az interakciókban, valójában ez a lehetőség többnyire kiaknázatlan marad. Az avatar testi tulajdonságokat használ, fontos jelzéseket küldve ezáltal partnereinek. Ezek a testi tulajdonságok pedig éppen azok – és azokhoz hasonlóan is hatnak –, amelyek a biológiai és a társadalmi test esetében is jelen voltak.

E folyamat könnyen tetten érhető az avatar sajátosságainak kiválasztásában is. Látványosan az individuum teljes szabadságot élvez abban, miként alakítja avatarját. Nem köti semmi: céljainak vagy vágyainak megfelelően választhatja ki, milyen nemű és küllemű virtuális testet választ. A virtuális közeg azonban korántsem biztosít akkora szabadságot, amekkorának ez első pillantásra tűnik. Az avatar kiválasztásában elsődlegesen a felhasználás közvetlen környezete meghatározó: a blogokban, internetes játékokban, közösségi portálokon vagy társskereső oldalakon más-más avatarok bukkanak fel, s ezek különböző mértékben mutatnak hasonlóságot a mögöttük álló valós személlyel, illetve más-más tulajdonságok dominálnak bennük (lásd Vasalou–Joinson 2009). Egy játékban például előszeretettel választanak olyan avatart, amely erőt sugall; míg egy társskereső oldalon gyakran a társas készségekre (őszinteség, megbízhatóság) helyezik a hangsúlyt. Azaz egy avatar kiválasztása éppolyan adaptív stratégia alapján történik, mint amely a biológiai és a társas test kapcsán is tetten érhető; az elsődleges különbség az, hogy a biológiai és a társadalmi környezet helyett itt a virtuális környezet válik meghatározóvá. E környezet határozza meg, milyen testi tulajdonságok sikeresek az avatarok esetében. Ebből a szempontból pedig itt is érvényes Lorenz megállapítása, miszerint a test környezetét reprezentálja.

A virtuális test esetén tehát mind a biológiai, mind a társas test jellegzetességei visszaköszönnek: a személyek a korábbiakhoz hasonlóan kezelik mások, és élik meg saját virtuális testüket. Tévhit, hogy a virtuális test függetlenedik a biológiai vagy a társas testtől, mivel még a virtuális közegben is fellép egyfajta „testkényszer”, hiszen a test mint reprezentáció a teljes körű kommunikációs folyamatokban elengedhetetlen információt közvetít. A virtuális test reprezentációs tulajdonságai pedig azonosak a biológiai és a társas testével – onnan öröklő azokat. A lényeges különbség a környezetben rejlik: a virtuális test egy sajátos környezethez formálódik adaptív módon. Mivel azonban a testi jelzések s azok értelmezésének zöme a biológiai és a társas környezetben alakult ki, valójában arról van szó, hogy a két korábbi környezet kiegészült egy harmadikkal, a virtuálissal.

A test három megjelenési módja tehát korántsem független egymástól, inkább egymásra épülnek. Reprezentációs tulajdonságaik egyaránt adaptív folyamatok termékének tekinthetők, mely folyamatok a társadalmi változás és technikai fejlődés eredményeképpen egyre kiszélesedő környezetben mennek végbe. A virtuális test az internet világában környezetével rendszert alkotva, azzal interakcióban alakul, miként ez korábban a biológiai és a társas test esetében is megfigyelhető volt.

JEGYZETEK

1. Lorenz szembetűnő módon éppen abban kísérli meg a kanti *a priori* fogalmának meghaladását, hogy az *a posteriori*hoz köti: minden, amit Kant a megismerésben az ember *a priori* tulajdonságának vél, valójában a környezetet érzékelve, *a posteriori* módon alakul ki a fejlődéstörténet során.
2. Ezt használja ki a modern paleontológia, amikor a rekonstruált testfelépítésből az élőlények környezetére és e környezetben folytatott életmódjára következtet vissza.
3. Különösen a hibás osztályozások nyújtanak illusztratív példát arra, miként reprezentálja környezetét a test. A „népi biológia” morfológiai hasonlóságuk alapján a delfineket és a bálnákat a halakhoz sorolná, pedig külsejük csak a vízi életmódról, nem rendszertani besorolásukról árulkodik.
4. Bár e folyamatok túlnyomó része a nyelven keresztül zajlik, e problémát most külön nem elemezzük. A nyelvi kommunikáció testi alapjaira nézve lásd például Johnson 1987.
5. A fő motivációk: szépséget, divat, individualitás kifejezése, személyes narratíva, fizikai állóképesség demonstrálása, csoporttagság, társadalmi ellenállás, spiritualitás, szenvedélybetegség és a szexualitás egyes aspektusaira való jelzés. Wohlrabnak és munkatársainak (2007) kutatásából az is kiderül, hogy a modern nyugati társadalmakban jól elkülöníthetően más motivációk dominálnak, mint a tradicionális kultúrákban: jelenleg elsősorban a szépséget és a divatból adódó megfontolások jelentősek, szemben a korábban megfigyelt, döntően a személyes narratívával, a fizikai állóképességgel, a csoporttagsággal és a spiritualitással összefüggő motivációkkal.
6. Könnyen belátható, hogy számos társadalmi előítélet a külső, testi megjelenés alapján konstruálódik. A másik személlyel való interakció során először külseje, testének látványa igazít el, s emiatt gyakran születnek téves, sztereotip ítéletek.
7. Sőt, az érvényesülést gyakran nem is a konvenciókat követő, hanem az azokat elutasító, a szembenállást-ekülönülést deklaráló magatartás és külső szolgálja, mivel olyan tulajdonságokat mutat a társadalom többi tagja felé, amelyeket bizonyos szempontból előnyösnek tarthatnak.
8. Lényegét tekintve ez már az írás megjelenésével lehetővé vált, az írás azonban nem jelent közvetlen, személyes és valós idejű kommunikációt, s éppen ezért más kommunikációs hagyományt épít ki – olyat, amelyben a test és legfőképpen a testi jelenlét nem játszik szerepet.
9. Számátalan történet kering olyan esetekről, amelyekben az internetes kommunikáció résztvevői a valóstól teljesen eltérő virtuális testet választanak, becsapva ezzel partnereiket. Bár az esetleírásokkal és azok általánosításaival óvatosan kell bánni, úgy tűnhet, hogy ebben is a test megválasztásának szabadsága nyilvánul meg.
10. Mint Wallace írja: „Az a tény, hogy olyan könnyű hazudni, majd megszökni – ameddig együtt tudunk élni a megtévesztéseinkkel és a sérelemmel, amit másoknak okozhatunk –, az internet fontos jellemzője.” (Wallace 2002:75.) Ugyancsak ő hívja fel a figyelmet arra is, hogy e veszélyt sokan eltúlozzák: meglepő, mennyire kevésbé használják ki az internetezők a virtualitás nyújtotta lehetőséget a hazugságra, s a többség inkább annyira őszinte, mint személyes interakciói során.
11. Számos hely nyújt olyan szolgáltatást, amely sokrétű lehetőséget biztosít a személyes avatar megalkotásához, lásd például <http://avatars.yahoo.com>; <http://www.avatarmaker.hu>; <http://www.avatargenerator.org>
12. Érdekes analógia mutatható ki az avatar fogalmának mitológiai és kortárs jelentősége között. Eredeti értelemben az avatar a hinduizmusban Visnu istenség tíz földreszállását és megtestesülését jelenti; s ahogy az istenségnek testi megjelenésre volt szüksége ahhoz, hogy az emberekkel kapcsolatba kerüljön, úgy a virtuális individuumnak is meg kell testesülnie ahhoz, hogy valós kommunikációban részt vehessen. Vagy másképpen: az individuum a virtuális testen keresztül lép be a virtuális világba.

IRODALOM

CZEGLEDY, NINA – CZEGLEDY, ANDRÉ P.

2000 Digitized bodies, virtual spectacles. *Futures* 32:103–120.

FOUCAULT, MICHEL

1990 Felügyelet és büntetés. *A börtön története*. Budapest: Gondolat.

1996 *A szexualitás története*. Budapest: Atlantisz.

JOHNSON, MARK

1987 *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

LAFFERTON EMESE

1997 Az ember és a társadalom testéről a modern tudományok tükrében. *Replika* 28:39–57.

LEE, KWAN MIN – JUNG, YOUNBO

2005 Evolutionary nature of virtual experience. *Journal of Cultural and Evolutionary Psychology* 3(2):159–178.

LORENZ, KONRAD

1983 Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. *In Die Evolution des Denkens*. K. Lorenz – F. M. Wuketits, Hrsg. 95–124. München: Piper.

PALM, ANN-MARIE

1996 War against the body. Bulimia and anorexia from the perspective of cultural sociology. *In Bodytime. On the interaction of body, identity, and society*. Susanne Lundin – Lynn Åkesson, eds., Lund: Lund University Press. / *Lund Studies in European Ethnology*, 2./

RIEDL, RUPERT

1982 *Evolution und Erkenntnis*. München: Piper.

ROPOLYI LÁSZLÓ

2006 *Az internet természete*. Budapest: Typotex.

SARWER, DAVID B. – CRERAND, CANICE E.

2004 Body image and cosmetic medical treatments. *Body Image* 1:99–111.

VASALOU, ASIMINA – JOINSON, ADAM N.

2009 Me, myself and I. The role of interactional context on self-presentation through avatars. *Computers in Human Behavior* 25:510–520.

WALLACE, PATRICIA

2002 *Az internet pszichológiája*. Budapest: Osiris.

WOHLRAB, SILKE – STAHL, JUTTA – KAPPELER, PETER M.

2007 Modifying the body: Motivations for getting tattooed and pierced. *Body Image* 4:87–95.

WOLFENDALE, JESSICA

2007 My avatar, my self: Virtual harm and attachment. *Ethics and Information Technology* 9:111–119.

WUKETITS, FRANZ M.

1996 EE als Verbindung von Methodologien und Perspektiven. *In* Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften. R. Riedl – M. Delpo, Hrsg. 193–199. Wien: WUV-Universitätsverlag.

ZAHAVI, AMOTZ – ZAHAVI, AVISHAG

1997 The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle. Oxford: Oxford University Press.

MIKLÓS LEHMANN

What does the body's sight represent?

Body and virtual body in modern societies

Following the Lorenzian tradition one can regard the body as the representation of environment, in so far as it mirrors the peculiarities of environment. So the body in biological sense means adaptation: its physical attributes are determined by the environment – and there is a direct connection between these attributes and the self on account of self-perception. However, the environment broadens not only with natural but social and virtual elements, and the body in the formatting self shows not only biological but social and cultural definitenesses; what is more, at the present these aspects are the crucial ones. Supposing system-like connections between body and its environment, we can answer the question: what factors are relevant in formatting the virtual (seemingly dematerialized) body, or what is represented in the visual imagery of the virtual body?

Hétköznapi történetek

Kutatás magyar önkéntesek emlékei után Lapuában,
Finnországban

A projekt háttere

Az első magyar önkénteszászlóalj 1940 februárjában indult útnak, hogy hosszú utazást követően megérkezzen a finnországi Lapuába. A magyar önkéntesek célja az volt, hogy támogassák a finneket a sokszoros túlerővel támadó szovjet hadsereg elleni harcban (Ruprecht, szerk. 2003:195). Lapua város adott otthont a nemzetközi önkéntes erőeknek. A katonák kemény kiképzésük során elsősorban a téli harcmódot gyakorolták. Ezzel feltűnést keltettek a lakosság körében. A kiképzés mellett a katonáknak alkalma nyílt a civil lakossággal való találkozásra is.

Noha a március 13-i békekötés miatt az önkéntesek küldetése hamar, alig több mint két hónapon belül véget ért, a magyarokról fennmaradó emlékeket napjainkban is őrzik Lapuában.

Munkánk során történeteket gyűjtöttünk arról, hogy miként találkozott két különböző kultúra (a finn és a magyar) a téli háború idején.

A projektről

Interjúk

A *Hétköznapi történetek* projektet interjúk készítésével kezdtük. Azokkal a lapuai emberekkel beszélgettünk, akik valamilyen emléket őriztek a magyar önkéntes katonákról.

Interjúalanyainkat egy újsághirdetés (Lapuan Sanomat 2008. július 29.:2) és egy, a helyi lapban közzétett rövid cikk (Eila Aro 2009. június 4.:3) révén találtuk meg. Kivételt képeztek Niina nagyszülei, akiket az elsők között kérdeztünk meg. Az összesen kilenc interjú 2008 és 2009 nyarán készült.

Az interjúk során a következő fő kérdéseket tettük fel: Hogy történt, milyen körülmények között zajlott az első találkozás? Hogyan kommunikáltak egymással? Milyen eseményekre emlékeznek, és milyen benyomásaik voltak a magyarokkal kapcsolatban?

Mivel a válaszadók igen érzelemdúsán és sokszor meghatottan emlékeztek a hetven évvel ezelőtti eseményekre, az interjúk kötetlenül zajlottak. Az emlékezők gyakran a régi családi fotóalbumok segítségével elevenítették fel emlékeiket, ezáltal a katonákról szóló történetek mellett bőséggel hallhattunk arról is, hogy miként vészelték át a finn családok a téli háborút.

A beszélgetéseket audiofájlként rögzítettük, majd a hangfelvételeket később számítógép és szabadon letölthető programok segítségével kellő rövidegűre vágtuk. Így az anyagok már csak a magyarokra vonatkozó részeket tartalmazták, amelyeket lejegyeztünk, és magyarra fordítottunk. A kiállításon a finn szöveg és a magyar fordítás együtt volt olvasható.

Portrék

A projekt másik fontos eleme volt a fotóportrék készítése az interjúalanyokról. Fontosnak tartottuk, hogy a történetek mögött álló embert a kamera elé hozzuk. A kiállításon a történeteket és a portrékat egymás mellett mutattuk be. A színes fotók a történetek mesélőit otthonukban, kertjükben vagy az adott történet színhelyén mutatják. A háborús történetek illusztrációi legtöbbször fekete-fehér korabeli katonaképek, ám mi az élő embert, az emlékező civileket szerettük volna a középpontba helyezni. A fotózás során az emlékezők többsége mosolygott, és egyenesen a kamerába nézett. A kamerával szemben helyezkedtek el, éppen úgy, ahogy a fotóstúdióban szokás viselkedni.

Kutatásunk mellékszálaként ellátogattunk a lapuai Pyhälahti Fotográfiai Múzeum archívumába, ahol korabeli fotókat kerestünk magyar önkéntesekről. Több mint kilencven olyan üvegnegatívot találtunk, amely a kérdéses időszakban készült, és biztosan magyar katonát vagy katonákat ábrázolt (Vilisics – Ala-Fossi 2009:4–15). A fotóstúdió máig megőrzött ügyfélkönyvében megtaláltuk a magyarok aláírását is, és ezek alapján a képek nagy részét azonosítani tudtuk. Korábban nem volt világos, hogy melyik negatív kit ábrázol. A negatívokat és az aláírásokat helyben digitalizáltuk. A kiállításon a katonaképeket az illető önkéntes aláírásával együtt mutattuk be.

A projekt főbb eredményei

Első ízben kerültek napvilágra a finn helyi lakosság köréből származó történetek az első magyar önkénteszászlóalj katonáiról. A történetek voltaképp „hétköznapi” helyzetekben láttatják a katonákat, civil szemmel. Megjelennek a magyarokról alkotott klisék is. Az emlékezők nagy súlyt helyeztek az interperszonális kapcsolatokra, ezáltal a katonákat leginkább a „kedves vendég” szerepében látjuk feltűnni.

A történetek hangulata rímeli a magyar önkéntesek visszaemlékezéseinek légkörével. Sós Mária és Osmo Wilkuna dokumentumfilmjében¹ a visszaemlékezők a kemény kiképzés és a fegyelmezett katonaellet mellett az finnekkel kötött életre szóló barátságokról és számos vidám történetről számolnak be, ezzel jelezve, hogy talán a magyar történelem során páratlan módon a missziós csapatok semmilyen negatív emléket, „rossz szájízt” nem hagytak maguk után.

Az összegyűjtött anyag első ízben a Néprajzi Múzeumban (2009. november 26.–2010. március 20. között) volt megtekinthető, valamint egy cikk formájában is bemutatottuk (Vilisics – Ala-Fossi 2009:4–15). A kiállítás és a cikk hatására nem várt médiafigyelmet tapasztaltunk, beleértve a nyomtatott és digitális sajtót, több rádiócsatornát és a Magyar Televíziót is.

Projektünk egyik legnagyobb eredményeként értékeljük, hogy a szélesebb nyilvános-

ság is megismerhette a magyar történelem ezen sokáig titkolt részletét. A kommunista rendszer idején az első magyar önkénteszászlóalj tagjait mint „ellenséges haderőben szolgált” egyéneket megfigyelés alatt tartották, meghurcolták.² Elégtétel számunkra, hogy találkozhattunk az önkéntesek leszármazottaival, akik munkánk eredményeképpen szereztek tudomást édesapjuk, nagyapjuk vagy éppen sógoruk fiatalkori kalandjairól.

Köszönetnyilvánítás

Köszönettel tartozunk mindazoknak, akik segítették munkánkat: Aili és Viljo Huhtala, Aino Ala-Fossi, Aino Ranta, Raili Yliniemi, Maija Soini, Jussi Mäenpää, Heikki Tuovinen, Kati Peltola, Raakel Keltto és Marianne Hietala (interjúalanyok), Teppo Ylitalo (Vanha Pauku Múvelődési Központ, Lapua), Bata Tímea és Szarvas Zsuzsa (Néprajzi Múzeum), Finn Nagykövetség.

JEGYZETEK

1. Amikor a magyarok síelni mentek Finnországba. Magyar dokumentumfilm (2003). Rendezte: Sós Mária.
2. Több, egymástól független személy közlése. Osmo Wilkuna, valamint Ruprecht Antal kutatásai során számos alkalommal tapasztalta, hogy az egykori önkéntesek idős korukra, retorziótól tartva, nem kívántak a finnországi szerepvállalásról beszélni. Ezt megerősítik a rokonok emlékei is, akik közül többen is csak a kiállításunkon szereztek tudomást édesapjuk, nagyapjuk, sógoruk fiatalkori kalandjáról.

IRODALOM

RUPRECHT ANTAL, SZERK.

2003 Magyar önkéntesek a Téli Háborúban / Unkarilaiset vapaaehtoiset talvisodassa. Budapest: Hadtörténelmi Intézet és Múzeum.

VILISICS, FERENC – ALA-FOSSI, NIINA

2009 A téli háború. Magyar önkéntesek Finnországban. Rubicon 20(9):4–15.

NIINA ALA-FOSSI – FERENC VILISICS

Everyday stories. Researching Hungarian volunteers' memories in Lapua, Finland

This photo-essay traces the living memories of Hungarian volunteers in Lapua, Finland who arrived there during the Second World War in order to help militarily to save Finland's unity.



Aili és Viljo Huhtala, Lapua, 2008

AILI HUHTALA a Lapua folyó partján síelő magyarokról mesél: „Egy névre sem emlékszem... de csinos, nagy férfiak voltak! (Aili nevet.) Nagy férfiak voltak. Igen, és sötétek [ti. sötét bőrűek]. Igen sok volt belőlük. A többiekhez hasonlóan ők is fehér ruhában síeltek a dombról. Fehér ruha volt rajtuk.

Én a síléceik hátulján voltam, és a magyarok [mutogattak] (Aili a magyarok széles mozdulatait mutatja, hogy álljon mögójük, és fogja a derekukat, hogy le ne essen, amíg a dombon lesiklanak).”



Aino Ala-Fossi, Lapua, 2008

„Taposószánon mentem a központba, hét kilométert kellett megtenni. A Piac utcán mentem, amikor magyar katonák jöttek oda hozzám, négyen. Beszéltek és nevettek. Én olyan tizenhárom-tizennégy [éves] lehettem. Kicsit féltem, mert nem volt más az utcán, csak én és a katonák. Senki nem volt azon a hosszú utcán. Aztán az egyik leült a szánkómra. Csak úgy.”



Idáig futott a kis Aino a magyarok elól, Lapua, 2009

„Beszéltek, de én egy szót sem értettem. Az meg csak ült ott, én meg féltem, mert idegen férfiak voltak, és nem értettem, mit mondanak. Szóval fogtam, és lefordítottam a férfit a szánról! A katonák hatalmasat nevettek ezen (Aino nevet).

Aztán megfordítottam a szánt, és gyorsan elmentem. Ők ott maradtak, és beszéltek tovább. Egészen a Syväojáig [Bolt Lapua központjában] mentem, és csak ott néztem vissza. Szóval elszaladtam.”



Aino Ranta emléktárgyakkal, Lapua, 2008

„Nos, az úgy volt, hogy épp siklottunk le a gyárral szembeni dombról, ahol egy ugrósánc volt. A sánc a folyó jegén volt, a fiúk egy kis ugratót építettek oda. Én Juhanival voltam, együtt csúsztunk és ugráltunk a sánctól, amikor az a kettő [magyar katona] megérkezett. A síelést gyakorolták. Mi persze nagyon szórakoztatónak találtuk, hogy nem tudtak megállni a síléceken.”



Aino Ranta – a folyópart, ahol síeltek, Lapua, 2008

„Megpróbáltak a folyó jegén síelni, de nemigen ment nekik. Aztán megálltak nézelődni, és megtapsoltak minket, amikor lesíeltünk.

[...] Ők tényleg épp ilyen sötét fajták voltak [Aino Vilisics Ferencre mutat, és nevet]. Mindkettőnek sötét haja volt, és mindketten vékony fiatal emberek voltak. Nem voltak nagyok, ezért egyáltalán nem féltünk tőlük.”



Anna-Liisa és Heikki Tuovinen, Kuhmoinen, 2009

„A legszebb élményünk az volt, amikor megtanítottuk a himnuszunkat nekik. Azt kell mondanom, hogy a magyarok jó énekesek! Hej, de szépen énekeltek [amikor megtanulták]! A régi iskola nagytermében tanítottuk őket.

És igen, temperamentumosak vagytok! És nagyon lelkes futballjátékosok: félig pucéran játszottak az iskola udvarán. Télvíz idején! Kíváncsian néztem, ahogy játszanak. A játék eszeveszett volt úgy, ruhák nélkül! De hogy a bánatba tudták kiállni a fagyot?”



Jussi Mäenpää a gépműhely előtt, Lapua, 2009

„Igen... én nagyon félttem, amikor a közelünkbe jöttek lődözni azokkal a falövedékekkel. Volt ott egy kőfalú gépezsműhely. Ők attól olyan kétszáz méterre voltak, onnan lóttek. Volt egy dűlő, ami a házunkhoz vitt. Oda-jöttek, egy vonalba álltak, és lóttek. Bummm!”



A távoli épületre céloztak, Lapua, 2009

„Féltem, mert senki nem mondta el nekem, hogy mire lónek. A falövedékek gyakorlatozásra voltak. A lövedék nem ólomból, hanem fából volt, és nem repült semerre, hanem egyszerűen széttört. Szóval ez gyakorlatozásra volt. Csak a gyárra céloztak, és lóttek.”



Kati Peltola a Lamminheimo kő domborműnél, Lapua, 2008

KATI PELTOLA arról mesél, hogy édesanyja, IRJA SYLVIA LAHDENMÄKI miként ismerkedett össze édesapjával, DR. SÁPY LÁSZLÓ magyar katonarorvossal Lapuában, a Pyhälahti fotóműhelyben 1940 tavaszán: „Ő csinált mindent. Többek között felvételeket készített, például az apámról is, amikor a katonák gyakran csináltattak fotókat nála. Anyám nem értette, miért jár ez a katona folyton vissza másolatokért. Aztán egy napon apám randevúra hívta anyámat. Aztán az apám és anyám bejelentették, hogy eljegyezték egymást, újsághirdetésben vagy templomban.”



Maija Soini – ahol a két magyar lakott, Lapua, 2009

MAIJA SOINI otthonában két magyar katona lakott, akiket az emeleti szobában szállásoltak el: „Amikor a magyarok magyar táncot próbáltak tanítani, a földszinti szobában szétrakták a székeket. Nem volt zene, énekszóval kísérték a táncot [a magyarok]. Énekeltek. Ez csak egyszeri eset volt. Azt hiszem, négyen voltunk. Nem emlékszem, hogy ki volt ott, az a »Tuta« [Balogh zászlós beceneve] legalábbis ott volt. És mintha rémlene, hogy a lábaidat is össze kellett verni (nevetve veri össze a bokáját). A bemutatójuk csak rövid ideig tartott, de közülünk is próbálkoztak páran.”



Raili Yliniemi (a „kis boszorkány”), Muonio, 2009

„Tizenkét éves voltam, amikor a Sisu zászlóalj Lapuában volt. Esténként legalább hét vagy nyolc katona látogatott el hozzánk. A szakács bizonyosan ott volt, mert emlékszem, hogy egy olyan húsételről beszélt, amelybe olyan sok paprikát kell tenni, hogy az teljesen piros lesz. Akkoriban mi még csak nem is láttunk paprikát.

Ezek közül a férfiak közül GÖTZ GYULA több mint két alkalommal is ellátogatott hozzánk, de anyám és én egy szót sem tudtunk beszélni vele. Ő elkezdett magyarul tanítani engem, és még mindig »tudom« a számokat és pár szót. Még nevet is kaptam tőlük: »kis boszorkány«.



Példák a magyar önkéntesek archív képeiről, a fotó megrendelőjének aláírásával (Pyhälähti Fotográfiai Múzeum archívuma, készültek: 1940 március-április; üvegnegativokról szkennelve, 2008 és 2009)

Az Ethnologia Scandinavica

A Journal for Nordic Ethnology
2007–2008–2009-es köteteinek ismertetője
(Lund, folyóirat-szerkesztő: Birgitta Svensson)

Az *Ethnologia Scandinavica* évente megjelenő folyóirat; célja, hogy az észak-európai (svéd, norvég, dán és finn) etnológiai kutatás aktuális helyzetét bemutassa. A három legfrissebb egymást követő szám közül kettő egy-egy tematikus szárra fűzi fel a cikkeket. A 2007-es folyóiratszám nyolc cikke, bár egészen eltérő témákon keresztül, módszertani előzményekkel és megközelítéssel, mégis érintőlegesen – a folyóirat-szerkesztő Birgitta Svensson szavaival – a marginalizáció folyamatát, valamint annak az emberek és termékek azonosításával való kapcsolatát boncolgatja. A 2008-as *Ethnologia Scandinavica* cikkei nem csoportosíthatók egy téma köré, ehelyett a közölt kultúrtörténeti írások olyan változatos kérdéskörökkel foglalkoznak, mint a nemi szerepek a különböző munkaterületeken, a mosztári híd kulturális örökségének szerepe napjainkban, a dél-afrikai turizmus Sowetóban, irodalom és fesztivál, illetve lakóház és életmód kapcsolata. A 2009-es kiadvány az előző két számtól eltérően valóban tematikus számként jelent meg, melyben a legtöbb tanulmány az IT és ICT (*Information and Communication Technology*) társadalmi struktúrában, az élet különböző területein betöltött szerepét vizsgálja. A szerkesztői előszóban arról értesülünk, hogy a téma kapcsán a kihívást az a kérdés jelenti, hogy a mindennapossá vált számítógépes kommunikáció milyen elméleti kérdésköröket vet fel az etnográfiai kutatásban.

Az egyes kötetek nyolc, illetve kilenc cikket közölnek. Az összesen huszonhat tanulmányból húsz egy-egy esettanulmányt mutat be, és jellemzően az etnográfiaiban bevett gyakorlat szerint azt egy szélesebb elméleti vagy módszertani kontextusba helyezve jeleníti meg a szerző, miközben általános kérdésekre keresi a választ. A cikkek kisebbik hányada pedig olyan elméleti problémákat feszeget, mint hogy milyen új lehetőségek és problémák elé állítja az etnográfiai kutatást a modern digitális kultúra, és milyen kis teret enged az etnográfiai kutatásnak.

A tanulmányok szerzői között találunk doktoranduszokat, egyetemi tanárokat és kutatókat az említett négy ország mindegyikéből. A cikkek írói jellemzően – néhány kivételtől eltekintve – annak az országnak a területén végezték levéltári és könyvtári kutatásukat vagy terepmunkájukat, melyben tanulmányaikat vagy oktatói tevékenységüket is végzik. Vagyis nagyrészt olyan tanulmányokról van szó, melyek saját kultúrájukat, illetve annak szegmenseit mutatják be.

Az információ- és kommunikációtechnológiát (ICT) középpontba állító tanulmányok újszerű témaválasztásuk miatt nagy hangsúlyt fektetnek a módszertani leírásokra. Ennek alapján két csoportba sorolhatók. Egyik típus jellemzője, hogy a kutató egy új-fajta etnográfiát alkalmaz az etnológiában nem hagyományos jelenségek feltárására,

míg a másik megközelítésben az ICT zárójelbe kerül, nem alkotja a kutatás különálló egységét, ezért nem követeli meg újfajta módszerek alkalmazását. Miközben Petersen (2009) Hine után arra keresi a választ, hogy az új technológiák hatására a kutatók milyen episztemológiai és módszertani imperatívusokat kénytelenek megkérdőjelezni, az első típust saját tapasztalataival példázza. Eszmefuttatásának középpontjában az a kérdés áll, hogy az információs és kommunikációs technológia milyen lehetőségeket vet fel az etnográfiai kutatásban. Ennek tanulmányozása során azt vizsgálja, hogy a klasszikus terepmunka fogalma, amely elválnak az otthontól, ahol az etnográfus felkészül, és feldolgozza a gyűjtött adatokat, miként jelenik meg akkor, ha a kutatási terep az ICT (információs és kommunikációs technológia). Az elemzéshez felhasználja Coleman és Collins terepről alkotott fogalmát: a terep nem olyan hely, amelyet meglátogatunk, és tudással teli bőrönddel elhagyunk, hanem olyan fogalom, amelyet az etnográfiai kutatási gyakorlatok folyamatosan életben tartanak és felidéznek, ezért leginkább eseményként fogható fel. Vagyis a terep folyamatos „létrehozásban” van, ahelyett hogy térben és időben kész helyszínről lenne szó. Végül az „otthon-terep-otthon” modell helyett a *circular flow* (körkörös áramlás) modelljét javasolja, ami véleménye szerint jól illusztrálja, hogyan jön létre etnográfus és adatközlő együttműködésével az etnográfiai tudás. Az ICT-k az interakciót lényegesen lerövidítik, ami az adatgyűjtés jellegét alapjaiban változtatja meg. A szerző végül arra a megállapításra jut, hogy az etnográfiai tudásban az ICT-k által támasztott kihívásra a tudománynak reagálnia kell, méghozzá a Law által *method assemblage*-nak nevezett etnográfiai gyakorlat újragondolásával. Mindez egy különösen érdekes témát vet fel a társadalomtudományokra nézve: az újragondolt *method assemblage* vajon mennyiben felel(het) meg a hagyományos terepeken?

Ugyancsak a rendhagyó terepmunka újraértelmezését példázza Fjell (2009), aki a gyermektelenséget önként vállalók internetes fórumait kutatta. Kutatási terepét a virtuális közösségek és a média adják, és a legtöbb információt internetes vitafórumokon szerezte. Ily módon a kutató mint „megfigyelő” és nem mint résztvevő volt jelen. Terepmunkája nélkülöz minden személyes érintkezést (és interjúról sem tesz említést a szerző), ehelyett csupán olyan forrásokból származik minden információja, ami vagy a széles közönségnek, vagy az internetes beszélgetőpartnereknek szól. A szöveg éppen ezért távolságtartó, és nem érződik benne a kutató jelenléte, ugyanakkor ez jobb alapot biztosít a kitűzött cél eléréséhez, a különböző országok komparatív tanulmányozásához.

Palmgren (2009) tanulmánya arról, hogy miképpen jelenik meg a fizikai test a blogokon, szintén az etnológiai kutatási módszer új igényekhez való adaptálásával kísérletezik. Kvalitatív vizsgálódásai olyan eredményekre vezették, melyek arra készítetik, hogy megkérdőjelezze más blogkutatók korábbi meglátásait. Számára az identitás társadalmi konstrukció, a társadalmi élet performatív jelensége, amely nemcsak a fizikai világban fonódik össze a testtel, hanem a blogok virtuális terében is.

Enevold és Hagström (2009) kutatása, mely az anyák számítógépes játékokkal kapcsolatos szokásait vizsgálja, ugyancsak az etnográfiai módszertan kreatív alkalmazhatóságát mutatja be. Az interjúzás, a megfigyelés és a diskurzusanalízis mellett a blogírást is bevették a módszerek közé, ami, bár távol esik az etnológia hagyományos módszereitől – ahogyan a szerzők körültekintően alátámasztják a cikkben –, a jelen

téma kutatásakor nagyon célravezető: létrehoztak egy blogot, amelyen keresztül kommunikáltak az adatközlőkkel, és bemutatták, hol tart éppen a kutatás. Ezt egészíti majd ki egy on-line kutatás az anyákról és játékszokásaikról. Ily módon a kutatók azt a médiát alkalmazzák a kutatott egyénnel való kapcsolattartásban, amelyben a vizsgált társadalmi tevékenység zajlik. Számukra a részt vevő megfigyelés megfelelője cyberspace-ben az internetes játékok kipróbálása és az ott szerzett tapasztalatok felhasználása.

Más megközelítéssel dolgozza fel Niskensen (2009) az on-line közzétett naplókat, ugyanis ő eleve azzal a meglátással kezdett hozzá kutatásának, hogy adatközlőinek személyisége nem egyezik meg valós világbeli énképükkel, mivel a naplóiírók az interneten életüknek csak egy bizonyos szegmensét tárják fel. Azt reméli, hogy diskurzusanalízisre épülő elemzésével hidat képezhet az internet és az etnológia között, még-hozzá nem az on-line világot kimozdítva környezetéből, hanem az etnológiát bevezetve a cyberspace-be.

Az ICT-kutatások fő érdeme az, hogy az etnográfiai módszert új terepen próbálják ki, ami rugalmasságra és kreativitásra inti a kutatót. A legtöbb bemutatott cikk szerzője magát az internetet használja közegként, a kutató lép be a virtuális világba úgy, ahogyan a terepmunkás is bekéredzkezik a kutatott csoport területére. Azt azonban nem szabad elfelejteni, hogy ebben az esetben létezik off-line világ is, amelytől végeredményben a szerzők elválasztják az on-line terepet, és az egyik szférában szerzett tapasztalatokat a másik megértéséhez használják fel.

Az ismertetett internetes kutatásokban közös az, hogy mindegyike szűz területként viszonyul a témához, úgy vélekednek, hogy a módszertant maguknak kell a szituációhoz adaptálniuk, és nincs elfogadott eljárás. A legtöbb esetben ebbe beletartozik, hogy az on-line világában teremtenek kapcsolatot az adatközlőkkel, Niskensen (2009) szerint ez nagyban hozzájárul a már meglévő internetetnográfiahoz, ami mindaddig elsősorban azzal foglalkozott, hogy milyen kapcsolat áll fenn a világháló és a hétköznapi élet között. Vagyis egyöntetűnek tűnik az a vélemény, hogy az új kutatási terület megnyílásával új módszertani megközelítésre van szükség.

Két cikk fókuszában a kulturális örökség áll. Mindkét tanulmány arra hívja fel a figyelmet, hogy a kulturális örökség az etnológiai vizsgálódások célpontja lehet, sőt kell hogy legyen. A két tanulmány ugyanakkor egészen más megközelítéssel és módszerrel éri el célját. Nikolić (2008) cikke a mosztári Öreg híd történetét mutatja be, annak is inkább az újjáépítés utáni korszakát. Az foglalkoztatja, hogy milyen szerepet kapott a híd az UNESCO kulturális örökségeként. Szerinte az etnológiának feladata, hogy foglalkozzon a kulturális örökség kérdésével, mivel úgy tűnik, hogy az a fogalom csak békés, nyugat-európai kontextusban állja meg a helyét, viszont más értelmet nyer olyan problémás területeken, melyek még mindig a háború utáni talpra állás időszakát élik. Terepmunka-tapasztalatai segítségével a kulturális örökség fogalmának helyi, nemzeti és nemzetközi értelmezéseit keresi. Arendt „*space of appearance*” gondolatának nyomában Nikolić is úgy véli, hogy az emlékmű, akár csak az Öreg híd, valamilyen üzenetet közvetít, és szorosan beleolvad a helyiek életébe. Ezen keresztül érzik magukat egy társadalom részének, és ebben mutatkozik meg az identitásuk. Az emlékművek rátelepednek környezetükre, és ezáltal újabb és újabb értelmet nyernek. A híd ennek értelmében „láthatóvá teszi” a város két felét, és a pusztítás különböző interp-

retációinak enged szabad utat. A nemzetközi világban a felújított híd annak szimbóluma lett, hogy az egység a különbözőségben megvalósítható – írja némileg ironikusan a szerző. A helyi politikában és az etnikumok számára azonban a híd továbbra is arra emlékeztetett, hogy ki volt az üldözött, és ki az áldozat. A híd interpretációja egy nemzeti diskurzusban találta meg a helyét, ami a horvát–muzulmán antagonizmusban gyökerezik. A terepmunka látszólag erre az ellentmondásra hívta fel a figyelmet, és úgy tűnik, e két interpretáció között nincsen párbeszéd.

Másként közelíti meg a kérdéskört Stuedahl (2010), aki a kulturális örökségek különböző zsánereinek digitalizálása nyomán hívja fel a figyelmet egy új kutatási terület kialakulására. Ezen keresztül pedig egy elméleti kérdés foglalkoztatja: hogyan viszonyulhat az etnológia a múlt és jelen kategóriához ebben a digitalizált világban? Szerinte az újdonságot az jelenti, hogy mindeddig a kulturális intézmények a múltról alkotott koncepciókat kommunikálták a közönség felé, de a digitális technológiával lehetővé vált, hogy a kulturális örökség alkotásába a közönség is bekapcsolódjon, ezzel ez a folyamat kollektív tevékenység lett. Vajon a kulturális intézmény képes-e megőrizni autoritását, ha a jövő társadalmát konvergens és részt vevő média fogja meghatározni? Szintén a tudomány feladatának tartja, hogy a digitális technológia fényében az emlékezés kutatását is továbbfejlessze, mivel az új „technotársadalomban” az emlékezés új típusa alakult ki, amit az új kontextusban nemcsak a társadalom, hanem a technológiai eszközök is nagyban befolyásolnak.

Összesen két cikk foglalkozik az ICT gyakorlati alkalmazásával a társadalmi mozgalmak és szerveződések szintjén. Mindkettő a kommunikációt, az infrastruktúrát és az on-line információcserét, szerveződést vizsgálja. Hansson (2009) a Gothenburgi Társadalmi Fórum (Gothenburg Social Forum), egy extraparlamentáris politikai hálózat mint társadalmi folyamat szerveződését alapul véve a szervezet működését nagyban segítő IT-infrastruktúra használatáról szól. A kutatás középpontjában az olyan nem emberi szereplők állnak, mint az infrastruktúra. Az elméleti alapot a kutatáshoz és a feldolgozáshoz az ANT (*Actor-Network Theory*) adja. Megállapítása szerint a politikai hálózat az e-mail listákon megvalósuló „many-to-many” kommunikációnak köszönhetően egyre jobban megfelel a „cselekvő hálózatok” kritériumának. Stahre (2009) tanulmányában számos városi társadalmi mozgalom történeti feldolgozásával a globalizáció és a civil mozgalmak kapcsolatát feszegeti. Véleménye szerint e téren az 1990-es évektől az internet és a mobiltelefonok jelentős változást hoztak. A *Reclaim the Streets* vagy a *Global Justice Movement* már nemzetközi szinten, lazán szerveződő csoportokból áll, a csoportok egy közös ideológiát vallanak, és a világháló szolgál tartós és a szervezet, illetve a fennmaradás szempontjából nélkülözhetetlen kapocsként. A szerző véleménye szerint a nemzetközi civil mozgalmak tehát az új globális és transznacionális döntéshozó szervezetekre adott reakciók, ezek helyettesítik a nem létező globális civil társadalmat.

A *gender*kutatás területéről több egymástól teljesen eltérő és megközelítésű cikk került be a bemutatott három kötet valamelyikébe. Iskolai közösséget elemez Paasikoski (2008): a *gender*alkotás folyamatát vizsgálja az erdész végzettségű finn egyetemi diplomások körében. Képekkel, dokumentumokkal, beszámolókkal és interjúkkal rendkívül jól illusztrált és feldolgozott munkát tár az olvasó elé. Az identitásalkotás folyamatát egészen a 20. század elejétől napjainkig végigköveti, és bemutatja, hogy a

férfiasság a csoportok tagjai között norma volt, a nemi szerepek láthatatlanok maradtak, a nőkről leginkább nem vettek tudomást. A genderalkotás folyamatát és a szakma egységét egy mindenki által osztott narratíva teszi folytonossá és tartóssá, amit a közösen átélt élmények és tapasztalatok hívtak életre, és aminek elfogadásával nő és férfi egyaránt alkotója lett.

Ugyancsak a genderkutatás kerül előtérbe Myrdal (2008) cikkében, melyben egy hagyományos etnográfiai témát dolgoz fel újszerű megközelítéssel és módszerrel. A feltételezése az, hogy amikor a középkorban a vajkésztés gazdasági jelentőségre tett szert, akkor a hagyomány őrzői és mesterei, vagyis a nők státusa is megváltozott. Bray nyomdokaiban a szerző is amellett érvel, hogy a női feladatok, úgymint a ház körüli munkák, gyereknevelés és textilkészítés jelentőségét a jelen tudomány alulbecsüli, nemkülönben a feminista irodalom. A vajkésztésnek mint a női feladatok egyik markáns képviselőjének tanulmányozását két részben végezte: egyrészt vizsgálta, hogy nők és férfiak milyen arányban tulajdonoltak marhát az 1300-as évektől, másrészt az úgynevezett *sourcepluralist* (forráspluralista) módszert alkalmazta a vajkésztésről fellelhető adatok összegyűjtésére. A forráspluralista módszert azért tartja fontosnak, mert azáltal, hogy a legkülönbözőbb forrásokban (közmondások, régészet, dokumentumok, szóbeli hagyományok) keresi a kutatott téma előfordulásait, olyan kérdésekre is választ kaphat, melyekre adatok hiányában kevés bizonyíték adódna. A szerző végkövetkeztetésében két megállapítást tesz. A nők jártassága sokat számított az asszonyok gazdasági és társadalmi megítélésében, ugyanakkor a vajkésztésben jártas nő egyben teret adott a rágalmozásoknak is, ami viszont nem fordult elő a férfiak esetében. Másodsorban azt állítja, hogy a gazdaságilag elismert munkának köszönhetően az azt végző nők státusa is nőtt.

Hjemdahl (2008) cikke a kötetekben egyedülálló a tekintetben, hogy érdeklődése nem a skandináv országok valamelyikére, hanem Dél-Afrikára irányul, és észak-európai vonatkozása mindössze annyi, hogy többek közt arra keresi a választ, hogy az észak-európai országok részéről a harmadik világ országainak nyújtandó támogatások között a turizmus milyen potenciállal járulhat hozzá a helyi gazdaságok fellendüléséhez. Ezen belül pedig azt feszegeti, hogy a jelenlegi helyzetben milyen fenntartható turizmus lenne megvalósítható Sowetóban, illetve hogyan osztozkodnak a lokális történelmen a helyiek és a johannesburgi utazásszervezők. Az elméleti kérdések megfogalmazása után kiderül, hogy a szerző a helyi, női kezdeményezések szintjén indítja empirikus vizsgálódásait. A B&B szállást üzemeltető helyi nővel készített interjúk adják a tanulmány bázisát, ami rámutat arra, hogy Soweto, a szegénynegyed Johannesburgban csak mértékkel részesül bármilyen, a turizmusra irányuló támogatásból. Erre válaszként körvonalazódott a hátrányosan érintett sowetói vállalkozónők összefogása.

A kulturális jelentések és a tárgyi világ kapcsolatával több tanulmány is foglalkozik. A történeti vizsgálódású Larsson (2008) cikke a postások század eleji öltözékét uraló férfihierarchiát mutatja be. A szerző azt elemzi, hogy miként érvényesül a postai hierarchia a kézbesítőkre kötelezően előírt attribútumokban. A cikk, eltérően a kötet többi tanulmányától, se terepmunkát, se interjúzást nem alkalmaz, ehelyett írott és képi anyagokkal dolgozik, fókusza diakronikus, és érdeklődése a történeti antropológiához áll közel. Lindegaard (2008) tanulmánya a tárgyi újításokat mint szociomateriális jelenségeket vizsgálja. Az elméleti keretet az STS (tudomány és technológia ta-

nulmányok) megközelítés adja, mely szerint a „társadalmi” nem szakítható el az „anyagitól” (materiálistól), mivel mindkettő a szociotechnológia része. A fehér színű angol WC példáján mutatja be a szerző az STS-elemzés segítségével, hogy az, amit általában technológiai előrelépésnek nevezünk, valójában mennyire különböző tényezők (tisztaságról vallott nézetek, várostervezés, kultúra, egészségügyi megfontolások, technológia) együttes eredménye. Zárókövetkeztetéseiben a cikk fő eredményét abban összegzi, hogy az anyagi tárgyakat nem tanulmányozhatjuk a gondolat világtól függetlenül. A cikk erőssége az is, ahogyan a lehúzható WC történetét kulturális és művelődéstörténeti kontextusba helyezi. Haldin (2008) szintén a társadalom és a kulturális szokások oldaláról vizsgálja azt, hogy milyen megfontolások alapján döntenek családok a kertés ház építése mellett, és hogyan alakítják ki otthonukat. Arra kíván rámutatni, hogy mi készíti a párokat Mariehamnban, Finnországban arra, hogy minél tágasabb és komfortosabb házat építsenek, milyen tendenciákra lehet rámutatni, és milyen kulturális ideákkal azonosítják az otthonot. A szerző bemutatja, hogy a családi házak beosztása nagyban hasonlít egymásra, csakúgy ahogyan a családok életvitele, az otthonról vallott nézeteik és vágyaik is. Végeredményben a tanulmányban a szerző arra helyezi a hangsúlyt, hogy a családi ház nemcsak építészeti jelenség, hanem olyan kulturális építmény is, amellyel egybefonódik a családi élet alapeszménye, és egyben ez a legegységesebb társadalmi egység működésének központja. Reksten (2008) tanulmánya azzal foglalkozik, hogy miként lehetséges az irodalom tárgyasulása a fesztiválokban, a természetben vagy parkokban. Azt a feltevést kockáztatja meg, hogy a fesztiváli részvétellel együtt a kulturális identitás megvállása és megélése is megtörténik, éppen ezért egy ilyen eseményt nem akárhol, hanem általában nagyon tudatosan megválasztott helyen rendeznek meg. Reksten más szerzők (Prazniak, Dirlik) által bizonyított megállapítást boncolgat, és azt alkalmazza a saját terepére, mégpedig a *place-based identity*, vagyis a helyhez kötött identitás fogalmát járja körül. Az identitás ezen aspektusának egyre jelentősebb figyelmet szentelnek, és a szerző is olyan lokalitásoknak nevezi a fesztiválokat, melyekkel az egyén azonosulni tud anélkül, hogy akár korábban köze lett volna a helyhez. Ennek köszönhetően a fesztiválok közönségét egyfajta homogenitás jellemzi annak tulajdoníthatóan, hogy az azonos helyszínen való részvétel csökkenti a résztvevők közti különbségeket.

A tanulmányok jelentős hányada a jelen skandináv társadalmak aktuális problémáival és jelenségeivel foglalkozik. Lennartson a *You Are Nobody While You Are Waiting* című, sokat eláruló című tanulmányában (Lennartson 2007) a Svédországban élő menedékkérők helyzetének feltérképezését kísérli meg, elsősorban az identitás kérdésén keresztül. Értelmezésében a menekülttáborban eltöltött idő, illetve életüknek az a sok esetben többéves időszaka, amíg a menekült státus odaítélésére várnak, leginkább egy, az antropológiában az átmeneti rítusokat idéző liminalitás szakaszával azonosítható, amikor az egyén már nem tagja egy csoportnak, de még nem lépett be egy másikba. Az a várótermi hangulat, amely minden menedékkérőnek kijár – állapítja meg a szerző –, súlyos következményekkel van az egyénre akkor is, ha a procedúra végeredményben sikeres. A már említett Hjemdahl soweói tanulmánya mellett ez az egyetlen cikk, melynek szerzője túl a pusztá ismertetésen egyértelmű szimpátiát fejez ki a kutatás alanyaival szemben. Fontosnak tartja a figyelem felkeltését aziránt, hogy a társadalom felelős a lehetőségek megteremtéséért a menedékkérők számára. Ugyancsak az iden-

titás és a kulturális találkozások kérdését boncolgatja Boeskov és Olsen (2007) a hajléktalan grönlandi bevándorlókról alkotott sztereotípiákról Dániában. A cikk jelentékeny hányada a kutatott csoport meghatározásával foglalkozik, és tüzetesen körüljárja az etnikum/hajléktalan definíciókat, Barth és Eriksen elméleti konstrukcióira támaszkodva határozza meg a csoport határait. A grönlandiak leírása nagyrészt a szociális munkásokkal folytatott interjúkra támaszkodik, akik 33 interjút készítettek a szakma képviselőivel és tizenháromat a kutatott csoport tagjaival. Mind a csoport kohézióját, mind a dánok általi megítélésüket az etnikai tényezőnek tulajdonítják, és ezek fényében ábrázolják identitáskonstrukcióikat.

Hellesund *Deadly Identities?* című cikke (Hellesund 2007) is egy aktuális társadalmi problémával foglalkozik. Tanulmányában azt vizsgálja, hogy azok a norvég homoszexuális fiatalok, akik öngyilkossági kísérletüket homoszexualitásuknak tulajdonítják, hogyan birkóznak meg saját identitásukkal. Hellesund úgy érvel, hogy a fiatalok szégyenkezve és a heteronormativitásnak alárendelve egyaránt értelmezhetik megélt tapasztalataikat. A fiatalokkal készített interjúk alapján arra a következtetésre jut, hogy az öngyilkossági kísérletek a homoszexualitás és az „erényes, jó” élet közt feszülő különbségekre adott válaszok. Hellesund módszertanában tizenkét interjúra támaszkodik, elemzésében pedig éppúgy felhasználja a néprajz, mint a pszichológia eredményeit.

Lönnqvist (2007) a *Kauppakadun Approbatur* elnevezésű finn diákeseményt rítusként és ellenkultúraként értelmezi. A cikk ennek megfelelően a rítus leírásával indít – az adatokhoz diákok dokumentációi, elemzései és értelmezései juttatták –, majd azt követi egy rövid elemzés a szerző meglátásával, miszerint a diákest az individualitás modern kori kultuszát rombolja le, és mintegy lázadás környezetük státusgyűjtő magatartásával szemben.

A skandináv országok társadalmait érintő gyógyászati témákat dolgoz fel két tanulmány. Az egyik (Idvall 2007) azt vizsgálja, hogy mit jelent a „tájékozott beleegyezés” azon betegek számára, akik veseátültetésre várnak, a másik (Lundin 2007) pedig azt mutatja be, hogy a szülőket milyen okok vezérik akkor, amikor úgy döntenek, hogy nem adják be gyermeküknek a kötelező oltásokat, illetve milyen hatással volt az oltásokról alkotott szülői véleményekre az, amikor a médiában elterjedt, hogy bizonyos kötelező oltások autizmushoz vezethetnek. Mindkettő a kockázatkezelés kérdését kutatja, ezenfelül Idvall és Lundin példákön keresztül tágabb perspektívában szemléli azt, hogy a társadalom miképpen védekezik a saját maga által támasztott rizikó ellen.

A cikkek többsége etnográfiai kutatáson alapuló esettanulmány leírásával indít, majd aztán ezt ágyazzák szélesebb elméleti vagy módszertani keretbe. Az empirikus adatgyűjtés különböző módjainak bemutatásával találkozunk, némelyik kizárólag interjúkra hagyatkozik – de azt egyik sem fejti ki bővebben –, a legtöbb kutató írott anyagok alapján dolgozik, sőt az interjúk egy részét is írásban kapják meg. Ezzel összefügg az is, hogy a kutatásokat majdnem kivétel nélkül olyan terepen végezték, mely nem követelte meg az etnográfus állandó jelenlétét, vagy saját társadalmuk eseményeit és jelenségeit vizsgálták.

Tehát – eltekintve az internetes kutatásoktól – nagyrészt városi, de legalábbis fejlett infrastruktúrával rendelkező terepen végezték a kutatást, így a dél-afrikai turizmus

kutatásának kivételével egyik sem foglalta magában az elutazást egy ismeretlen, „megismerendő” közegbe. Vidéki, de nem falusi témát is mindössze egy 2007-es tanulmány dolgoz fel: a finn gazdák természetéhez fűződő kapcsolatát az EU-hoz való csatlakozás átállási időszakában

A témaválasztás tehát a legszélesebb skálán mozog, és inkább kulturális jelenségek, mintsem csoportok, etnikumok, vagyis körülhatárolható társadalmi szegmensek alkotják a kutatások tárgyát. Mindez válasz lehet arra, hogy a világ bármely jelensége egyre kevésbé szigetelhető el és elemezhető zárt rendszerként, ami miatt egyébként a terepmunkát is célszerű kiegészíteni más forrásokkal a tágabb kontextus elérése érdekében, ami lehet statisztika, a média, illetve írott szövegek. Ráadásul a globalizációval és a tágabb perspektivikus szemlélődéssel együtt a távoli/falusi/hagyományos és közeli/városi/modern fogalmi átértékelődnek, és a helyi sajátosságok etnológiai értelemben felértékelődnek, hiszen ami bináris oppozíciónak tűnt, az ma már inkább egy skála két vége, melyek között nincs egyértelmű határ.

A kötetek utolsó egyharmadát életrajzi jegyzetek, disszertációk összefoglalói és könyvkritikák teszik ki. A témák és megközelítések tekintetében rendkívül szerteágazó írásokat találhatunk, melyek az aktuális év termései. A közel húsz disszertáció-összefoglaló és ugyanannyi könyvkritika feltárja az észak-európai etnológiát (és rokondisziplínáit) érdeklő témák sokaságát. A kötetek mindezzel együtt kiválóan bemutatják a skandináv etnológiát aktuálisan foglalkoztató kérdésköröket, következtetni engednek a régió diszciplináris megközelítéseinek sajátosságaira, ráadásul képet kaphatunk a mai skandináv társadalmakról is.

A busójárás: hagyomány, idegenforgalom, antropológia

Minorics Tünde: *A maszk mögött. A mohácsi busójárás és a busók világa*. Pécs: Pannon Kultúra Alapítvány, 2010. 180 p.

2009 szeptemberében az UNESCO a mohácsi busójárást felvette „Az emberiség szellemi örökségének reprezentatív listájára”. Ez ad különös aktualitást és jelentőséget a busójárás hagyományát komplex módon feldolgozó monográfiának, mely 2010 elején jelent meg a Pannon Kultúra Alapítvány gondozásában. A szerző Minorics Tünde etnográfus, a Pécsi Tudományegyetem Kultúratudományi Intézetének egyetemi tanársegédje. Első könyvében nyolc éves kutatómunkájának eredményeit foglalja össze a szakma és a szélesebb olvasóközönség számára.

Mohácsi születésű kutatóként kitűnő helyismerete segítette a terepmunkát, személyes kötődése, élményei pedig megkönnyítették, hogy belülről lássa, „érezze” a busójárást, ahogyan a kötet mottójául választott idézetben Hilton Meyerhoff is fogalmaz: „[...] meg kell értenem őt és az ő világát úgy, mintha benne élnék. Kell értsem pillantását, miként látja és milyennek a világot maga körül, bele kell bújjak ahhoz, hogy belülről érezzem, milyen életet él.” (4., 10. p.) A szerző alapvetően a kulturális antropológia módszereivel dolgozik; a túlnyomórészt a terepmunka során összegyűjtött adatokat gazdag elméleti irodalmat felhasználva rendszerezi és elemzi. A könyv jó stílusú, olvasmányos, röviden és közérthetően, ám pontosan világítja meg a kulturális antropológia fogalmait és elméleteit. A szerző mindvégig precíz hivatkozásokkal dolgozik, amelyek azonban nem terhelik túl a szöveget.

A könyv törzsanyagának jelentős részét archív és színes felvételek teszik ki. A képek nem pusztán a szöveg illusztrációi gyanánt szolgálnak; egyszerre jelentették a kutatás, adatgyűjtés módszerét és kiváló eszközt arra, hogy az olvasónak bemutassák azokat a rendkívül komplex kapcsolatrendszereket és viszonyulásokat, amelyeket szavakkal már-már lehetetlen leírni (13. p.). Az egymás mellé helyezett archív és mai fényképek ugyanakkor megragadhatóvá teszik a szokásfolyamat időbeli dimenzióit is, bemutatva a busójárás változó, újonnan megjelenő és állandó elemeit. A kellékek, gesztusok sokszor évtizedek távolából is a megszólalásig hasonló képet mutatnak. A képanyag és a szöveg párhuzamos szerkesztése sok esetben egészen megdöbbentő összefüggéseket tár fel. A karneválok általános bemutatásánál például azt olvassuk, hogy a szó a latin „currus-navalis” vagyis „szekér-hajó” szóösszetételből származik; ezt az etimológiai levezetést remekül világítják meg, és különös tartalommal ruházzák fel a Mohács utcáin végigguruló, kerekre szerelt bödönhajóról készült felvételek (30. p.).

A könyv rendkívül tudatos és logikus szerkesztést tükröz. A szerző a „külsőtől” a „belső” felé halad: egyre szűkülő koncentrikus körökként először a szellemi kulturális

örökségeket írja le, majd a busójárás hagyományát létrehozó közösségeket ismerteti a külső szemlélő perspektívájából. Ezt követően tér rá a karneválok általános jellemzésére és végül a busójárás antropológiai elemzésére, immár belülről vizsgálva a hagyományt.

A könyv elsőként a társadalmi és kulturális közegről, vagyis a városi közösségről ad képet az olvasó számára. A 17. századtól napjainkig tekinti át a város történetét és térszerkezetét, a mohácsi sokácok kultúráját, amelyet egykor a belső sokszínűség és az elkülönülés, a várossal, a többi nemzettel való interakciók szegényessége jellemzett. Ez a helyzet azonban lassanként megváltozott, olyannyira hogy mára a sokác hagyományok váltak a város kultúrájának meghatározójává, nemzetközi védjegyévé.

A busójárás antropológiai gyökereinek feltárásához a szerző Mihail Bahtyin karneválelméletét használja fel. E szerint a karnevál „legfontosabb jellemzője, hogy a világ »a feje tetejére áll«, nincsenek érvényben a hétköznapok tájékozódási pontjai, a társadalmi együttélést szabályozó törvények, a hatalmi hierarchia [...] a játék itt közösségi létfilozófia” (33–34. p.). A nyugati párhuzamokkal rendelkező karneváljelleg mellett a nyelvi elemzés a busójárásnak egy másik, talán az előzőnél is mélyebb gyökerét tárja fel. A balkáni néphitben a farsang ideje a szellemek és vámpírok alakjával kapcsolódik össze; így válhattak a busók a halál megtestesítőiként a törökök számára is háborzongatóan félelmetessé a hódoltság alkonyán.

A busójárás történetét vizsgálva a szerző sejteti, hogy az leginkább egy hullámmozgáshoz hasonlít. A 18. századtól kezdve az elítélő vélemények ellenére a hagyomány erősen tartotta magát, majd a 19. század utolsó éveiben állami nyomásra jócskán vesztett népszerűségéből és életerejéből. A két világháború között külpolitikai érdekek mentén fedezték fel a busójárás értékeit, hogy az 1950-es, 1960-as években ismét visszaszorítására, kiüresítésére törekedjen az államhatalom. A sokác közösség értékőrző ragaszkodását mutatja, hogy szűk körben, informális keretek között a legnehezebb időkben is őrizték a hagyományt. „Ez a fajta »örökség«-szemlélet [...] mintát nyújt a jövő generációinak” – állapítja meg a szerző (46. p.). Ma Mohács város teljes intézményrendszere anyagilag és szervezőkapacitásokkal egyaránt segíti a busójárás mint hagyomány továbbélését, ugyanakkor nem sérti annak belső autonómiáját és improvizatív jellegét. A rendezvénynek talán legkülönösebb, paradox vonására mutat rá a szerző: bár nagyszabású kulturális rendezvényként és a világörökség részeként a busójárás komoly turisztikai érdekekkel kapcsolódik össze, a busók mégis öntudatosan vallják: a busójárás felette áll mindezeknek, akkor is létezne, ha nem szervezné senki.

A hosszúra nyúlt bevezetést, általános ismertetést követően tér rá a szerző a busójárás antropológiai elemzésére, a könyv lényegi és legtöbb újdonságát jelentő részére. Sorra veszi a busójárás helyszíneit és időrendjét, kellékeit, a busós szerepeket és a „busótársadalom” felépítését. A szöveg stílusa itt már elszakad az ismeretterjesztő stílustól, és inkább a tudományos nyelvhasználat felé közelít, de a leírás elevenségét és személyességét ekkor sem veszti el. Itt már meghatározó az adatközlőkre való hivatkozás, akik az „események sűrűjében” beszéltek el érzéseiket, lehetővé téve a kutató számára, hogy valóban belülről szemlélje a busók világát.

A szerző elsőként a hatnapos eseménysorozat időrendjét tekinti át, szinte katalógus-szerű tömörséggel. A busójárás idején – visszautalva a karneválok általános jellemzésére – „a szokatlan, a szabálytalanságok szabálya veszi át az uralmat” (55. p.). A busó-

járás időszerkezetének és történéseinek autonómiája a dolgok hétköznapi folyásából való kiszakadást jelenti. Az egyszerű szemlélő számára meglehetősen meglehetősen, hogy a busójárás nem marad abba a rendezvények befejeződésével. A farsang végeztével ez a karneváli világ a hétköznapi szabályos üteme mellett, lappangóan tovább él. A busók közösségei rejtetten, a külvilág számára nem láthatóan működnek tovább, összejöveteleken újra és újra felelevenítik az előző farsangot, és tervezik a következő alkalmat.

Az események bemutatása után a könyv legnagyobb terjedelmű fejezetében a szerző a busójárás legfontosabb kellékeit veszi vizsgálat alá. A maszk archaikus jelentéstartalmának feltárása, a történeti és etnográfiai párhuzamok felmutatása vagy a szokványos funkcionális leírás helyett a szöveg középpontjában a maszk közösségi szerepe áll, amelyre mindaddig kevesen figyeltek fel. A busómaszkok előállításában és viselésében erőteljes közösségi szűrő működik, „amely csak a busók megítélése szerinti »mohácsit« fogadja be. Az újítások akkor válnak elfogadhatóvá, ha az új elemek nem borítják fel a funkcionális alárendelt anyag – technika – forma hármasságát.” (72. p.) A busók maguk is tudják, ha nem „tipikusan mohácsi” maszkot viselnek; így az egyéni kreativitásnak a közösség ítélete, hagyomány- és normarendszere szab határt. A maszkon kívül ugyanakkor a többi kelléket a kreatív spontaneitás jellemzi: az öltözék mellett végtelen változatosságban készülnek a különböző zajkeltő eszközök, karneváli járművek.

A közeg és a kellékek bemutatása után a busók, valamint az őket kísérő maskarák és *jankelék* szerepét elemzi a szerző. A busószerep lényege az anonimitás, az önazonosságból való kilépés. A szemlélők számára a maszkot viselő busók kiléte természetes módon rejtve marad, sok busó azonban a felvonulás idején több maszkot is folyamatosan cserél, hogy még társaik se ismerjék fel őket.

A busószerep másik alapfogalma a küszöblét. A szerző háromféle küszöböt különít el. A legközvetlenebb az időbeli „küszöb”: a busójárás közismerten a téltemetéshez, a télből a tavaszba való átlépéshez kapcsolódó hagyomány. Történeti előzményekre nyúlik vissza a térbeli és kulturális határátlépés, hiszen a katolikus horvát népesség vándorlása és megtelepedése Mohácson egykor földrajzi és kulturális határok átlépését jelentette. Végül jóval rejtettebb, szinte csak a kutató előtt tárul fel a társadalmi, metaforikus-szimbolikus határátlépés. A busó kiválik a hétköznapi társadalomból, és a busótársadalom tagjaként egyfajta „szent ember” lesz. Anonimitásának, társadalmonkívüliségének köszönhetően leplezetlen nyíltsággal mondhatja ki véleményét a világról, s bagatellizálhatja az olykor igen súlyos válságjelenségeket. Evvel is hozzájárul a társadalomban rejlő feszültségek feldolgozásához, ahogy a legenda szerint egykor a busójárás vezetett a töröktől való félelem legyőzéséhez is.

A busószerep tehát egyszerre jelent szabadságot és kötöttséget. Kötöttséggel jár egyfelől, hogy aki beöltözik, teljes egészében át kell adnia magát a szerepnek, nem emelheti fel a maszkot, velejéig busóvá kell válnia. Szintén lehatárolja a szabadságot, hogy rendkívül fontos a busócsoporthoz való koordináció és a szervezőkkel való együttműködés a hagyomány autentikus megőrzése és az idegenforgalmi érdekek egyidejű kielégítése végett. Az anonimitás ugyanakkor egyfajta felfokozott szabadságélményt jelent, „mely olykor ugyan morális határokat feszeget, de mégis feloldódik a játékosságban, a külső szemlélők elfogadó azonosulásában” (87. p.).

A busótársadalom a turisták szemével nézve általában homogénnek tűnik, de való-

jában egymástól elkülönülő, mégis együttműködő közösségekre tagolódik, amelyeket a viselet, a közös attribútum és név, valamint a sajátos viselkedésforma különböztet meg egymástól. A szerző a busóközösségek belső szerkezetét vizsgálva állapítja meg, hogy a csoportok működését egyszerre jellemzi a demokratizmus és a mindenki által elfogadott hierarchizáltság. Minden közösségnek van egy vezetője, aki a közös munkát koordinálja, és kapcsolatot tart a busójárás szervezőivel. A csoporton belül a köznapi státusok érvényüket veszítik, ugyanakkor a belső kohéziót hosszú távon rendkívül erős baráti és rokoni kapcsolatok tartják össze, amelyek viszont a busótársadalmon kívül is működnek.

A könyv zárófejezete a busójárás hagyományainak továbbéléséről szól. A busójárás megőrzésének, tudományos kutatásának és széles körű megismertetésének minden intézményes kerete adott. Az oktatás, a köz- és magángyűjtemények, a média, a városvezetés egyaránt felismerték saját felelősségüket a hagyomány megőrzésében. A tényleges folytonosság fenntartásában azonban elsődleges az informális tényezők, az apáról fiúra öröklődés szerepe.

A kötet törzsanyagát kiegészíti a mohácsi busómaszkfaragó mesterek katalógusa, valamint a további tájékozódást segítő, elektronikus dokumentumokat és filmfeldolgozásokat is felsoroló bibliográfia. A könyv egyedülálló értékét jelenti, hogy a teljes szöveget tartalmazza angol és horvát nyelvű fordításban, ami elősegíti a munka nemzetközi recepcióját.

A könyv híven tükrözi az UNESCO szellemiségét: nem konzerválni kívánja a mozdulatlannak, statikusnak felfogott hagyományt, hanem a maga dinamizmusában, folytonos és autonóm megújulásában ragadja meg a busójárás lényegét. Evvel egybevág az, hogy az UNESCO a busójárást mint „állandóan változó, de a jellegét megőrző szokásfolyamatot, és mint a város lakosságának, a busóknak, az őket kísérő zenészeknek, táncosoknak, a maszkfaragóknak és más eszközöket készítő kézműveseknek közös tevékenységét” vette fel az emberiség szellemi örökségének reprezentatív jegyzékére (15. p.).

A szerző összességében egy szép kiállítású, vonzó, tartalmilag magas színvonalú művet nyújt át az olvasónak, amely minden bizonnyal hosszú ideig maradandó értéket képvisel majd. A könyv hozzájárul a helyi hagyomány megőrzéséhez és széles körű megismertetéséhez; tudósok, laikus érdeklődők és turisták számára egyaránt kiváló útikalauzként szolgál a busójárás egyszerre szakrális és végtelenül profán világában.

„Ez csak egy passzió” – film az asztaltáncoltatás népi/populáris formáiról

Szacsvay Éva – Tari János: „Fába szorult lélek” –
a szellem történeti filmdokumentációja.
Néprajzi Múzeum – Magyar Történelmi Filmalapítvány, 2009

A néprajzi/antropológiai filmes terepmunka az érzékfölötti valóságba, a racionalitáson túli szférába vezeti a nézőt, amely már témaválasztásában is érdekfeszítő. Néprajzi/antropológiai szempontú filmes megközelítésére alig van példa,¹ jóllehet a szellemhitről alkotott egyfajta kép mindennapi tudásunk része, s ki-ki idejekorán valamilyen formában, akár szépirodalmi olvasmányai során találkozhatott vele.² S hogy a téma milyen mértékben folyamatosan része a jelenvalónak, példázzák a mozifilmek, újabban már tévésorozatok is, amelyek a szellemhit mediasztikus gyakorlatára alapozzák témájukat,³ így a tudományosság felől érkező felvetés időszerűsége nem kétséges. Nézőkre gyakorolt hatásának ereje pedig éppen abban mérhető, hogy a fikciós filmekkel ellentétben dokumentum műfajának megfelelően valóságos embereket, eseteket, jelenségeket mutat be.

Az önmagát dokumentációs filmnek meghatározó vállalkozás fő mondanivalója köznapjaink ismereteink szerint egyet jelent a spiritiszta szeánszok holtak szellemét megidéző technikájával, az asztaltáncoltatással.

A felvetett téma háttérében meghúzódó tapasztalat szerint a jelenség, ha nem vagyunk iránta érzéketlenek, kézzelfogható közelségben van, felbukkanhat anélkül is, hogy keresnénk, mindennapi találkozásokban, szakmai munkakapcsolatokban is. Ezeket a személyes kapcsolathálóban fennakadt eseteket ragadta meg, gyűjtötte össze, majd továbbgondolva/-kutatva fűzte fel a szellemhit különféle megnyilvánulásainak tematikai fonalára a szerzőpáros múzeumi és más kollégák segítségével (Katona Edit és Turai Tünde néprajzkutatók, Kovács Pál tanár).

A dokumentumfilm kiemelt célját tekintve az asztaltáncoltatás népi, falusi/populáris gyakorlatban meghonosodott formáját/formáit mutatja be két, egymással analóg példán, illetve egy, az asztaltáncoltatás technikájának „túlvilági levélként” ismert változatán keresztül. Az analóg esetek közül az egyiket a Nógrád megyei Vanyarcon vették fel, a másik az erdélyi Somlyóújlakon (Uileacu Șimleului, Románia) készült; a túlvilágról tudósító levélírást pedig egy budapesti helyszínen örökítették meg.

A két analóg, „akcióban”, in situ megjelenített asztaltáncoltató-eset a film építke-

zésének főcspása. Sikerül-e mozgásba hozni az asztalt, milyen módon valósul ez meg, és milyen célt szolgál a művelet? E kérdések köré szervezhető a végigkísért eseménysor, amelynek dramatikáját gyorsan pergő, más és más műfajú, illetve beszédmódú részek szakítják meg.

A bevágott jelenetek egyfelől elbeszélések az asztaltáncoltatás egyes megtörtént eseteiről, a közelebbi és távolabbi múltból idézve, amelyek kiterjesztik a kortárs jelenség időbeli határait. Pócs Éva folklorista mesél élményéről, amikor a háborús évek alatt, a vidéki nyaralások idején jött ismételtén divatba a jelenség; népszerűségének oka a történelmi krízis lehetett. Majd Makórol idéznek fel egy másik esetet a „túlvilági levél” keletkezéséről (1948); végül Eperjessy Ernő néprajzkutató beszél a Somogy megyei Szentmihályhegyen 1950-ben gyűjtött anyagáról, illetve a közelmúltból egy érzékletes beszámoló szól a baráti körben űzött asztaltáncoltatásról.

A leíró részek, „néprajzi adatok” közé ékelődnek a hivatalos, legitim tudomány különböző szakterületeiről felkért szakemberek hozzászólásai (irodalomtörténész, történész, parapszichológus, orvosantropológus, folklorista, lelkész), illetve megszólalnak az alternatív, nem hivatalos tudományokban jártas személyek (látó/gyógyító ember, numerológus/számmisztikus) is. A jelenségről beszélnek továbbá még olyan falusiak, akik maguk is részt vettek már korábban asztaltáncoltató összejövetelen, vagy hallottak róla, és véleményüknek adnak hangot. Végül a filmben teret kaptak – igaz, csak érintve a témát – olyan, a népi hitvilág gyakorlatából ismert specialisták is, mint a „halottlátók/látók”, akik képesek a túlvilággal/másvilággal/alternatív világgal kommunikálni, vagy képességeik révén betegséget felismerni (Maroslele, Apátfalva; Sarmaság/Sărmașăg, Románia).

A leíró és elemző, elbeszélő és diskurzusba hajló részeket sűrűn váltogató film sokféle információt közvetít. Mindenekelőtt témaválasztásával merészkedik a néprajztudomány, a folklorisztika számára kevésbé ismert terület, az ezoterika határára.⁴ Alapvetően két különböző – csupán irracionálisukban közös – tudati rendszer mezsgyéjén járunk, amelynek fókuszában egyetlen elem, az asztaltáncoltatás motívuma áll. A terület egyik pólusát a tradicionális népi, falusi hiedelem- és hitvilág alkotja, a másikat pedig az okkult tudományok modern kori válfaja, a magát szellemtanná kinövő spiritizmus. Az utóbbiról megtudhatjuk, hogy szélesebb körű nyilvánosságot élvező irányzata az Egyesült Államokból indult hódítóútjára a 19. század közepén, s vált népszerűvé Magyarországon is (Fónagy 1989:51–54). Elharapózó divatjáról a korabeli sajtó híradásai tudósítottak (Tarjányi 2002:11–23).

Az asztaltáncoltatás filmben bemutatott, élő gyakorlata és a narratívákban felidézett esetei, illetve a róluk szóló diskurzus lényegét tekintve két szinten, két különböző struktúrában ragadható meg. Az egyik a kulturális tér, amelyben egy műveltségi elem mozgásáról, társadalmi beágyazottságának mikéntjéről kaphatunk információkat. Közösségekben, különböző társadalmi csoportokban való terjedésének útvonala, vertikális irányú mozgása lehet itt a kérdés. Ezek szerint ebben a vidéki, posztnépi/populáris közegben az asztaltáncoltatás olyan jelenség, amely időről időre, újra és újra felbukkan kisebb-nagyobb közösségekben. Terjedésének egyik közvetítő helyszíne a katonaság – a múltban és a jelenben egyaránt⁵ –, illetve olyan, a technikát birtokló egyes személyek, akiknek kiléte néha ismert, hiszen tagjai a lokális közösségnek, és akik helyváltoztatásukkal egyben földrajzi terjesztésében is részt vesznek (vanyarci

példa). Máskor azonban az asztaltáncoltató személy kiléte ismeretlen, s úgy tűnik, nem is igazán érdekes (makói példa).

Az asztaltáncoltatás gyakorlatát végző személyek tudásának forrása lehet egy másik ismert személy, de arra is hoz példát a film, hogy megfelelő tréningezéssel bármilyen, véletlenszerűen összeálló csoport kísérletezését siker koronázhatja, s az asztal előbb-utóbb megmozdul. Máskor azonban nem a technikát kézben tartó személynek, hanem magának az asztalnak van jelentősége: materiális minőségét (régieket, nincs benne szög stb.) tartják meghatározónak az eljárás gyakorlatában (erdélyi eset).

Ugyanakkor a felhozott példákból jól körvonalazható a jelenség voltaképpeni tartalma, a bemutatott közösségekben, csoportokban betöltött szerepe, funkciója. S talán ez az a pont, amely a kulturális motívum egyik legérdekesebb vonása. Nem kisebb kérdést feszeget a film, mint hogy egy olyan világnézeti tannak, eszmerendszernek, mint a spiritizmus, egyetlen, bár lényeges összetevője, módszerbeli alappillére miként viselkedik saját közegéből kiszakítva, egy másfajta környezetben. Milyen mértékben adaptálódik vagy alakul át eredendő szerepe?

A spiritizma összejövetel, szeánszok valódi célja a szellemvilággal, túlvilággal való folyamatos kapcsolattartás, a két világ közötti kommunikáció. Ehhez képest a filmen megörökített, két különböző helyszínre összpontosító eseménysor kapcsán sincs szó elhunyt lelkek megidézésének vagy bármilyen földöntúli kapcsolat kezdeményezésének szándékáról. Nincsen misztikus hangulatot megteremtő kellékekkel felszerelt, fény/árnyék/hang effektussal operáló miliő (vö. például Mann 1981:2/435–464), és a földöntúli élmény befogadására mentálisan felkészült, kellőképpen megilletődött résztvevők köre sem. Egyszerű helyszíneken felvett, közönségesen berendezett konyhákban álló asztalt láthatunk, körülötte pedig fesztelenül beszélgető, nevetgélő embereket. A Nógrád megyei Vanyarcon sikerült kopogtatásra bírni az asztalt, s párbeszédet folytatni vele köznapi kérdésekről, amelyek a jelenlevőkkel kapcsolatos tényszerű információkra vonatkoztak. (Hány tulipán van az asztalon? Mennyi tyúkja van az asztalnál ülőnek? Hány éves az autója? Stb.) Ezen a helyszínen valójában az asztal volt a megszemélyesített főszereplő, akivel lehetett pörölni, „üsd ki, mert ha nem, én ütök!” stílusú beszédmodorban. A történet hasonlóképpen alakult az erdélyi faluban is, bár ott éppen akkor az asztal nem mozdult, bármennyire is kérelték a kihúzott fiók helyébe kiáltva, „asztalkám, emelkedjél fel!” szöveggel. A bemutatott esetek mintegy igazolják, hogy a technika működtethető, amit „bárki megcsinálhat, nem boszorkányság”. S ennél tovább nem is mennek; az asztaltáncoltatás itt, ezekben a körökben általában egy újfajta szórakozási formaként jelenik meg, amely – mint ahogy az elbeszélések megerősítik – a fiatalok vasárnap délutáni társas időtöltése volt a közelmúltban. A film ilyen értelemben illusztrálja egy korábbi terepmunka tapasztalatait is (Turai 1999).⁶

A jelenség társadalmi értelemben vett „fentről lefelé” történő mozgása során azonban ennél összetettebb tartalmak hordozójaként jelenik meg, hiszen a filmbeli elbeszélésekből és diskurzusokból kiviláglik, hogy mind az asztaltáncoltatás, mind pszichográf változata ezekben a társadalmi, kisközösségi csoportokban azért mégis felmutatja lényegét: elhunyt lelkek megidézése, illetve a jóslás egyik módszere. A makói és a szentmihályhegyi elbeszélések egyértelműen erről szólnak, és erre lehet következtetni a vanyarci lelkész megszólalásából is, aki a keresztény egyház hivatalos álláspontját képviselve magyarázza, hogy az ilyenformán megidézett szellem nem „az elhunyté,

hanem az ördögé”. Hasonlóképpen nyilatkoznak a véleményalkotásra bírt idős helybeli asszonyok is, akik az egyházi tanok ismeretében ítélik meg a jelenséget, és szólnak az „ördögi munka” (következésképpen valószínűleg megtörtént szellemidéző) gyakorlatáról.

A filmnek ezek a részei vezetnek át a tudati szférába, az értelmezés különféle tartományaiba.

A jelenséget magyarázó megközelítésnek két szempontját érvényesítették a készítők. Egyrészt egy belső, közösségen belüli látásmódot, amely a cselekvés gyakorlatáról tudomást szerző falusiaktól származott. A véleményalkotók másik köre a legitim és okkult tudományosság csoportokon kívüli szakembereiből állt.

A hagyományos gondolkodást képviselő idős falusiak nézete szerint a jelenség negatív a keresztény világkép alapján, vagyis gyakorlata tiltott, így szokás- és hitviláguknak nem is szerves része. Ebben az összefüggésben érdemes kiemelni a halotti szellemet idéző kortárs gyakorlat egy másik résztvevőjének beszámolóját. Ebben a történetben, bár az eljárás sikeres volt, eredményével a résztvevők valójában nem tudtak mit kezdeni, hiszen nem volt mögötte semmilyen tudati/eszmei, illetve hit- vagy meggyőződésbeli rendszer, amelynek nevében értelmezhető lett volna számukra a jelenség. Hiányzott a világkép, amelynek alapján a válaszmagatartás befogadást vagy elutasítást eredményezhetett volna. Maradt a tanácstalanság.

Végül a filmben ábrázolt jelenségekör egy hivatásos, szolgáltatásszerűen tevékenykedő „spiritualista” bemutatásával zárható. Itt a pszichográf, a magától író, médiumként szolgáló ceruza működését rögzítették. Ebben a sorban az ezoterikus tevékenységet szakmaként űző specialista képviseli a természetfölöttivel ápolts kapcsolattól élő modern városi jószok rétegét. A szakember esetünkben kijózanító szakszerűséggel vezette le a nézők előtt tényszerűen lezajló ezoterikus folyamatot. E foglalkozási rétegnek az utóbbi évtizedekben társadalmilag elfogadott térnyerésében a „posztmateriális fogyasztói átrendeződés érezteti a hatását: az emberek nemcsak a környezetbarát termékekre képesek többet áldozni fogyasztói kosarukban, hanem a lelki boldogságot, megnyugvást, bizonyosságot nyújtó tudásra is. A spirituális fellángolás marketing értelemben része annak a folyamatnak, amely a fogyasztókat »élményfogyasztóvá« teszi, az anyagi javak felől a hipervalóság befogadása felé tolvaa az igényeiket.” (TÁRKI 2010.)

A film, habár mondanivalójának tengelyében a szellemhit modern kori irányzatának mediasztikus technikája (és reflexiója) áll, mégsem ragad le csupán ennél a jelenségnél. Bár csak érintőlegesen, de felvillant eseteket egy-egy rendkívüli képességekkel megáldott személyről, akikben a hiedelem- és hitvilág folklorisztikai kutatásokból jól ismert alakjait vélhetjük felfedezni. Ilyen a Csongrád megyei Maroslelén élő halottlátó asszony, aki transzcendens élményeit, halottakkal kapcsolatos érintkezéseit mindennapi valóságként éli meg, és ilyenek az apátfalvi asszony és gyermekei, akik természetfölötti képességekkel, „mágikus többlettudással” rendelkeznek. Ennek révén bizonyos, mások számára láthatatlan dimenziókat/mezőket – átokra és betegségekre vonatkozó negatív energiákat – érzékelnek.

*

A szerkesztők-kutatók egyik érezhető dilemmája az anyagbőség lehetett, amivel meg kellett küzdeniük. A terepmunkával felszínre hozott gazdag adatanyag rámutatott arra, hogy a szellemhit különféle megnyilvánulásai nemcsak a történeti korokban (Pócs 2002:107–172), de a kortárs kultúrában is rendkívül szerteágazó jelenségcsoportot ölelnek fel, és a rendelkezésre álló egyetlen órába sűrítve lehetetlen úgy szólni róluk, hogy a szándék valahol ne csorbuljon.

A főcsapás – a spiritiszta technikák népi/populáris gyakorlata, tartalma és interpretációja – mellé így kerülhettek a tradicionális hitvilágból ismert különféle mediátortípusok (halottlátó, gyógyító) alakjai. Szerepeltetésük, jóllehet mellékösvényre tereli a téma vezetését, érzékelteti a jelenségcsoport megvalósulási formáinak összetettségét, a benne megjelenő személyiségtípusok és feladatköreik sokféleségét, amely számos hiedelem- és hitvilágbeli képződmény egyidejűségével, egymásmellettségével és egymásba olvadásával jellemezhető.⁷ Az interjúkban megjelenő esetek arra is rámutatnak, hogy ezek a mediátor típusú személyiségek miként vesznek fel a korszellemhez/-divathoz alkalmazkodó új vonásokat (például modern terminológiák használata: az apátfalvi példában a látók a betegséget „diagnosztizálják”).⁸

A filmben alkalmazott módszer kettőssége, az adott jelenség kortársként való ábrázolásának lendülete és a történeti utalások (például a 14. századi francia példa a visszatérő halott lélek képzetéről) esetlegessége között nem teljes az egyensúly. Itt is érződik a kortárs adatok mennyiségének, gazdagságának elsöprő ereje, amely mellett az értelmezést történeti síkra (is) terelni akaró elképzelés valamelyest megtörik. A film építkezésében érzékelhető tartalmi és megközelítésbeli/módszertani arányeltolódást azonban jól ellensúlyozza a különböző értelmezési szintek (csoporton belüli és kívüli diskurzusok, hivatalos és alternatív tudományosság) dramatikájának lendületes kezelése. Mindent egybevetve a dokumentumfilm, még inkább a filmmel írt tanulmány a nézők számára nagyon közvetlen módon és hitelesen közelít túlracionalizált és tudáselven működő világunkban a tudat különféle formái felé, kiterjesztve az érdeklődést a racionalitáson túli dimenziók irányába.

JEGYZETEK

1. Sokak számára emlékeztetéseket még Moldován Domokos népi hiedelemvilágról szóló filmjei, közöttük a putnoki halottlátó asszony, Jolánka alakja (A halottlátó, 1977; Rontás és reménység, 1980–1981; előbbi kritikájához vö. Czövek 1987:94).
2. Iskolai tananyagként elsősorban a szépirodalmi alkotásokban megjelenő szellemhistóriákból szerezhető némi ismeret a témáról. Tarjányi Eszter könyvében megtalálható ennek magyar és nemzetközi tárháza, különös tekintettel a spiritizmus nyomán terjedő, a művészetekre, elsősorban az irodalomtudományra gyakorolt hatására (Tarjányi 2002).
3. Az utóbbi időszak egyik népszerű játékfilmje volt a *Ghost* (1990), melyben a nagyvárosi környezetbe ültetett spiritizmus volt a történet vezető cselekménye. Legutóbb a *Szellemeikkel suttyogó* című amerikai tévéfilmsorozat (2007-től TV2, AXN) főszereplője rendelkezik olyan természetfölötti képességekkel, amelyek segítségével látja, hallja a halottak szellemét, és beszélhet is velük. Az epizódokban nem a borzongatás a lényeg, hanem az élők és holtak (általában) rokoni kapcsolataiban fennálló problémák közös megoldása, amiben a főszereplő közvetítőként műkö-

dik. A megjelenő szellemek lehetnek jók és rosszak, mint a világos és sötét oldal képviselői (Wikipédia: Szellemekkel suttogó).

4. Újabbban a kutatás is felfigyelt a kétféle, legitim és nem hivatalos tudományosság egymás mellett és kölcsönhatásban élő jelenségére: Mund 2004:152–171.
5. A saját élményeit elbeszélő fiatalember szerint az asztaltáncoltatás különösen az 1989-et követő rendszerváltozás után lett népszerű a sorkatonai szolgálatukat töltő csoportokban.
6. Legutóbb a szórakozás populáris vonulatában, a TV2 *Kiválasztott* című műsorában Uri Geller, a híres mentalista (= a bűvészet egy mai irányzata) vezetésével volt látható az asztaltáncoltatás/-mozgató, ahol a jelenség tartalmát veszítve, pusztán mutatványként szerepelt. Itt mindjárt egyszerre több asztal mozgásának lehettek tanúi a nézők: a show-műsorban egy magas porondon állítottak fel három asztalt, melyet a közönség sorából kiválasztott szereplők serkentettek mozgásra (Szilágyi 2008).
7. A folklorisztikai kutatás próbálta meg a hiedelemnarratívák és a boszorkányperek történeti szövegei, valamint a megfigyelt élő gyakorlat alapján körülhatárolni, modellálni azokat a hiedelem- és hitvilágbeli struktúrákat, képzetrendszereket, amelyekbe ezek a különböző funkcióban működő személyek beleilleszkedtek (például Pócs 1997).
8. A korábbi hiedelem- és hitrendszerek, valamint a kortárs kultúra közötti viszonyhoz vö. Mund 2004.

IRODALOM

CZÖVEK JUDIT

1987 Halottlátók a magyar néphagyományban. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék. /*Studia Folkloristica et Ethnographica*, 21./

FÓNAGY IVÁN

1989 [1943] A mágia és a titkos tudományok története. Budapest: Tinódi.

MANN, THOMAS

1981 A varázshegy 1–2. Budapest: Európa.

MUND KATALIN

2004 Racionalizált spiritualitás: a csodakeresés formái egy deszakralizált világban. In Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 152–171. Budapest: Balassi. /*Tanulmányok a transzcendensről*, 4./

PÓCS ÉVA

1990 Néphit. In Magyar néprajz. 7. Népszokás. Néphit. Népi vallásosság. Dömötör Tekla, főszerk. 579–618. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1997 Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkori forrásokban. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2002 Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Budapest: L'Harmattan. /*Válogatott tanulmányok*, 1./

SZILÁGYI ANDRÁS

2008 Megtaláltuk az asztaltáncoltató embereket. Internetcím: http://szkeptikus.blog.hu/2008/03/31/palastolt_szemfenyvesztes_mentalista_show_a_tv2_n.

TARJÁNYI ESZTER

2002 A szellem örvényében. A magyarországi mesmerizmus, szellemidézés, teozófia története és művészeti kapcsolatai. Budapest: Universitas.

TÁRKI

2010 Túl a megmagyarázhatón. Az ezoteriáról. Társadalmi klímariport 12. február 2. A TÁRKI és az Image Factory kutatási jelentése. Internetcím: <http://www.urbanlegends.hu/2010/02/ezoteria-tarki-kutatas/>.

TURAI TÜNDE

1999 A somlyóújlaki asztal és asztaltáncoltatás hiedelemköre. Erdélyi Múzeum 61(3–4):249–263.

A kiállítás gesztusa

Módszerek és modellek kiállításelemzéshez

„Figyeljék a kezemet, mert csalog.”
(Rodolfo)

A berlini Deutsches Historisches Museum Unter den Linden-i főbejáratánál meg-hökkentő installáció várja az állandó kiállítás felé igyekvő látogatót. Túl azon a tényen, hogy egy történelmi múzeum az elrendezés szempontjából szimbolikus jelentőséggel bíró főbejáratánál művészeti produktumot helyez el, nem kevésbé jelentős a „találós kép” üzenete. A lenticuláris technikával készült fotó egy erdőbeli, archaikus öltözetet és fegyverzetet viselő embercsoportot ábrázol. A férfiak és nők előtt számokat jelző táblák vannak, úgy ahogy egy régészeti ásatáson vagy egy múzeumi tárlóban szokványos. Közeledve a képhez a csoport eltűnik, helyükön egy-egy tárgy marad, itt-ott, elszórva a földön. A fotó egy olyan múzeum metaforikus hitvallása, amely felismerte a kiállításnak mint elbeszélésnek a konstruált természetét.

A kiállítások olyan konstrukciók, amelyek tervezésénél az idő által megkímélt artefaktumokat szőjük egy olyan narrációba, amelyet identitásra és reprezentációra, befogadásra és kizárásra, kulturális emlékezetre és társadalmi diskurzusokra adott kérdések és válaszok határoznak meg. Míg a közbeszédben, ahogy Adorno is megjegyzi (Adorno 1973:16), a múzeumokat az elmúlással, a mindennapi használatból való kikerüléssel, sőt halállal asszociáljuk (elég a „muzeális”, „múzeumi” jelzők gondolkörét figyelembe venni), a társadalomkutatás már évtizedekkel ezelőtt felismerte, hogy a múzeumok és kiállításai kommunikációs helyszínek, amelyekre múlt és jelen, építézet és politika, képzelte közösség, hagyomány, szocializáció, vizuális normák egyaránt kihatnak. Az 1980-as évek közepétől tapasztalható interdiszciplinális érdeklődés a múzeum intézménye iránt összefüggésben áll a kritikai kultúrakutatás megszületésével és a hatvanas években lezajlott társadalmi változásokkal.¹ Számos, angolszász nyelvterületen működő múzeum új témákat, új perspektívákat fedezett fel: a „fehér férfiak történelme” után a „kisember”, a marginális, az alulról jövő, a kisebbségi, a mindennapi is megjelent az intézmények programjában. A társadalomtudományos kutatásokban különös figyelem irányult arra, hogy a kiállításokon ki beszélhet kinek a nevében, milyen jelentésgyártás folyik ott, és milyen hatalmi törekvések helyszíne az intézmény. Reflektáltak a kiállítások kolonialista, rasszista beszédmódjára, a női perspektíva mellőzésére, az eurocentrikus világképre. Kritika tárgya lett, hogy miként támogatja a múzeum a status quót, hogyan zár ki bizonyos népcsoportokat vagy szubkultúrákat történelmi és társadalmi folyamatokról való hallgatással, az objektivitás és a semlegesség látszatának álcája alatt. Számos kiállítás társadalmi viták keresztüztüzebe került: egyrészt őshonos, illetve kisebbségi csoportok hozzáférést és beleszólási jogot

követeltek a róluk kialakítandó kép formálásába, másrészt a kurátorok is együttműködést kezdeményeztek. A Smithsonian Institution két tanulmánykötete, az *Exhibiting Cultures* és a *Museum and Communities* foglalta össze a múzeumi munkában és tudományos kutatásban beálló „kulturális fordulatot” (Karp–Lavine 1991; 1992).

Ugyan már korábban is használták reformálási törekvések jelölésére, az „új muzeológia” kifejezéssel jelezték a perspektíva-váltást. *The New Museology* címmel 1989-ben jelent meg egy tanulmánykötet, amelyben Peter Vergo foglalta össze a új muzeológiai pozíciót. Míg a „rég” muzeológia főként gyakorlati kérdésekre összpontosít, mint az igazgatás, a pedagógia és a konzerválás, az „új” muzeológia arra törekszik, hogy előbb a múzeum társadalmi jelentőségét, értelmét és céljait tisztázza. Sharon Macdonald az angolszász területen virágzó „új muzeológia” három alapfeltevését írta le (MacDonald 2006). Egyrészt a múzeumi tárgyak hely- és kontextusfüggők vagy – ahogy Vergo is utal rá – „hallgatagok”. Másrészt olyan problémáknak is figyelmet szentel, amelyek korábban kívül estek a muzeológia vizsgálódásrendszerén, mint például a kommercializálódás, az „entertainment” és új kiállítási helyszínek a múzeumon kívül. Harmadrészt vizsgálat tárgyává teszi azt is, hogy a látogatók milyen módon észlelik, értelmezik a kiállításokat. Ehhez kapcsolódóan Macdonald szerint megfigyelhető egy újabb, második hulláma is az új muzeológiának, amely a módszertani megközelítések kiszélesítését és az empirikus alapok elmélyítését tűzi ki célul. Kutatói, intézményi önreflexió, a tudástermelés útjaira való összpontosítás, a kiállítás „nyelvtanának” vagy „szövegének” dekódolására való szándék jellemzi a kritikai múzeumelemzéseket.

Habár korábbi kulturális gyakorlat eredménye, mint a fotó vagy a film, a kiállítás vizsgálatára mégsem léteznek kipróbált, tudományosan megalapozott technikák, egyfajta általános érvényességű „szerszámkészlet”. Nehezíti a kutató dolgát, hogy olyan médiumról van szó, amely egyszerre operál vizuális és írásos jelekkel, amelyek egyidejűleg hatnak a térben. A kiállításon jelen lévő szöveg, legyen az kiállításvezető, tárgyleírás és egyéb magyarázat, alátámaszthat, megvilágíthat, segítséget nyújthat a kiállítási tárgy kontextusban való elhelyezésében, vagy éppen ellenkezőleg, a tárgyak elhelyezésével, csoportosításával, fontosságával, jelentőségével ellentétes olvasatokat is adhat. Téves nyomon járhat hát az az elemző, aki egyik vagy másik kommunikációs réteget nem veszi figyelembe, vagy nem kapcsolja őket össze egymással. Nem véletlen, hogy számos kiállításelemzés triangulációt, azaz több kutatási módszer együttesét alkalmazza a vizsgálódás során. A segítségül hívott elemzési módszerek a nyelv- és az irodalomtudomány, valamint a kulturális antropológia vizsgálódási gyakorlatából kerülnek ki.

A kiállításelemzések egyik előfeltevése, hogy a múzeum nem „neutrális” hely, ahol „objektív” módon elbeszélte történeteket vizualizálnak (Korff 1990). A kurátorok és a tudományos munkatársak olyan hatalmi pozíció részesei, amelyet az iskolai történelemkönyvek szerzőiével lehetne összehasonlítani: egyszerre formálnak és tükröznek vissza normákat és társadalmi, nemzeti identitásokat, másrészt az adott tudományos diskurzus résztvevői, és harmadszor a múzeum álláspontjának, hitvallásának kontextusában tevékenykednek.² A kiállítás aktusa egyben az érték, értékesség meghatározása és tulajdonítása, attribúciója, az „ez a művészet” vagy az „ez a kultúra” kinyilvánításának gesztusa által (Mason 2006:18). A kiállításalakítás és -befogadás folyamatában minden bizonnyal nem intencionális tartalmak és képek is szerepet játszanak,

az elemzések hipotézise azonban mégis az, hogy a kiállításon bemutatott kultúra és történelem „szűrt”, interpretált és narratívába helyezett, amelyet nemcsak a kiállítási hely adottságai és lehetőségei, hanem vizuális konvenciók, normák is alakítanak. A kurátori elképzeléseket módosíthatja a kiállítási tárgyak nem várt összejátszása, de a látogatói olvasat is. A kiállítási tárgy által felkínált közlendő vagy jelentés, ahogy Susan M. Peirce utal rá, mindig hiányos, a lyukakat a látogató tölti be a maga módján.³ Gottfried Korff arra hívja fel a figyelmet, hogy a kiállításokon elkerülhetetlenül megjelennek fikciós elemek, amennyiben a történelmi ábrázolás többre törekszik, mint a fennmaradt tárgyaknak és az elmúlt kor tudásának pusztá archiválása (Korff 1990:21). Végül az új muzeológia jegyében született elemzések nem pusztán látogatói felmérések.

Míg angolszász és német nyelvterületen számos próbálkozás született a „rakoncátlan” (Baur 2009) kutatási tárgy, a múzeum és a kiállítás tudományos megismerésére, magyar szakirodalom alig létezik. Kiemelendő Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor múzeumikatalógus-elemzése, Frazon Zsófia és K. Horváth Zsolt tanulmánya a Terror Háza állandó kiállításáról, valamint György Péternek az *Élet és Irodalomban* megjelenő rendszeres esszéi, illetve *Az eltörölt Hely – a Múzeum* című kötete.

Az alábbiakban néhány kipróbált elemzési módszer bemutatására vállalkozom. A tárgyat példák aligha érthetők „átvehető képletként”, de bevált módszerek hiányában értékes javaslatokkal szolgálnak, amelyek kiindulópontot nyújtanak az egyes technikák előnyeinek és hátrányainak felismeréséhez. Anélkül, hogy befolyásolná az elemzések validitását, megemlítenéd, hogy számos tanulmányban utalnak a kiállításelemzések fragmentális, esetleges voltára, mint amelyeknél a kiállítás, a bemutatás mindig több jelentést hordoz (Scholze 2010:145; Pearce 1994:26).

A kiállítás jelrendszerei

Habár az empirikus kutatás alapjaként még új, az elméleti muzeológia már évtizedek óta használ szemiotikai fogalmakat. Alig létezik muzeológiai munka például Krzysztof Pomian „semiofor”-elméletére való hivatkozás nélkül, amely a múzeumi tárgyak duális karakterét, materiális és jelentéshordozó oldalát hangsúlyozza. Míg a materiális oldal látható, fizikálisan közelebbi, a szemiotikus láthatatlan, és csak megértéssel, emlékezéssel érhető el (Pomian 1988:95). Szemiotikai irányú elemzési megközelítést alkalmaz Susan Pearce (1994), Pauline Turner Strong (1997), részben Mieke Bal (1996; 2006), valamint Jana Scholze (2004). Turner Strong a múzeumi feliratokat elemezve azt vizsgálta, hogy miképpen vesznek részt – informáló funkciójukon túl – a társadalmi kizárás és befogadás mechanizmusában.

Susan Pearce egy, a waterlooi csatában megsebesült hadnagy egyenruháján át vizsgálja fel a materiális kultúra kommunikációs rendszerét a saussure-i langue-parole alapján. A kabát nemcsak a katona személyes sorsára utalhat, a megsebesülésre, a rokkantnak nyilvánításra, a kiutalt irodai munkára, hanem a csata tanújegye is lehet egyben. Kontextustól függően magával vonhat hazafias jelentéseket, de a gyűlölködés és viszály jele is lehet. Pearce rámutat arra, hogy miként lesz az egykori jelölőből a „társadalmi langue” részévé válással jelölt, amint a hadnagy kabát múzeumi tárgy lesz, amint Waterloo élménye a kollektív tudat része lesz. A kabát kikerül statikus

szerepköréből, amikor Ingarden és Iser nyomán a múzeumlátogató megértési és szemlélődési folyamatát is bevonja abba a folyamatba, amelynek során az egyenruha a hadnagy múltjának és jelenének alkotóeleméből a miénk is lesz.

Mieke Bal kiállításelemzését a szemiotika mellett dekonstrukciós és feminista elméleti háttér, valamint a posztkoloniális és orientalista diskurzusra irányuló kritikai nézőpont jellemzi. Bal célja, hogy a kiállító aktor bemutató gesztusára összpontosít, az „ezt nézd!”, „ez a kultúra/művészet” értelmében. A 19. század kolonialista gyűjtőtevékenysége helyett a jelen múzeumi diskurzusa, a 20. század pedagógiai koncepciója áll érdeklődésének középpontjában,⁴ ahol „a múzeum felfedi kártyáit”. Arra koncentrál, amit a vizuális és a verbális közötti területen, a puszta informáláson túlmutató többletdiskurzusként ír le.

Az Amerikai Természettudományi Múzeumban Bal „szemiotikai utazása” az állandó kiállításon keresztül az afrikai népek termébe vezet, ahol felfigyel a verbális és a vizuális üzenetek közötti ellentmondásra. A felirat szerint a kontinensen az iszlám eredményesebben tudott érvényesülni, mint a kereszténység, mert:

„A kereszténység kevésbé egységes, és erősebb ellentmondásban áll a hagyományos afrikai értékekkel. Hatása ezért társadalmi és politikai szempontból bomlasztó volt. Az afrikaiak ellenben saját képükre formálták az új vallásokat, a szelektív alkalmazkodásra való képességük jellegzetes, új és élettel teli vallásformák létrehozását eredményezte.”

Bal rámutat arra, hogy míg a szöveg kritikusan szemléli a kolonializmust, felismeri a kereszténység destruktív hatását, és pozitív, aktív képet közvetít („képesség”), a látható vizuális elemek nem támasztják alá ezt az értelmezést, éppen ellenkezőleg. A felirat melletti tárlóban az egyetlen figuratív elem egy szoborcsoport, amelyet a „nyugati” múzeumlátogató mint keresztényt ismer fel. Központi helyen egy Madonna áll, felé fordulva hátrább egy, kezében rituális edényt tartó alak, tőle jobbra egy rózsafüzér. A rózsafüzér nem vagy nehezen azonosítható az iszlám jeleként a nyugat-európai szemlélő számára, miközben a múzeum éppen annak igényével lép fel, hogy „róluk” tájékoztasson „minket”, írja Bal. Az afrikai elem, a bölcs alakja az edénnyel az áldozatadásra emlékeztető elhelyezésnek köszönhetően könnyen összetéveszthető a keresztény karácsonyi jelenettel. Az afrikai bölcsnek a Madonna mögötti, a Madonna és nem a kiállításlátogató felé fordított elhelyezése olyan vizuális szintaxist eredményez, amely inkább a kereszténység primátusát, mint az „afrikai” „alkalmazkodóképességet”, kreativitást, illetve valamilyen egyedi, új létrehozásának képességét hirdeti. A kritikai üzenet elhalványodik, amennyiben a szintaktikai eszközök a nyugati expanziót hangsúlyozzák, és nem azt, ami áldozatul esett neki, vagy amit teremtettek belőle. A kiállítás eszközeit elemezve Bal három domináns elbeszélői stratégiát vél felfedezni. Az ázsiai emlősök termében az állatokat elsötétített teremben, festett háttér előtt ábrázolják. Amellett, hogy az elsötétítés műtárgyvédelmi okokból szükséges lehet, a fenti elrendezés egyúttal a „harmadik személyben” megfogalmazott jelentés hatását kelti, amellyel a realizmus esztétikáját használva „elrejtőzhet” a szerző. Igaz ez a valóságbeszéd másik fajtájára, a tudományos diskurzusra is, amely a tudományosság esztétikáját például diagramok segítségével teremti meg. A konstatív autoritás, a demonstratív meggyőzés a célja mindkét diskurzusnak. Bal harmadikként az egzotikum diskurzusát írja le. Elemzési stratégiája tehát a jelviszonyok feltérképezésén túl kibővül a

kiállítás elrendezésein kívül is létező diskurzusokkal. A vizsgálatot javaslatokkal is kiegészíti, például az önreflexiót szolgáló tükör kritikus, stratégiai használatáról a kiállítóteremben. A kiállítás másik elrendezésének példáján azt mutatja be, hogy miként olvad össze nyom és párhuzam,⁵ hogyan használja a metonímia retorikáját a vizuális bemutatás. Az ázsiai népek termének egyik elrendezése három fő elemből áll. A 19. századi szibériai panelek halászó, vadászó jeleneteket, a letelepedés képeit és egy kutyaáldozatot is ábrázolnak. A magyarázó felirat utolsó bekezdése párhuzamot von a panelek és egy Kr. e. 6500 körül készült, törökországi lelőhelyről származó falfestmény között, amely vadászatot jelenít meg, arra utalva, hogy hasonló történeteket korábban is grafikus formában őriztek meg a népek. A falfestményt a szibériai táblák háttérképeként rögzítették a falon, azt a benyomást keltve, mintha annak értelmében lennének a szibériai jelenetek olvasandók. A tárgyak előtt, imitálva a tabló egy részletét, egy korják csoport modelljét állították fel, amint tagjai kutyaáldozatot mutatnak be. Bal beszámol egy látogatói reakcióról ottjártakor. – Milyen gonoszság! – kiáltott fel egy iskolás gyerek, megpillantva a csoportképet. Az elrendezést több szempontból találja problematikusnak Bal. Egyrészt, mert a kiállítás realistán értelmezi a műtárgyat, azaz a műtárgyon szimbolikusan bemutatott kutyaáldozatot a „valódi élet” szimbólumaként ábrázolja. Másrészt a kiállítást bejáró látogató útja előbb vezet a korják csoportképhez, mint az általa utánzott történelmi tárgyhoz, megfordul a modell és a másolat sorrendje. Vizuálisan azt az érzetet kelti, mintha a csoport a szibériai táblák valóságát mutatná. Az elrendezésben elfolynak az idő- és térbeli távolságok, a törökországi lelet a valóság igazolására szolgál, miközben vadászjeleneteket ábrázol, és nem kutyaáldozatot. A vizuális és verbális jelek együtthatása abból a körkörös epiztemológiából táplálkozik, amely mélyen rögzült mai kultúránkban, hívja fel a figyelmet Bal.⁶

A Barthes-on és Ecón⁷ iskolázott Jana Scholze a múzeumot a kommunikáció helyeként írja le, amely kommunikációs jelenségeinek megértéséhez kódolási és dekódolási folyamatokat kell szemügyre vennünk. A kiállítás kontextusában a kódképződés folyamatát a kiállítási tárgy egykori funkciója, a többi tárgyhoz való viszonya, térbeli viszonyok, esztétikai értéke, akadémiai besorolása stb. alakítják. *Medium Ausstellung* című munkájában kiállítások prezentálási formáin elemez kommunikációs üzeneteket. A szemiotikai elemzés alapja, hogy ezek az üzenetek háromfélék: a kiállítási tárgyra, a tárgyak elrendezésére és a tér berendezésére, valamint az általános és intézményi kapcsolódásokra irányulnak. A kiállítási tárgyakat először múzeum előtti funkciójuk dekódolásával észleljük, amit Scholze denotációként ír le. A denotáció lehet többjelentésű (többfunkciós vagy funkcióját megváltoztató tárgy esetében), de elképzelhető, hogy létre sem jön (ismeretlen tárgy). A múzeumi gyűjtésnél a lényegi tényező azonban nem ez, hanem a konnotáció, amely a tárgyak kulturális folyamatokba való beágyazódottságára, norma- és értékrendszerekben elfoglalt helyére, egyéni életrajzokban betöltött szerepére vonatkozik. Az akadémiai kutatások, új kiállításprojektek folyamatosan újraírják a múzeumi tárgy konnotációit, amelyek a látogató tudásának és a kiállítási környezet kialakítottságának függvényében is kiegészülhetnek, vagy meg sem jelennek. Harmadszorra Scholze elkülöníti a metakommunikációs szintet, ahol a múzeum saját története, szakmai állásfoglalása, művelési szándékai, valamint általános akadémiai és politikai irányultságok és személyes (kurátori) érdekek és vonzódások

érvényesülnek. A metakommunikáció tehát mindig külső, a kiállítás kontextusán kívüli jelrendszerekre utal, írja Scholze (2004:36). A szerző a kronologikus kiállításípust a lipcsei Zeitgeschichtliches Forum állandó kiállításán elemzi.⁸ A kiállítás a szovjet zóna és az NDK történetét mutatja be a német egység eléréséig. Az ellenzék egységénél azt vizsgálja, hogy miként kezelhető a kronológia elvénél megmaradva a hatalom és ellenállás témája, amelyet természeténél fogva kevésbé válaszreakciók egymás utáni, időbeni sorozata, mint inkább egyidejűség, megkésetttség és egymás kereszteződése jellemez. A párhuzamosságot a *Szocializmus építése?* kiállítási egységénél egy állófal kétoldalas kialakítása valósítja meg. A fal előtti teret a Sztálin-kultusz relikviáit bemutató vitrin uralja, a fal vitrin felőli részére az SED II. pártkongresszusának üléstermékét nagyították ki. A falban két kisebb vitrint helyeztek el, amelyekben a pártvezetők, Ulbricht, Pieck és Grotewohl, valamint a szavazás fotói, egy szavazólap és a kongresszushoz készült brosúra láthatók és olvashatók Ulbricht szövegével. A tárgycsoportot a következő kiállításszöveg kommentálja: „Konform. A II. pártkongresszus küldöttei megszavazzák a szocializmus Walter Ulbricht által bejelentett tervszerű építését”. A fal jobb oldalát egy beépített ajtó miatt kissé eltolták. Az ajtón a kiállításcsoport bevezető szövegét helyezték el, amely az SED Szovjetunióhoz való növekvő igazodását és ennek nyitányaként a pártkongresszust tárgyalja. Megkerülve a falat, a másik oldalon ismét egy ajtóra bukkan a látogató, amelyet a többi kiállítási tárgy – a szomszédos vitrinben látható fegyencruha, bilincs és kulcsok – új konnotációs, sőt új denotációs kontextusba helyez. Az ajtót a látogató „zárkaajtóként” denotálja, amelyre egy kísézőszöveg később részletekbe menően utal is. Ebben a kontextusban nyilvánvalóvá válik, hogy a fal másik oldalán bemutatott konformitás hatalmi harcok és valószínűleg erőszak árán jött létre. A fal az érme két oldalaként mint egymással összeegyeztethetetleneket kódolja az eseményeket. A fal börtönt idéző oldalán a fogva tartottak életrajzai és fotói személyes állásfoglalásra, pártos értelmezésre sarkallnak, ezt a konnotációt a vitrin szövege is megerősíti: „az évekig szenvednek” és az egyéni sorsokra való utalás csak elítélést és együttérző érzelmi magatartást enged meg. Az ezt követő kimerített, az NDK állambiztonsági szerveinek felépítését, módszereit és adatait bemutató szöveg alátámasztja és legitimálja a látogatói felháborodást és haragot. Az ilyen szövegek a kiállító intézmény motivációját, állásfoglalását nemhogy nem nyomják el, hanem éppenséggel metakommunikációként közvetítik az adatok, tények és összefüggések mellett. Az itt és más helyeken elemzett kiállítási szövegek jól tükrözik a lipcsei kiállítás határozott felvilágosító, ismeretterjesztő ambícióit.⁹ Scholze itt jegyzi meg, hogy amennyiben a szövegek a nyelvi kifejezés kiválasztásával és a szintaktikai kombinációs lehetőségekkel konnotációkat szállítanak, amelyek utalnak a szerző intencióira, nézeteire, valamint az időre és a helyre, akkor e definíció szerint minden kiállítási szöveg metakommunikáció is (Scholze 2004:133).

Scholze szerint a kiállítások szemiotikai elemzésének hozadéka annak lehetősége, hogy konkrétan és részletesen foglalkozzunk a bemutatott látvánnyal és speciális kommunikációs folyamataival. Még ha sokszor nehéz is elkülöníteni a denotációs, konnotációs és metakommunikációs kódokat, a szemiotikai elemzés lehetővé teszi, hogy leírjunk lehetséges kommunikációs tartalmakat és a kiállítás narrációjának domináns vonalát. A cél az, hogy a kiállítók jelentési szándékait, kiállított jelentéseit és a szemléltető jelentésadási kísérleteit rögzítsük. A szemiotikai elemzés módszerének hát-

rányait tárgyalva Scholze Sharon Macdonaldot idézi. Szerinte problematikusnak nevezhető a kiállításértelmezés státusa, ha az elemzési leírás nem nyilvánul meg interpretációs aktusként, ugyanakkor elhithető, hogy ismeri a kiállító indítékait és a látogató által megértett üzeneteket.¹⁰ Scholze ennek elkerülésére egyfajta szinkron olvasat helyett az intendált és interpretált üzenetek poliszémiáját javasolja a szemiotikai elemzések kiindulópontjaként (Scholze 2010:146).

A kiállítás mint szöveg

Egyfajta kevert módszertant, módszertani brikolázt alkalmaz az osztrák szerzőpáros, Roswitha Muttenthaler és Regina Wonisch tanulmányában, amely a *gender* és *race* kiállítási reprezentációját vizsgálja bécsi múzeumokban (Muttenthaler–Wonisch 2006). A Jana Scholze által kidolgozott szemiotikai eljárás mellett az etnológiai terepkutatásban használatos, Clifford Geertz nevéhez fűződő sűrű leírással és egyfajta szemantikai módszerrel dolgoznak. Ez utóbbit az irodalom- és vallástörténész Sabine Offe javasolta egy 2002-es, *A kiállítás grammatikái* elnevezésű bécsi workshopon. Az eljárás Roman Jakobson szintagmatikus-paradigmatikus tengelyén alapul. A szintagmatikus tengelyen a nyelvi eljárás során a nyelvtan szabályainak megfelelően szavak felsorolásával mondatokat képzünk, amit Offe a következőképpen alakít át a kiállításelemzés modelljévé. A példát egy fiktív tárgyon, egy koronán szemlélteti, amely sokféle elbeszélés kiindulópontja lehet:

„A korona a királyé a király birodalmat kormányoz kastélyokat épít hintón hajt háborúzik ágyasai vannak megöli bátyját stb., vagy: egyszer volt, hol nem volt, volt egyszer egy király, volt három fia vagy három lánya”.¹¹

A paradigmátikus tengelyen Offe szemantikailag asszociált vagy asszociálható kifejezések tárából kiválaszt egyet, amely potenciálisan behelyettesíthető lenne egy másikkal is. Közös jellemzők alapján sorokat képez egymással kapcsolatban álló kifejezésekből, amelyek kiválasztása konnotációkon és asszociációkon alapul. A korona példáján a következőképpen írja le az eljárást:

„Császár, király, trón, birodalom, kastély, palota, jogar, hermelin, bársony stb. A konnotatív kontextus része az asszociálható megfelelő ellentét is, mint: alattvaló, koldus, szegénység, kunyhó, rongy stb.”

A közös kulturális tapasztalat kontextusában Offe a következő módon bővíti egyéni asszociációs sorokkal az elbeszélést:

„A paradigmátikus tengelyen a koronával a királyon és a császáron keresztül szinte poetikus sor asszociálható: Kaiser-König-Edelmann/Bürger-Bauer-Bettelmann (azaz császár-király-nemesember/polgár-paraszt-koldus). Második világháború utáni gyermekkorom verséről van itt szó, amellyel a gyors táplálékfelvételt próbálták ösztönözni – ki is akart volna utolsó lenni? A benne rejlő figyelmeztetést vagy fenyegetést nem lehet nem meghallani, a társadalomtörténet látható lesz, nemcsak a társadalmi hierarchiát közvetíti expliciten, hanem impliciten a koldusnő és a császárnő távollétét is.” (Muttenthaler–Wonisch 2006:60.)

Ha a kiállítást a paradigmátikus tengelyen olvassuk, a tárgyak lehetséges üzenetei erősen korlátozottak, és a tárgycsoportosítások gyakran egy téma helyettesítőiként

jelennek meg. Míg a kiállítások valóban így készülnek, azaz a kurátorok tárgyakat választanak ki egy téma megjelenítésére, a látogató csak a kiállításrendező választásával szembesül, amely válogatásból könnyen *a kép* lehet, például egy eseményé, hívja fel a figyelmet Muttenthaler és Wonisch (2006). Mind a paradigmaticus, mind a szintagmatikus eljárás asszociációkon és konnotációkon keresztül megvalósuló válogatáson alapul, amelyet társadalmi diskurzusok és normák, valamint személyes tapasztalatok egyaránt alakítanak. Offe a módszer előnyét abban látja, hogy a nyilvánvaló és latens jelentések sűrű szövete feltérképezhető a két tengely egybevetésével, amennyiben „a szintagmatikus tengely minden (jelentésekkel teli, jelentéshordozó) szava kereszteződik a paradigmaticus tengelyen a nem realizált jelentésekkel” (Muttenthaler–Wonisch 2006:61). A jakobsoni modellel módszertanilag hozzáférhetővé válnak az asszociáció útjai, és leírhatóvá válnak az interpretatív közösség számára a kiállítás által felidézett jelentéskontextusok.

A módszert a fenti bécsi workshop résztvevői előbb a bécsi Néprajzi Múzeum Amerika-részlegén, az „Eszkimó” jelölésű egység „Mik” („ünnep”) nevű vitrinjénél tesztelték. A szintagmatikus tengelyen az alábbi rövid narratíva keletkezett a térben legfeltűnőbb darabtól kiindulva: ünnepkor bizonyos öltözetet hordanak, zenélnek, dohányoznak, és kávéat isznak. A tüzetesebb szemügyre vétel után kiderült, hogy a kiállítási tárgyak az 1900 és az 1980 körüli évekből származnak. Két párhuzamos, de eltérő időpontban játszódó elbeszéléstről volt tehát szó. A hagyománykövetés vagy a modernizáció aspektusából olvasandó az elrendezés? Az előbbi mellett szólt, hogy azonos komponensek (ruházat, zene, kávé, dohány) jellemzik a történetet, ami meg is felel annak a szokásos gyakorlatnak, amely „idegen” kultúrákat folyamatos hagyományokkal felruházott közösségekként gondol el. Szembeállítva az 1900-ból és az 1980-ból származó tárgyakat, a modernizáció folyamatának tanúiként hatnak. A porcelán kávéscsésze és a Nescafé-doboz olyan interpretációkat hozott létre, mint például, az „ő” autentikus, regionális kultúrájukat a „mi” ipari, globális kultúránk formálja. Az ehhez hasonló, egymástól különböző és ellentétes szövegek közös pontja a dichotómia volt: saját-idegen, autentikus-ipari. A paradigmaticus tengelyen a tárgyakat az ünnep helyettesítőiként szemlélték, amellyel különösen előtérbe került a válogatás. Néhány „helyettesítő” nem vagy csak feltételesen volt értelmezhető a módszer tesztelői számára az „ünnep” komponensekként, mint a kávé vagy a dohány. A „saját” és az „idegen” ünnep alkotórészeiről való gondolkodás rávilágított az ünnep helyettesítéseinek kontextusfüggésére és az „*interpretative community*” fennállására.

A módszertani mix a *gender* és *race* megjelenését vizsgáló Muttenthaler–Wonisch-tanulmányban akkor bizonyult különösen hasznosnak, ha nehezen „megfejtető” volt egy kiállítási egység, vagy „ellenolvasásra” volt szükség. Habár a szerzőpáros célul tűzte ki a módszertan tematizálását a kiállításelemzés folyamatában, alig fedezhető fel az alkalmazott metodikai eljárás, nemhogy az elemzés egyes lépései („az olvashatóság érdekében”). Kiállításelemzésüket követő rövid módszertani reflexiójukból kiderül, hogy a három eljárás (a sűrű leírás, Scholze szemiotikai megközelítése és az Offe javasolta szemantikai analízis) egyes tárgycsoportoknál megerősítettek egy bizonyos olvasatot, más helyütt módosítottak, illetve korrigáltak. Az „Indiánok ma” tárgycsoportnál a kiválasztott, klisészerű kiállítási tárgyakat látva kézenfekvőnek tűnhet egyfajta esszencialista, egzotizáló olvasat, néhány exponátum azonban értelmezhető a

hibrid kultúrák tanúbizonyságaként is. A tárgyakat kísérő szöveg azonban rendkívül beszűkítette a csoportkép értelmezését, amennyiben a fakéregből és kerámiából készült kávéscsészét vagy a gyöngyökből készített nyakkendőt és csokornyakkendőt a „Tradíció és alkalmazkodás” felirat alatt prezentálták. Paradigmatikus szinten az alkalmazkodás/beilleszkedés fogalom egyoldalú hozzáidomulást, alárendelődést, opportunizmust hívhat elő, ellenben a nyugati és a saját hagyományok játékos és kreatív kezelésének interpretációját például nemigen teszi lehetővé. Egy másik tárgycsoport egy politikai plakátot ábrázolt dekoratív, ceremoniális jellegű ruhadarabok és kiegészítők között. A plakát egy 1978-as tüntetést idézett, és három fiatal férfi volt látható rajta farmernadrágban, pólóban vagy meztelen felsőtesttel. A plakát és kiállítási környezete többféle elbeszélést megengedett a szintagmatikus tengelyen: a hagyományos rítusok ápolása és a politikai elkötelezettség közötti ellentétet vagy a kettő egymáshoz való közelítésének igényét, vagy az identitás megnyilvánulásának két adekvát, egyenlő formáját, vagy a politikai aktivitást a hagyományok megőrzésének feltételeként. A szemantikai megközelítés itt arra irányította a figyelmet, hogy az egymás mellett elhelyezett kiállítási tárgyakat nemcsak „és” kapcsolat, hanem „vagy” kapcsolat is narratívába helyezheti (Muttenthaler–Wonisch 2006:239).

Narratológiai irányt választ elemzési módszerül a kultúrákutató és anglistikus Heike Buschmann. Az ott bevált és kipróbált terminológiák és modellek különösebb változtatás nélkül ültethetők át kiállítások elemzésére, ahogy a Neandertal Museum és a skót nemzeti múzeum példáin bemutatja (Buschmann 2010). A kiállítások mint szövegek értelmezését az új kulturális földrajz (New Cultural Geography) és a recepcióesztétika felismeréseivel kombinálja, hogy meg tudja felelni a kiállításlátogató összetett észlelésének. Buschmann elsőként az irodalmi elbeszélés alapelemeit alkalmazza a kiállításkörnyezetben. Ki az elbeszélő? Milyen fokban érintett az elbeszélésben? Mennyiben befolyásolja a hetero- és a homodiegetikus hang, hogy objektív vagy szubjektív elbeszélést észlel a látogató? Milyen perspektívából zajlik az elbeszélés, azaz „mit tud” az elbeszélő? Ennek megértéséhez Gérard Genette fokalizációs típusait hívja segítségül a szerző.

A regény, ebben az esetben a kiállítás felépítésénél E. M. Forster nyomán elkülöníti az eseményeket („*events*”), a történeteket („*story*”) és a cselekményt („*plot*”). A story események időben egymás utáni sorozata, amelyet a múzeumban a térben egymás után következő tárgyak fejezhetnek ki a látogató által megtett úton (Buschmann 2010: 155). A plot az események okozati összefüggésére világít rá, ezért a múzeumi térben nehezebb megjeleníteni. Az okozati összefüggés gyakran marad nyitva, sokszor csak sejtetik, a látogatónak pedig magának kell létrehozni a kauzális kapcsolatot az események között. A másik megoldás, ha kiegészítő tárgyakkal vonják be a kiállítás elbeszélésébe. Ennek példaként Buschmann a Neanderthal Museum kiállítását idézi fel. Az időbeliség szerinti első esemény egy erdős völgy, amely festők és természetjárók raját vonzza, amit sziluettszerű képek mesélnek el a kiállítás alagút formájú bejárati részénél. A második esemény a völgy iparosodása, amely a harmadik eseményhez, a Neander-völgyi csontok megtalálásához vezetett. Az időbeli sorrendiséget a tárgyak egymásutánisága jeleníti meg: a düsseldorfi festőiskola képe, a munkások és végül a lelet. Az első két esemény közötti okozati összefüggést nem fejezi ki külön tárgy, nem beszél el a kiállítás, hanem a látogató maga teremti meg a kapcsolatot. A második és a

harmadik esemény közötti összefüggés egy kiegészítő kiállítási tárggyal lesz nyilvánvalóvá a lelethez vezető úton: egy légkompresszor és egy préslégfúró, a csontok felelésének okai. A munkások a kőzet feltörése közben fedezték fel a csontokat.

Az időszervezet és az eseménysor keretén belül Buschmann a múzeumi elbeszélésnél is elkülöníti a prolepsziszt és az analepsziszt mint a kronológiától eltávolodó elbeszéléselemeket. Míg a prolepszisz ebben a kontextusban az események előrejelzését jelenti, az analepszisz elmúlt eseményekre utal vissza. Ezek az elemek a szerző szerint jelentősen befolyásolhatják a múzeumi elbeszélés hatását. Egy előre tudatott eseménynél például a látogató az esemény kimenetele helyett arra koncentrál, *mi* vezetett egy eseményhez, *hogyan* következhetett be. A prolepszisz és az analepszisz a múzeumi séta során szó szerint is érthető lehet, amennyiben a kurátorok élnek az építészeti lehetőségekkel, így egy válaszfalban elhelyezett ablak lehetőséget ad a látogatónak arra, hogy az eseménysorban előre és visszafelé, azaz a jövőbe és a múltba is bepillantást nyerjen. A Neanderthal Museum esetében a történetet nem egymás utáni termeken keresztül, hanem fölfelé vezető lépcsőn és emeleteken át járjuk be, miközben az egyes szintek nincsenek egymástól fallal elzárva, így közben láthatjuk az út különböző szakaszait. Az „Élni és túlélni” részlegnél visszapillantunk az emberi evolúcióra. Ezen a helyszínen életnagyságú figurák formájában összeveti fizikai erejét a Neander-völgyi és a mai ember, aki csak a technikai és orvostudományi vívmányoknak köszönhetően egyenlítheti ki gyenge pontjait. A visszapillantás vizuális lehetősége segítheti a látogatót az erőpróba és az evolúció közötti kapcsolódási pontok, a bemutatott fejlődés jobb megértésében.

Buschmann hangsúlyozza, hogy Iser és Gottfried Korff szerint a múzeumi elbeszélés a látogató értelmezési folyamatának összekötésével kezd csak el működni. A látogató aktív részvétele közte és a szöveg között meglévő kommunikációt feltételez, amelyet a szöveg nem egyértelmű pontjai indítanak el, és amely leépül sikeres megértés esetén (Buschmann 2010:160). Iser Leerstellen-konceptióját („üres hely”, „úr”) átemelve a Neander-völgyiekről szóló kiállítás elemzéséhez, Buschmann a következő példát találja. A „Szerszámok és tudás” terem a szerszámok kőkorszaktól napjainkig való fejlődését mutatja be. Az egyes kiállítási tárgyakat egy munkapad köré rendezték úgy, hogy az eredeti, régebbi darabok a munkapad vitrinjében, az újabb, modern szerszámok a plafonra erősítve, egy acélhuzalon lógnak. Az elrendezés nem tér ki részletesen a fejlődés menetére, amit az acélhuzal jelképez helykitöltő funkciójában. A látogató a kiállításon megszerzett előzetes tudására és a korábban megtekintett kiállítási tárgyakra (kovakő, penge) támaszkodhat. A recepcióelmélet mellett Buschmann az új kulturális földrajz felismeréseit hívja segítségül azért, hogy a kiállításelemzés során szem előtt tarthassuk a látogató aktív szerepét és az értelmezés térbeli folyamatait. Michel de Certeau a „*place*” és „*space*” különbségtételével fogalmazza meg az egyéni interakció helyét: míg a *place* szerkezeti vázat, statikus elrendezést jelöl, a *space* annak az eredménye, amit az egyén kezd ezzel az előirányzott térrel. A *place* ugyanúgy csak az olvasó segítségével, tapasztalati háttérével és egyéni kapcsolódásával fejtheti ki hatását, ahogy az ismeri szövegstruktúra is. A *place*-t a múzeumban a kurátori döntések határozzák meg, amelyek a kiállítás útjait az építészet segítségével formálják. Megengedi a tér, hogy a látogató részlegeket „ugorjon át”? Hány bejárható út áll rendelkezésre? Az építészeti nyitottság befolyásolja az értelmezést, az elbeszélő

és a fokalizáció konstrukcióját, ahogy Buschmann példái is tükrözik a Museum of Scotland *Early People* című osztályánál. Lépcsők, liftek, folyosók irányíthatják a látogatót az elbeszélés intendált kezdete felé, amely domináns irányokat és olvasatokat eredményezhet. Nyomatékosan és szimbolikusan jelenik ez meg a New York-i Museum of Jewish Heritage épületében, ahol kizárólag mozgólépcsők viszik a látogatót egyik szint-ről a másikra, egy irányba, a második világháború előtti zsidó diaszpóra kultúrájától a holokauszt történetén át az izraeli és amerikai zsidó megújulásig. Az egy irányba futó mozgólépcsők nem teszik lehetővé az olvasási irány megváltoztatását, az előző fejezetekhez való visszatérést. Végezetül Buschmann a kiállításon található szövegek transztextualitását elemzi a paratextus, a hipertextualitás és a metatextualitás példáin. Elemzési javaslatában figyelemre méltó, hogy egyszerre veszi figyelembe a kiállítóteret és a benne jelen lévő szövegeket, amelyeket a látogató „kelt életre” a bejárással és olvasással. A narratológia, a recepcióesztétika és az új kulturális földrajz kombinált alkalmazása lehetővé teszi az interdiszciplináris megközelítést és a kiállítás komplex szövetének jobb értelmezését.

A *close reading* módszerét választja amerikai és ausztrál bevándorlási múzeumok kiállításainak elemzéséhez Joachim Baur. A sűrű leíráshoz hasonlóan ennél az eljárásnál is a látottak részletekbe menő interpretációjáról van szó. Baur tudatosan nyitottan fogalmazza meg kutatási tervét: „Olyan momentumokat választottam ki, amelyekben valami megmutatkozik, amelyek valamit mutatnak nekem, és amelyekben én is mutathatok valamit.”¹² Konkrétan a következő módon járt el: Elsőként „nyitott szemmel”, figyelmesen feltérképezte a múzeum megjelenéseit, a kiállítástól az épületen és környezeten át a múzeumi boltig. Ebben a lépésben tanulmányozta a múzeumi „szöveg” felépítését, és azonosította szignifikáns helyeit. Az utóbbiak a kiállítás azon részei, amelyek különlegesen kiemelt elrendezésükkel feltűnnek, vagy azok, amelyek váratlanul és különösen hatnak. Ezeket a helyeket az elemzés második lépésében részletes vizsgálat alá vonta. Az explicit és implicit jelentések közötti feszültség, konnotációk és asszociációk, a kiállítás más jeleneteihez való komplementáris és kontradiktóris kapcsolatok, valamint az elbeszélésben elfoglalt helyük és jelentőségük alkották a fő kérdéseket. Befejezésképpen a múzeumi prezentációkat a specifikus kutatási pontokra vonatkozóan tanulmányozta, többek között a migráncsoportokra, valamint a migráció fajtáira, a múzeumi elbeszélés főszereplőire és perspektíváira, a bevándorlók és a fogadó ország kultúrájának viszonyára és társadalmi konfliktusok megjelenítésére vonatkozóan. A háromlépcsős eljárás célja az volt, hogy a múzeumokat mind egyediségükben, mind azonos tematikájukban megfelelően tekintetbe vegye az elemzés.

Fontos eleme a tanulmánynak, hogy a „*close reading*” ellenére Baur a múzeumok „poétikája” előtt a múzeumok „politikájának” is figyelmet szentel, illetve hogy a múzeumi szöveg olvasása közben a múzeualapítás folyamatainak tanulmányozásából születő eredményeket is beengedi a kiállításelemzésbe. Szerinte a produkciós folyamatot és a produktumot, azaz a kiállítást magát nem dichotómiaként kell megérteni, hanem a kutató figyelmének áthelyezéseként, amennyiben teljes elválasztás már csak amiatt sem lehetséges, mert a „kutatónak is csak egy feje van”.

Az alábbi szövegrészleten megkísérlem bemutatni Baur eljárását. A *Die Musealisierung der Migration* című disszertációjában az elemzett kiállítások egyike a New York-i Ellis Island Immigration Museum. A kiállítás első feltérképezése után egy kisebb átrium-

ra irányítja figyelmünket a szerző, amely nagy formátumú és életnagyságú fényképekkel és portréfotókkal készített megállásra a látogatót. Kétségkívül bevándorlókat ábrázolnak a képek: cserzett arcú, szakállas idős férfit, fehér fejkendős, gyöngyos fiatal nőt, turbános, sötét fiatalembert, fekete kalapos és ruhás férfit. A portrék első pillantásra a bevándorlók arctalan tömegként való elképzelése ellenében hatnak. A nagyon egyedinek ható arcokhoz azonban hiába keresi a szerző a történetet. A magyarázó szövegtáblák „dán bevándorlóként”, „rutén bevándorlóként”, „algíri bevándorlóként” és „örmény zsidóként” írják le az ábrázolt személyeket. Korukról, nevükről, foglalkozásukról, kivándorlásuk okairól és az új hazában való boldogulásukról semmit nem tudunk meg. A szövegek bizonyos módon rögzítik a képek jelentését: a személyesség és az individualitás, amely a portréfelvételek sajátja, ellenkezőjébe csap át. A standardizált leírásban eltűnik a személyek egyedi életútja, és nem egyénekként, hanem bizonyos csoportok jellegzetes képviselőiként, nemzetek és etnikumok reprezentánsaiként észleljük őket. Vajon hiányoznak ezek az élettrajzi információk? – mentené fel Baur a kurátorokat, és utal arra, hogy egy kiállítás produkciós folyamatát nem egyedül egyes kurátorok eljárása irányítja, hanem más egyéb mellett az is, hogy rendelkezésre állnak-e tárgyak, és milyen a felhasználásuk hagyománya. A kiállított képek egy része a hobbifotós Augustus F. Shermantól származik, aki 1892–1925-ig bevándorlási hivatalnokként dolgozott a szigeten. Előszeretettel fényképezett olyan személyeket, akiket valamilyen tipikusnak és kihalófélben lévőnek tartott, ezért rendszerint viseletben örökítette meg a szigetre érkező bevándorlókat. A képekhez olvasható szövegmagyarázat ugyan megemlíti a felvétel inszcenálását, de nem problematizálja, feltétel nélkül pozitívan viszonyul Sherman gyakorlatához, mint amely garantálta az így szemléltetett sokszínűséget. Ezt a logikát követve érthető, hogy a képeknél nem volt választási szempont, hogy egyéb információk is rendelkezésre álljanak a lefényképezett személyekről. Azonban számos olyan kép nem került be a válogatásba, amelynél ismerjük az ábrázolt személy nevét, sőt, ha mégis, a nevét megtagadva átkeresztelték a személyt például „dán bevándorlóra”. A múzeum nemcsak hogy átveszi ezáltal a problematikus töredékes információkat, hanem maga is aktívan folytatja az egyének elszemélytelenítését, és elsősorban nemzetük képviselőinek tekinti őket. Ez a szemléletmód a fényképrészletek választásában is fellelhető. Sherman egyik felvétele svéd lányokat ábrázol egymás mellett, hímzett blúzban, egyikük sötét szeme becsmérő pillantással néz a kamerába. A kiállításon azonban a másik lány látható csak kinagyítva: az, akinek világító kék szeme, nyílt tekintete, szeplői vannak – nyilvánvalóan „svédesebb”, mint a másik. A fényképek szövegezése és a tipikus nemzetiségi aktív kiválasztása az etnicitást teszi meg elsőrangú identitáscímkének és különbségtevő kritériumnak. A társadalmi és ökonómiai különbségek másodlagosak. A kiállítás lineáris narratívája azt sugallja, hogy a bevándorlók közös, azonos bevándorlási tapasztalatokkal rendelkeznek, és ezáltal a bevándorlókat egyfajta elképzelt közösségként konstruálja. A múzeum egyik központi terme a Great Registry Hall. Már a méretei lenyűgözőek: mintegy kétezer négyzetméteres helyiség, melyben tizennyolc méternyi magasságban 17 ezer fehér fémcsempe borítja a mennyezetet. A teremben oszlopok tartják a körbefutó galériát, a hatalmas ablakokon beszűrődő fény visszatükröződik a sötétvörös padlózatán. Tárgyak hármass csoportja utal a bevándorlás szimbolikus jelenetére: többsornyi egyszerű fapad a bevándorlókat jelöli, akiknek helyét a megfáradt kiállításlátogatók elő-

szeretettel elfoglalják. Az elöl, középen elhelyezkedő öt pult a bevándorlási hivatalnokokat és áttételesen a határt reprezentálja. Végül a terem közepén felaggatott két nagyméretű csillagos-sávós zászló az amerikai nemzetet jelöli. Ezen túlmenően a terem teljesen üres. Az üresség jelentését Baur úgy értelmezi, mint ami különféle érzelmek és esetenként emlékek projekcióját teszi lehetővé, a különbözőt különbségtétel nélkül egyesíti. Annak ellenére, hogy történelmi hely, nem hordozza a történelmiség jegyeit, nem mutatja magát történelminek, inkább időtlen kontinuitást mutat fel. Nem kötődik egy bizonyos helyhez és időhöz, hanem a bevándorlás alaphelyzetének fikcióját szolgálja. A terem az Ellis Island történetéből kiindulva, de azon túllépve, meghosszabbítva, a bevándorló nemzet egyetemleges, aktuális ígérete, miszerint minden érkező az egalitárius amerikai nemzet egyenlő esélyekkel rendelkező, egyenjogú tagjává válik. A Great Registryben mint a múzeumi narratíva központi elemében megjelenik a bevándorlás inszcenálásának metaforikus és processzuális dimenziója. Egyrészt üres térként összegzi a különböző történeteket, és ezáltal megengedi a közösség képzetét, túl a különbségeken és egyenlőtlenségeken. Másrészt egyfajta átmeneti rítus, kollektív átalakulás helye is. Baur a továbbiakban az ikonográfiailag analóg helyzetű termeket elemzi. Hasonlóan jár el két másik bevándorlási múzeum prezentációival, végül felállítja e múzeumtípus variánsait, amelyeknél meghatározza a „termelési” folyamatban részt vevő szereplőket, koncepciókat és körülményeket, valamint a helyszínre, az elbeszélés perspektíváira, a bevándorlók és a bevándorlás képére, a bevándorló és az őshonos lakosság viszonyára vonatkozóan összegzi ismereteit. A bevándorlási múzeumot végül a multikulturális nemzet inszcenálásának színpadaként értelmezi.

A kiállítás mint a kommunikáció helyszíne

A szövegszerű megközelítésekhez képest más szemszögből vizsgálódik Bella Dicks (2000). A dél-walesi Rhondda Heritage Parkban végzett kutatásai során a kulturális örökséget a társadalmi kommunikáció gyakorlataként írja le. Elemzési modellje figyelembe veszi a kiállítás „termelésének” és „fogyasztásának” politikai, gazdasági és kulturális kontextusait és gyakorlatait. A modell Stuart Hall kódolás-dekódolás elméletén alapul, amelyet eredetileg a televíziós kommunikáció megértéséhez alkalmaztak. Nem feledve a kiállítás muzeológiai sajátosságait, hasznos párhuzamok fedezhetők fel a kulturális örökség és a tömegkommunikáció között, érvel Dicks. Amellett, hogy a kulturális örökség terén működő intézmények a történelemmel való autentikus, „élő” találkozás felkínálásával a filmnél és televíziónál közvetlenebb módon jelenítik meg a múltat, számos kommunikációs stratégiájuk, mint például a már szokásos és elterjedt audiovizuális show-k, közös a többi vizuális médiáéval. A kulturális örökséget a kódolás/dekódolás kommunikációs köreként értelmezve rákérdezhetünk az autentizáló szándékokra (Dicks 2000:63). Az elemzés során arra keresi a szerző a választ, hogy miként hozza létre a múzeum a „rhonddai emberek” trópusát. Elsőként a kódolási folyamat körülményeit, történetét és a létrejött narratívákat írja le. Ábrázolja a Rhondda Heritage Park, az egykori bányavidék épületében létrehozott regionális történelmi múzeum megalapításához vezető társadalmi és gazdasági változásokat és a politikai

hátteret, valamint bemutatja a kiállítások helyszínét. Elemzi a múzeumnak mint gazdasági vállalkozási modellnek a professzionális, nem helyi tanácsadókön keresztül kialakított koncepcióját, amely növekvő elégedetlenséget szült a helyi sajtó tudósításain keresztül a múzeum disneysedésétől tartó lakosság, a kormányzó szervek, közöttük egykori bányászok körében. A közvélemény autentikus múzeumot követelt, és ez az igény a helyi politikai hatalmi harcok csatatere lett, fejti ki Dicks. A következőkben bevontak egy helybeli történészt, aki a bányászok korábbi sztrájktevékenységeinek hű dokumentátora volt. Az angliai tanácsadók és a helyiek által nagyra tartott történészek együtt dolgozták ki a három audiovizuális kiállítás anyagát. Dicks elemzésében bemutatja, hogy miként épül fel a kiállítászövegen keresztül Rhondda narratívája, amelyben bizonyos tulajdonságok, „emberi” értékek koherens készletét az itteni közösségre vetítenek. Mindenekelőtt a szövegek megfestik a „rhonddai emberek” diszkurzív és ikonikus határát, amennyiben egyedülállónak jelölik ki őket. Egy másik beható narratív hang megpróbál elkerülni mindenféle történelmi lezárságot, amikor utópikus irányba hajlik el az elbeszélés. Ez a trópus a közösségi aktivitásra fókuszál, és Dicks szerint a nehézségek leküzdésének narratívájába ágyazva további társadalmi-politikai mobilizációra való meghívásként is értelmezhető. A rhonddai emberek elképzelt közösségéről kialakított képben feszültségek húzódnak meg a közösség antropológiai konstrukciója – amely egzotizálja a közösséget, illetve térben és időben az „eltűnő mások” pozíciójába helyezi – és a „jó közösség” politikai konstrukciója között, amely a jövőorientált kollektív akció, tiltakozás és öngondoskodás forrásaként képzelet el.

A következő lépésben a dekódolás jelenségének szemügyre vétele került sorra. Ehhez Dicks mintegy húsz látogatói csoporttal, negyvenöt személlyel készített félig strukturált interjút. A látogatókat két lépésben kérdezte meg, a kiállítás megtekintése előtt arról, hogy mit tudnak Rhonddáról, illetve közvetlenül a kiállítás megtekintése után arról, hogy milyen ismereteket szereztek a rhonddai emberekről és a régió történetéről. A beszélgetésekből kiderül, hogy a rhonddai közösség trópusa már a kiállítás előtt is jelen volt a látogatók kulturális repertoárjában, a kiállítás megtekintése után pedig minden megkérdezett a közösség szót használta a rhonddai emberek leírására. A közösség az akkori emberek speciális attribútumaként jelent meg a beszélgetésekben, egy olyan minőségként, amely a múlt speciális körülményei között állhatott fenn, és ami képessé tette az embereket a kor különös kihívásainak való megfelelésre. Ebben az értelemben Rhondda mint „a mások” egyértelműen jelen volt a látogatók olvasataiban. Másrészt felfedezhető volt egy másik dekódolás is, amelyet Dicks úgy nevez meg, mint „harc az igazságért”, és amely egyenlőnek tűnhet a „jó közösség” diskurzusával. Azonban ennek jelenre vonatkozó relevanciája már megosztotta a látogatókat. Egyes látogatók a „harc az igazságért” narratívát felülírták az érdekes és érdemtelen okok közötti különbségtétellel (a bányászok sztrájktevékenységére és a mai bányászok munkakörülményeire vonatkozóan). Egy második, párhuzamos olvasatban a látogatók a múltat nem helyezték a „mások” lezárt, befejezett pozíciójába, hanem – a múlt és a jelen összevetésével számos hasonló és ellentétes pontot vázolva fel – az „akkori emberek” bekerültek a látogatók értelmezési keretébe, amelyen belül a saját életüket is megértik. A látogatók tapasztalataiból Dicks arra következtet, hogy a társadalmi hovatartozás és nem („class” és „gender”) egyaránt hatással van a módra, ahogy a bemutatott elbeszélést értelmezik. Végezetül egyéb egyezkedő, ambivalens olvasatot

is bemutat.¹³ A választott elemzési módra és a kódolás-dekódolás modellre reflektálva Dicks arra a megállapításra jut, hogy mindaz, amit a látogatók a Rhonddáról szóló kiállítás megtekintésén értenek, összefüggésben áll azokkal a körülményekkel, amelyek között a Rhondda Heritage Park létrejött. A kódolás megosztott és nehézkes feltételei a szöveg hasonlóan megosztott dekódolásához vezetnek. Miközben azonosítani lehetett egyfajta domináns olvasatot, ennek ideológiai keretei jelentősen különbözhetnek, ami a látogatóknak a történelemmel kapcsolatos aktív és kérdező magatartásáról tanúskodik. A halli modellel ellentétben azonban Dicks úgy véli, hogy az értelmezéssel létrejött jelentések nem egyedül a dekódolás aspektusai, hanem legalább annyira léteznek a létrehozás körülményei által megalapozott alku

(Dicks 2000:74.) A Stuart Hall által kidolgozott olvasattípusokkal ellentétben úgy érvel, hogy minden olvasat tárgyalásos. Hogy a látogatók olvasataikban mit kezdenek az elbeszélés „kertelései”, hogyan fordítják le olyan kategóriákká, amelyeken keresztül leképezik saját tapasztalataikat, illetve miként emlékeznek a múltjukra, ezen kérdések megválaszolásához jelentősen hozzájárulhat a kulturális örökség társadalmi kommunikációként való tanulmányozása, összegzi Dicks a perspektíva előnyeit.

Összegzés

Láthattuk, hogy a bemutatott elemzési módszereket alkalmazó tanulmányok kérdésfeltevéseikben, fókuszálásukban jelentősen különböznek. Ennek ellenére mindegyik arra hívja fel a figyelmet, ami kevés visszhangra talált eddig a hazai akadémiai diskurzusban, a muzeológiai kutatásokban és a kurátori gyakorlatra adott reflexiókban. Ez pedig, Mieke Ballal élve, a kiállítás gesztusa, a kiállító kinyújtott mutatoujja, amikor valamire rámutatva azt mondja: „Lásd!”, amely gyakran magában foglalja azt is, hogy: „Így van ez” (Bal 1996:2). A kiállítás pózában vagy gesztusában az, hogy egy tárgy vizuálisan jelen van, összekötődik egyfajta episztemikus autoritással. Bal ezzel a kiállítás szubjektumára hívja fel a figyelmet, amely láthatatlan marad, míg eközben a kiállítás tárgyai nemcsak önmagukat képviselik, hanem magukon túlmutatva utalnak egy nagyobb összefüggésre, egy statementre. A vizuális bemutatás hogyanjának megvizsgálásával a kiállítás szubjektuma is láthatóbb lesz, azaz sokkal inkább fény derül aktív szerepére. Természetesen nem áll szándékomban azt állítani, hogy ez a szubjektum, azaz a kiállító személy vagy intézmény csalna vagy hazudna, ahogy a rodolfói idézet talán sugallhatná. Még azt sem, hogy szándékosan manipulálna vagy félrevezetne. Inkább annak a szükségességéről van szó, hogy a kiállítás elveszítse ártatlanságát, és észrevegyük fiktív vonásait és konstruált jellegét. Ha a kiállító Rodolfóhoz hasonlóan „felfedi lapjait”, akkor teszi igazán lehetővé közönségének a dialogikus viszonyt, a sajátjának az idegenben való fölfedezését, a kritikai olvasatot és ezáltal a megértést. Minél kevésbé rejtőzködik a kurátor az ábrázolás mögé, annál kevésbé áll fenn egyfajta „objektivitás” látszata, amely a múzeumi rend vitathatatlanságát megalapozva megakadályozhatná az őszinte párbeszédet. A kiállító „kezének figyelése” nem ígér mást, mint a múzeumi és kulturális termelési folyamatokba való bepillantást.

JEGYZETEK

1. A múzeumkutatás új irányairól lásd még Sharon Macdonald bevezetőjét (MacDonald 2006; 2010).
2. Mieke Bal nyomán kihangsúlyozandó, hogy a kiállító aktor nem azonos a kurátorokkal vagy a múzeum egyéb munkatársaival. „A múzeum dolgozói apró láncszemek a szubjektumok hosszú sorában” „A »ki beszél« kérdés nem egy névhez, bűnbakhoz vagy erkölcsi ítélethez vezet el, hanem remélhetőleg kulturális folyamatokba ad betekintést.” (Bal 2006:77–81.)
3. „as he [a látogató] looks he makes his own decisions about how the story is to be told” (Pearce 1994:26).
4. „...werde ich die Rhetorik betrachten, deren sich das Museum bedient, wenn es das Erbe jener einseitigen Ambitionen rechtfertigt oder in verkleideter Form weitergibt, also seine Formen der Anrede in der Gegenwart: dort, wo das »Ich« dem »Du« sagt, was es mit »ihnen« auf sich hat.” (Bal 2006:79.)
5. Az archeológiai maradvány és a modellalkotás értelmében.
6. „Die visuellen Schautafeln bleiben unangefochten, weil die Reihenfolge, in der sie gezeigt werden, die Syntax konstituiert, die dem so gebildeten, wohlgeformten »Satz« diesen Sinn verleiht. Das gelingt dem Verbund der Schaustücke aber nur deshalb, weil die verbale Ausrichtung, die rhetorische Fixierung der semiotischen Einstellung des Adressaten den Zirkel stützt.” (Bal 2006:101.)
7. Legfőképp Eco 1968; 1989; Barthes 1976; 1985; 1999.
8. A vizsgált kiállítási típusok: klasszifikáció, kronológia, inszcenálás, kompozíció.
9. Az intézmény megalakulására kiadott bemutatkozás szerint az állandó kiállítás „az SED-diktatúrát ártalmatlan színben feltüntető és igazoló tendenciák, a legenda- és mítoszképződés ellen lép fel”.
10. “While this may on occasions be the case, the model does not allow for the investigation of whether there is indeed such a neat fit between production, text and consumption. It supposes both too clear-cut a conscious manipulation by those involved in creating exhibitions and too passive and unitary a public; and it ignores the often competing agendas involved in exhibitions-making, the ‘messiness’ of the process itself, and the interpretative agency of visitors. It also provides no account of the dynamics by which museum exhibitions are formed – including the routes by which ‘dominant interests’ or unconscious associations might come to make themselves felt, or of the contexts in which they may be challenged.” (MacDonald 1996:5–6.)
11. Muttenthaler-Wonisch idéz Offe előadásának meg nem jelent kéziratából (Muttenthaler–Wonisch 2006:59).
12. Baur 2009:74. Ezzel egyidejűleg a kutató/látogató/olvasó aktív és kreatív szerepét hangsúlyozza, és a kiállításlátogatást mint elsajátítási folyamatot írja le, amelynek során a különböző olvasók különbözőképpen aktualizálják a szöveget (Baur 2009:76).
13. Dicks (2000:74) szerint félrevezető lenne a bemutatott olvasatokat a halli domináns, ellenzési vagy tárgyalásos olvasatnak megfeleltetni.

IRODALOM

ADORNO, THEODOR W.

1973 Valéry Proust Museum. *In* Versuch, das Endspiel zu verstehen. Aufsätze zur Literatur des 20. Jahrhunderts. Uő. 177–190. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BAL, MIEKE

1996 Double exposures: The Subject of Cultural Analysis. London – New York: Routledge.

2006 Kulturanalyse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BARTHES, ROLAND

1976 A szemiológia elemei. *In* uő: Válogatott írások. 9–92. Budapest: Európa. /Modern könyvtár./

1985 L'aventure sémiologique. H. n.: k. n.

1999 A divat mint rendszer. Budapest: Helikon.

BAUR, JOACHIM

2009 Die Musealisierung der Migration. Einwanderungsmuseen und die Inszenierung der multikulturellen Nation. Bielefeld: Transcript.

2010 Museumsanalyse. Methoden und Konturen eines neuen Forschungsfeldes. Bielefeld: Transcript.

BUSCHMANN, HEIKE

2010 Geschichten im Raum. Erzähltheorie als Museumsanalyse. *In* Museumsanalyse. Joachim Baur, Hrsg. 149–169. Bielefeld: Transcript.

DICKS, BELLA

2000 Encoding and Decoding the People. Circuits of Communication at a Local Heritage Museum. *European Journal of Communication* 15(1):61–78.

ECO, UMBERTO

1968 La struttura assente. Milano: Bompiani.

1989 Im Labyrinth der Venrnnunft. Texte über Kunst und Zeichen. Leipzig: Reclam.

KARP, IVAN – LAVINE, STEVEN D.

1991 Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display. Washington: Smithsonian.

1992 Museums and Communities. The Politics of Public Culture. Washington: Smithsonian.

KORFF, GOTTFRIED

1990 Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik. Frankfurt am Main: Campus.

MACDONALD, SHARON

1996 Introduction. *In* Theorizing Museums. Representing Identity and Diversity in a Changing World. Sharon Macdonald – Gordon Fyfe, eds. 1–18. Oxford–Cambridge, Mass.: Blackwell.

2006 Expanding Museum Studies: An Introduction. *In* A Companion to Museum Studies. Sharon Macdonald, ed. 1–12. Oxford: Blackwell.

2010 Museen erforschen. Für eine Museumswissenschaft in der Erweiterung. *In* Museumsanalyse. Methoden und Konturen eines neuen Forschungsfeldes. Joachim Baur, Hrsg. 49–71. Bielefeld: Transcript.

MASON, RHIANNON

2006 Cultural Theory and Museum Studies. *In A Companion to Museum Studies*. Sharon Macdonald, ed. 17–32. Oxford: Blackwell.

MUTTENTHALER, ROSWITHA – WONISCH, REGINA

2003 Grammatiken des Ausstellens. Kulturwissenschaftliche Analysemethoden musealer Repräsentationen. *In Kulturwissenschaften in Österreich*. Christina Lutter –Lutz Musner, Hrsg. 117–133. Wien: Löcker.

2006 Gesten des Zeigens. Zur Repräsentation von Gender und Race in Ausstellungen. Bielefeld: Transcript.

PEARCE, SUSAN M.

1994 Objects as meaning; or narrating the past. *In Interpreting Objects and Collections*. Susan M. Pearce, ed. 19–29. London: Routledge.

POMIAN, KRZYSZTOF

1988 Der Ursprung des Museums. Von Sammeln. Berlin: Wagenbach.

SCHOLZE, JANA

2004 Medium Ausstellung. Lektüren musealer Gestaltung in Oxford, Leipzig, Amsterdam und Berlin. Bielefeld: Transcript.

2010 Kultursemiotik: Zeichenlesen in Ausstellungen. *In Museumsanalyse*. Joachim Baur, Hrsg. 121–147. Bielefeld: Transcript.

TURNER STRONG, PAULINE

1997 Exclusive Labels: Indexing the National „We” in Commemorative and Oppositional Exhibitions. *Museum Anthropology* 21(1):42–56.

A dokumentumfilm mint az önreprezentáció eszköze

A Profilantrop Egyesület interjúja egy indonéziai filmes projekt, az In-Docs munkatársával

A hagyományos helyzet egy etnológiai, kulturális antropológiai kutatásnál az, hogy a kutató ismeri a dokumentálás, ismeretszerzés és -közvetítés módszereit, az adatközlő pedig ismeri saját kultúrájának jelenségeit, közösségének szokásait, problémáit – mindazt, ami a kívülálló, az idegen számára érdekes vagy tanulságos lehet. Az ismeretek az adatközlőtől a kutatóhoz áramlanak, aki saját tudását felhasználva ezekből olyan produktumokat (tanulmányt, dokumentumfilmet) alkot, melyek a harmadik fél, azaz a közönség számára befogadható módon közvetítik az információkat.

Mi történik, ha megfordítjuk az ismeretek áramlásának irányát a „kutató” és a „kutatott” közt? Ha a dokumentációs ismereteket és technikát bocsátjuk a vizsgált közösség tagjainak rendelkezésére?

Egészen más az a megközelítés, ha úgy „kap szót” a kutatás tárgya, hogy ő mutatja be saját világát, ő fogalmazhatja meg problémáit. Az „önetnográfia” módszere valami ilyesmiről szól. A filmek elkészítéséhez szükséges gyakorlati tudás a technikai fejlődésnek köszönhetően egyre egyszerűbbé vált, ma már a videokamera teljesen hétköznapi fogyasztási cikk, sőt a legtöbb mobiltelefon is képes mozgóképrögzítésre. Azonban a filmesek, a kutatók részéről is attitűdváltásra van szükség ahhoz, hogy részt vegyenek egy ilyen folyamatban, hiszen a szakmai önérték, a „dokumentáló” szerepébe való beleragadás komoly gátló tényezőként jelentkezhet. Pedig, amint azt látni fogjuk, az öndokumentarista műfaj nagyfokú együttműködést igényel a kívülről érkezők (kutatók, filmesek) és a közösség tagjai részéről. Az ötlet, a kezdeményezés általában kívülről érkezik, ahogy a dokumentumfilm tudás és ismeret is, ami elengedhetetlen a filmek létrejöttéhez. Lényeges eltérés azonban, hogy a közösség tagjai nem egy kívülálló (ráadásul kamerás kívülálló) előtt kell hogy megnyíljanak, természetesen viselkedjenek, őszintén beszéljenek, hanem egy rokonuk, ismerősük vagy falubelijük – mindenképp egy „belső ember” előtt.

Jelen cikkben egy konkrét példa alapján járjuk körül a témát, egy Indonéziában több éve zajló projektet részletesen megismerve. 2009 novemberében a Profilantrop Egyesület meghívására Magyarországra látogatott Sofia Setyorini, az egyik legelismertebb indonéz dokumentumfilm civil szervezet, a jakartai székhelyű *In-Docs* munkatársa, hogy megismertesse az érdeklődőket munkájuk folyamatával és eredményeivel, illetve bemutasson néhány dokumentumfilmet. A részt vevő érdeklődők és szakmabeliek (médiatanárok, antropológusok, filmes szakemberek) érdekesnek és inspirálónak találták a projektet és a bemutatott filmeket. Az adott keretek szűkre szabták a mélyebb megismerés lehetőségét, ezért döntöttünk úgy, hogy a megkezdett párbeszédet táv-



interjú formájában folytatjuk az interneten. Alább olvasható ezen beszélgetések, levelezés szerkesztett változata.

Kik is vagytok, és honnan indult, miről szól az In-Docs?

A *Független Filmesek Indonéz Társasága* (YMMFI) 2002-ben indította el az *In-Docs* nevű speciális programot, mely kifejezetten a dokumentumfilmek műfajára fókuszál. A program célja, missziója a társadalmi tudatosság és felelősségvállalás növelése a dokumentumfilm mint médium segítségével. Ennek megfelelően az *In-Docs* célközönségét a helyi közösségek (mint fogyasztók, befogadók, nézők) és a filmkészítők alkotják. A filmvetítéssel és a bemutatott alkotások megvitatásával foglalkozó *screenDocs!*, illetve a dokumentumfilmek DVD-n történő megjelenítését menedzselő *DocuBox* segítségével az *In-Docs* a dokumentumfilm mint műfaj szélesebb körben való elismerését célozza meg, illetve a társadalmi problémák bemutatásában, valamint a lehetséges változások elérésében játszott fontos szerepére kíván rávilágítani. Az *In-Docs* a különböző képzési programok – mint a filmes workshopok és szakmai tréningek tartására létrejött *KickStart!* vagy a filmkészítők mentorálását célzó *DOClinic* – által a leendő dokumentumfilm-készítők kiképzését, illetve a már tapasztaltabb filmkészítők szakmai tudásának elmélyítését, fejlesztését is igyekszik biztosítani. A színvonalas és a közönség által is élvezhető dokumentumfilmek létrejöttéhez és forgalmazásához az imént felsorolt erőforrások és eszközök elengedhetetlenek bizonyulnak.

Ez elég változatos szolgáltatási palettát jelent a filmkészítők számára. Mi a helyzet azokkal, akik nem filmesek?

Az egyik legizgalmasabb programunk, a *Kickstart!* éppen nekik szól. Ez 2004-ben indult, az *In-Docs* és a jakartai *Indonéz Egyetem Politika- és Társadalomtudományi Karának (Fakultas Ilmu Sosial & Ilmu Politik Universitas Indonesia, FISIP-UI)*, valamint a *Jakartai Művészeti Intézet Film- és Televízió Karának (Fakultas Film dan Televisi Institut Kesenian Jakarta, IKJ)* együttműködésében. Kifejezetten olyan fiatalok számára találtuk ki, akik még nem készítettek dokumentumfilmet, és a program nélkül valószínűleg soha nem is lett volna erre lehetőségük. 2006 óta hangsúlyt fektetünk arra, hogy az ország azon régióiban szervezzük meg a programot, ahol érdeklődnek a dokumentumfilmek készítése iránt, ám nem hozzáférhetők olyan kedvező feltételek és lehetőségek, mint a fővárosban, Jakartában vagy más nagyvárosokban, például Jogjakartában. Ezzel szeretnénk lehetőséget kínálni a tehetséges fiataloknak a tanulásra, megmutatkozásra és önmaguk kipróbálására a dokumentumfilm-készítés területén.

A fiatal korosztályt megcélzó *KickStart!* program fő célja, hogy a dokumentumfilmes műfaj megismerésében, felhasználásában és kiaknázásában segítse az arra nyitott fiatalokat. Az intenzív képzés kiválasztott résztvevői alapos felkészítést kapnak: megélik, végigcsinálják a filmkészítés teljes folyamatát, beletanulnak annak minden fázisába az ötleteléstől a megelőző kutatómunkán, majd a konkrét filmezésen, képrögzítésen át egészen az utómunkálatokig, a nyersanyag összevágásáig. Tehát az elméleti alapok elsajátításával párhuzamosan a fiatalok a gyakorlatban azonnal alkalmazhatják megszerzett tudásukat, és elkészíthetik első saját dokumentumfilmjüket – mindezt elismert filmes szakemberek mentori támogatásával. A projekt során megszólítjuk, kiképezzük a fiatalokat, segítünk nekik saját ötleteik megvalósításában, megmutatjuk az utat, melyet bejárva képessé válnak nemcsak kulturális, társadalmi jelenségek, problémák felfedezésére, hanem azok bemutatására, filmalkotásokká fogalmazására is.

Miért éreztétek szükségesnek egy ilyen program elindítását?

Hiszünk a dokumentumfilm műfajában és abban, hogy változást generálhat mind az alkotók, mind a bemutatott jelenségek, a közösség szempontjából. Úgy tekintünk saját jártasságunkra, a filmesszakma fogásaira, illetve kapcsolatrendszerünkre, mint olyan értékekre, melyeket azáltal tudunk megsokszorozni, hogy megosztjuk tehetséges emberekkel, ezzel teremtve lehetőséget kiváló alkotások megszületésére. Növelni szeretnénk az indonéz készítésű dokumentumfilmek mennyiségét, és javítani a minőségüket, nemcsak azzal, hogy átadjuk az ehhez szükséges alapvető ismereteket, hanem azzal is, hogy segítjük a probléma meglátásához nélkülözhetetlen nyitottság kialakulását, és hangsúlyt fektetünk a téma iránti érzékenység létrejöttére. A dokumentumfilm ismeretterjesztő funkciója, az hogy az elkészült filmek eljussanak a „fogyasztókig”, a befogadóig, nagyon fontos számunkra.

Ez folyamatosan zajló képzés?

Nem, évente egyszer hirdetjük meg ezt a programot. 2004 óta összesen öt workshopot tarthattunk, öt különböző városban – a fővárosban, Jakartában, Yogyakartában (Közép-Jáva), Denpasarban (Bali), Makassarban (Dél-Sulawesi) és Surabayaában (Ke-

let-Jáva). Az öt év alatt összesen huszonnégy dokumentumfilm született a workshopok eredményeként.

Minden évben más helyszínen valósítjátok meg a programot?

Igen, eddig minden évben más-más helyszínt választottunk. Indonézia egy óriási szigetvilág, számtalan változatos kultúrával. Igyekszünk olyan szigeteket, városokat kiválasztani, ahol komolyabb érdeklődésre számíthatunk, de mint említettem, fontos szempont, hogy kevésbé gazdag lehetőségekkel bíró területekre jussunk el.

Kiválasztottátok a helyszínt. Hogyan kezdtek hozzá a program megvalósításához, és egyáltalán, hogyan képzeljük el a munkátokat?

Először láthatóvá kell válnunk, el kell juttassuk az üzenetet a célcsoport tagjaihoz: „Itt ez a lehetőség, tessék jelentkezni!” Egy sajtókonferenciával indítunk, amelyre az In-Docs és helyi partnere meghívják a nyomtatott és elektronikus sajtó munkatársait, a helyi művészeti, filmes társulások tagjait. Ezt követően filmes levelezési listákon hirdetjük a programot, illetve plakát- és szórólapkampányt szervezünk a fiatalok megszólítására az iskolákban és a fiatalok által látogatott helyeken. Törekszünk rá, hogy jelen legyünk a helyi médiában, a városi televízióban is reklámozzuk az eseményt, illetve ha alkalmunk nyílik rá, személyesen is megjelenünk a tv-ben és a rádióban, hogy részvételre ösztönözzük a fiatalokat. A felhívás közzététele után fogadjuk a jelentkezők pályázati anyagát, melyet a pályázók e-mailben küldhetnek el nekünk.

E-mailben? Ezek szerint ez nem jelent akadályt számítógép, internetellátottság szempontjából Indonéziában?

Nálunk, Indonéziában a fiatalok döntő többsége – főleg azokon a részeken, ahova eljutunk a projektünk kapcsán – használ internetet, van e-mail címe, rendszeresen jelen van közösségi oldalakon, stb. Viszont ez nem jelenti azt, hogy rendelkezne számítógéppel, sokkal inkább jellemző a közösségi internethasználat, az olcsó internetkávézók minden utcákon megtalálhatók, és legtöbbször zsúfolásig tele vannak. A számítógépet és az internetkapcsolatot nem birtokolják, csak használják a fiatalok, de ez elég is. Egy tál rizs áráért egy órát internetezhetünk akár szélessávú elérést biztosító helyeken. Tehát nem gondoljuk, hogy amiatt kizorulna valaki, hogy e-mailben kell jelentkezni. A folyamat során a későbbiekben egyébként is digitális eszközöket kell majd használniuk, így nulla tudással éppen hogy nem lehet belevágni. Az alapfokú számítógépes ismeret nem része a képzésünknek.

Kik pályázhatnak?

Főiskolai hallgatók, egyetemisták, illetve a 18–35 év közötti korosztályból bárki, aki érettségivel rendelkezik, és már végzett valamilyen kutatást az általa lefilmezni kívánt témában.



Hogyan történik a kiválasztás?

Két lépcsőben: a beérkezett pályamunkák közül kiválasztjuk az esélyes pályázókat, akiket ezt követően személyes interjúra is behívunk. Kétféle szerepre lehet jelentkezni: kutatónak és operatőrnek.

Azoknak, akik a rendezői (illetve kutatói) szerepet szeretnék megpályázni, elsősorban a filmjük leendő témájában való jártasságot, a kutatási problémához való közelet, lehetőleg minél bennfentesebb viszonyukat kell bizonyítaniuk. Elvárjuk, hogy minimális szinten tisztában legyenek a filmkészítés alapvető fogalmaival, de a fő hangsúly az általuk vezényelt kutatómunkán van. Az *In-Docs* általában kétfős kutatói csoportok felállítását szokta javasolni. A kutatók/leendő rendezők kiválasztása tehát az alábbi kritériumok szerint történik: a téma, a témában rejlő vizuális, képi megjelenítés lehetőségei, a bemutatandó problémában, témában való jártasság, elmélyültség, érintettség mértéke.

Az operatőri posztra jelentkezőknek készségi szinten kell ismerniük legalább a handycam használatát. 2009 óta a *Kickstart!* új szabályai értelmében szükségessé vált, hogy az operatőr haladó ismereteit bizonyítsa filmes kamera vagy digitális kézikamera kezelésében. A leendő operatőrök kiválasztásában a képszerkesztési és -világítási megoldások használata hangsúlyos szerepet kap.

Az előszűrést követően a személyes beszélgetések során választjuk ki a négy nyertes csapatot, azaz a négy rendezőt és a négy operatőrt. Fontos annak megemlézése, hogy mindkét posztra csak olyanok jelentkezhetnek, akik a workshop színhelyéül szolgáló településen vagy annak környékén élnek.

Hogyan zajlik maga a workshop?

A *KickStart!* program résztvevőit igyekszünk alaposan felkészíteni, megismertetni velük a dokumentumfilm-készítés folyamatát, annak összes fázisát: az alapötlet kidolgozásától a forgatást megelőző kutatási fázison át egészen az utómunkáig. Ugyanakkor biztosítjuk számukra a megfelelő technikai háttérrel (kamera, mikrofon, számítógép stb.) és feltételeket, elismert filmes szakemberek segítségével, illetve álljuk a képzés és filmezés, étkezés, szállás, utazás költségeit is.

A konkrét munkának négy fő fázisa van:

1. workshop,
2. kutatás,
3. forgatás és
4. utómunkák.

Workshop

Időtartam: 6 nap

Fejlesztő-, felkészítőműhely

A résztvevők számára biztosított anyagok és a képzési tematika tartalmazzák a dokumentumfilm elméletét, a műfaji megkötésekre vonatkozó elméleti alapok megismerését. Főbb témacsoportok: a legfontosabb kritériumok tisztázása, a kutatás elméleti és gyakorlati problémáinak megbeszélése, a film témája, tárgya, a téma rögzítésének, bemutatásának módszerei.

A workshopokat a szálláshelyünk előadótermében vagy valamely helyi civil szervezet irodájában tartjuk. Minden esetben bevonunk a szervezésbe helyi partnereket is, akik általában a helyi filmes közösség tagjai közül kerülnek ki.

Produkción műhely

Itt a forgatókönyvírással, a finanszírozás kérdéseivel, a vizuális megjelenítés szabályszerűségeivel, vágási alapismeretekkel foglalkozunk, illetve az optimális technikai megoldások megtalálásával. Ekkor készül el a forgatás pontos terve is, eszközigénnyel stb.

Kutatás

Időtartam: 7 nap

Annak érdekében, hogy pontosabban körvonalazódjon a film alapötlete és témája, a filmkészítők a megismert kutatási és dokumentumfilm-készítési szempontokat becsatornázzák munkájukba, ezek segítségével újragondolják eredeti elképzeléseiket, és újabb kutatásokat végeznek ezek ismeretében.

Forgatás

Időtartam: összesen 10 nap (3 nap terepszemle + 7 nap forgatás)

Négy forgatócsoport alakul a négy filmhez, melyek összetétele: egy vagy két rendező/kutató és egy operatőr. Minden esetben két mentor is segíti, támogatja a munkájukat. Háromnapos terepszemle, próbaforgatások előzik meg az interjúk, vágóképek rögzítését, dokumentumok archiválását.

Utómunkák

Időtartam: összesen 22 nap (10 nap szkriptelés [a film nyersanyag katalogizálása], 12 nap vágás)

A vágás szakemberek segítségével, az ő irányításukkal zajlik. Valójában a részt vevő fiatalok szerkesztői a filmeknek, az ő utasításaik alapján profi vágók rakják össze a nyersanyagokból a kész alkotásokat. Mind az operatőrök, mind a rendezők elsajátíthatják a vágási ismereteket is, ha szeretnék, de ez nem elvárás a programban.

Van-e bármilyen megkötés a filmek hosszát illetően?

Igen, a filmek minimum tizenöt és maximum harmincpercesek lehetnek.

Miután elkészültek a filmek, mi történik?

A célunk, hogy minél többen láthassák őket. Természetesen először a program helyszínén mutatjuk be a filmeket. A sajtóvetítést követően ismét promóciós tevékenységbe kezdünk az adott városban: a plakátok, szórólapok terjesztésén kívül esetenként kétperces reklámra is lehetőségünk nyílik a helyi tv-ben. Ekkor már nem a programot, hanem a filmek nyilvános vetítését népszerűsítjük. A *KickStart!* egy-egy nyilvános premierjén általában több mint 250 néző vett részt: iskolások, egyetemisták, filmesek, helyi művészek, értelmiség, a sajtó képviselői, helyi lakosok. Ezt szép eredménynek tartjuk, úgy tűnik, munkánkkal tényleg sikerül megszólítani az adott közösséget.

De nemcsak a helyszínen vetítjük a filmeket, a program lezárultával sem süllyesztjük a fiók mélyére őket, hanem járjuk velük az országot, a nagyobb városokban minden évben tartunk vetítéseket a legfrissebb *KickStart!* filmekből, illetve az előző évek legnépszerűbb alkotásaiból. Ezenkívül szerepeltetjük őket a *screenDocs!*-vetítéseken (a többi *In-Docs*-projekt során készült filmmel együtt), illetve igyekszünk más filmfesztiválokra is benevezni őket Indonéziában és külföldön.

Ugyanakkor a *DocuBox* programunk keretében készített DVD-s dokumentumfilm-válogatásokra is felkerülnek, így bárki számára elérhetővé válnak. Csak a 2006-os és 2007-es *KickStart!*-filmeket tartalmazó DVD-nkből több mint kétezer darabot küldtünk ki az érdeklődőknek Indonézia-szerte. (Anyagi lehetőségeink függvényében minden évben legalább ezer példány *DocuBox*-kiadású DVD-t készítünk.) Felkészültünk a filmek Indonézián kívüli terjesztésére is: a külföldi oktatási intézmények, civil szerveze-



tek, a dokumentumfilmek iránt érdeklődő magánszemélyek igényeinek eleget téve a filmeket angolul feliratozzuk.

A DocuBoxnak, azaz az *In-Docs* dokumentumfilmjeinek DVD-n való megjelentetésével és forgalmazásával foglalkozó programjának köszönhetően a filmekhez bárki hozzájuthat egész Indonéziában.

Hogyan képzeljük el a projekt pénzügyi hátterét?

Korábban a *KickStart!* teljes mértékben külső támogatásból tartotta fenn magát. Ez leginkább külföldi forrásokat jelentett, mint a *Ford Alapítvány*, illetve a holland *Hivos Intézet* (Humanista Intézet az Együttműködés Fejlesztéséért). Az *In-Docs* a program fenntarthatósága érdekében újabban igyekszik egyéb potenciális pénzügyi forrásokat felderíteni, például helyi önkormányzatoknál vagy civil szervezeteknél.

Milyen nehézségekkel találkozhatnak munka közben? Akadnak-e olyan tipikus szervezeti, hatósági, kulturális, személyes problémák, melyek hátráltatják a munkát?

A dokumentumfilm mint médium, műfaj egyelőre nem túl népszerű Indonéziában. Például egy játékfilmes workshopra mindig sokkal könnyebb résztvevőket toborozni, mint egy dokumentumfilmre. Ugyanakkor bizonyos régiókban nem könnyű közel

férközni a helyiekhez, rávenni őket, hogy működjenek együtt velünk, engedjék, hogy filmre vegyük őket, különösképp akkor, ha a rendező kényesebb témát feszeget, mint amilyen mondjuk a vallás vagy a lappangó etnikai feszültségek.

Milyen visszajelzéseket kaptok a közönségtől?

Indonéziai közönségünk jelentős része meglepődve tapasztalta, hogy a dokumentumfilm olyan izgalmas műfaj, amelyet érdemes nézni, amely nemcsak a természetről, egzotikus helyekről, furcsa állatokról szólhat, hanem olyan témákról is, melyek őt is közelebről érintik. Sokan felismerték, hogy ez a műfaj fontos forrása lehet Indonéziában az információszerzésnek, a tájékozódásnak különféle társadalmi, kulturális kérdésekről.

A közönség szemléletformálása, a dokumentumfilm műfajának népszerűsítése terén ezek szerint komoly sikereitek vannak. Volt-e arra példa, hogy valahol közvetlen hatást váltott ki egy elkészült alkotás a helyi közösségben, vagy valamely bemutatott probléma megoldásához hozzásegített?

Igen, nagy örömünkre többször is előfordult ilyen. Az egyik kedvencem, az *Uang Naik (Hozomány)* esetét emelném ki. Arról szól, hogy egy dél-sulawesi közösségben a „menyasszonypénz” szokása nagyon erősen jelen van, és rettentően megnehezíti a fiatalok életét. Presztízskérdést csinálnak abból, hogy kinek a lánya mennyiért „kelt el”, sőt a lányok maguk is tisztában vannak a pénzben kifejezhető értékükkel, amely alatt nem kelhetnek el, csak a családot érintő komoly társadalmi presztízsvesztés árán. A nagyon személyes, akár intimnek is mondható filmből megismerjük egy pár szakítását, a fiú küzdelmeit, hogy pénzt szerezhessen, és a szívszorogató kudarcot, amikor, bár nagyon szeretik egymást, szakítaniuk kell, mert a lány nem adhatja alább, a „komolytalan kérő” viszont képtelen összeszedni a szükséges összeget. Végül is mindenki veszít, és boldogtalan a történetek miatt – a családot is beleértve, hiszen ez a tradíció számukra is kényszerítőerő, mely alól nem vonhatják ki magukat.

Amikor levetítettük a filmet, bár nem terveztük előre, beszélgetés alakult ki, a résztvevők felhozták saját életük történeteit, láthatóan megérintette őket a film. A téma a vetítés után is napirenden maradt, érezhetően megbolydult a közösség attól, hogy valaki kimondta, megtapasztalhatóan bemutatta a lappangó problémát. Aztán helyi közösségi és vallási vezetők is bekapcsolódtak a párbeszédbe, és közösen próbáltak új válaszokat találni, megoldásokat keresni. Persze egy szokás nem változik meg egyik nappól a másikra, de a folyamat elindult, és ez egyértelműen a filmnek köszönhető.

Mi az a legnagyobb eredmény vagy legnagyobb siker, amelyre büszkék vagytok?

Mára jó néhány érdeklődőt sikerült közvetlenül bevonni, beavatni a filmkészítés rejtelmeibe, illetve az elmúlt öt évben egyre több és több ember érdeklődését tudtuk felkelteni a dokumentumfilmek iránt. Ezek az elért eredmények további lehetőségeket generáltak, például amikor 2005-ben az *In-Does*nak sikerült becsempésznie az indonéz dokumentumfilmeket a nemzeti tv-állomás műsorába. Együttműködésbe kezdünk a



Metro Tv-vel, és közösen elindítottunk egy (a *KickStart!* által ihletett és róla modellezett) országos dokumentumfilmes képzést és versenyt, az *Eagle Award(s) Documentary Competition*. Négyéves megállapodást írtunk alá, melyben a Metro Tv vállalja a program finanszírozását, az *In-Does* pedig a workshopokért és a produkciós munkálatokért felel. Fontos annak kiemelése, hogy néhány résztvevőnk, filmkészítőnk életére, szakmai karrierjére is pozitív hatással van ez a program: sokan közülük filmes, produkciós vállalatoknál helyezkedtek el, vagy filmkészítést tanítanak a helyi közösségekben.

Számodra személyesen mit jelent a részvétel ebben a programban?

Egyrészt örömmel tölt el ennek a sok tehetséges fiatalnak a látványa, aki általunk jut új lehetőségekhez, és adottságai kibontakoztatásához, ugyanakkor rengeteget tanulok általuk a saját országomról és az indonéz emberekről. A legtöbb film új ismereteket, pluszinformációkat nyújtott számomra a helyi kultúrákról, közösségekről és azok problémáiról, értékeiről, életéről. Sok új dolgot tudtam meg a dokumentumfilmek közvetítésével – számomra ezek a filmek ablakot jelentenek a világra.

A Magyarországon vetített filmek rövid ismertetése

Kepala Sekolahku Pemulung (Kukás az igazgatónk) – 17 perc

Jakarta, Indonézia fővárosa kapja a legnagyobb részét az ország költségvetésének, beleértve az oktatásra szánt állami támogatást is. Azért, hogy családja szükségleteinek eleget tegyen, Mahmud, a Madrasah Tsnawiyah iskola igazgatója egy másik munkát is végez: gyűjti, szelektálja és eladja a szemetet. Ez a fajta munka különböző véleményeket vált ki iskolai kollégái körében.

Little Jockey (A kis zsoké) – 20 perc

A Sumbawa szigetén élő emberek körében a hagyományos lóversenyzés ma is a legnépszerűbb sportnak számít. A zsokék mindig gyerekek, akiknek sorsa nagyban különbözik azokétól, akik a lovakat birtokolják. A kis zsokéknak vad lovakon kell lovagolniuk, nyereg és mindenféle védőfelszerelés, például cipő, sisak nélkül. Munkájukért minimális fizetséget kapnak. A film olykor megrendítő kockái a lóverseny világába kalauzolnak el minket, megmutatva a szerencsejáték kockázatát, a győzelem és a kudarc természetét.

Musisi Mencari Status (Egy zenész státusa) – 21 perc

Leo állandó tagja a híres Tani Maju zenekarnak, amely Malangból származik. A zenekar ünnepest státusa ellenére Leo szülei úgy gondolják, hogy nem szerencsés, ha valaki a zenélést választja szakmájának. A helyzet sokkal bonyolultabbá vált, amikor kiderült, hogy Leo barátnőjének szülei is ugyanígy gondolkodnak. Hogy szerelmi története ne érjen véget, Leo úgy döntött, hogy részmunkaidős állást vállal, tanít.

Uang Naik (A hozomány) – 28 perc

A házasságkötéshez bizony nem mindig elég, hogy szeretünk valakit, aki viszontszeret. Riónak, a makasari fiatalembernek nem sikerül feleségül vennie szerelmét, mert nem tud annyi pénzt összegyűjteni, amennyit kedvese családja elvár.

Az interjút Mester Attila és Urbán Szibilla készítette Sofia Setyorinivel

SZERZŐK

ALA-FOSSI, NIINA, tanár, fotográfus (Budapest, Helsinki)

ERDŐS ZOLTÁN, kulturális szervező, Baranya Megyei Kulturális és Idegenforgalmi Központ (Pécs)

FOGARASI ILONA, PhD-hallgató, Humboldt Egyetem Európai Etnológia Tanszék (Berlin)

LEHMANN MIKLÓS, filozófus, ELTE TÓK Társadalomtudományi Tanszék (Budapest)

MESTER ATTILA, kulturális antropológus, Profilantrop Egyesület (Budapest)

PUSZTAI BERTALAN, néprajzkutató, SZTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék (Szeged)

RÉDEI CSABA, PhD-hallgató, Corvinus Egyetem Szociológia Doktori Program (Budapest)

SCHLEICHER VERA, néprajzkutató, Laczkó Dezső Múzeum (Veszprém)

SZOJKA EMESE, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

TESFAY SÁBA, PhD-hallgató, ELTE Európai Etnológia Doktori Program (Budapest)

TOMSITS ABIGÉL, kulturális antropológus (Manila)

URBÁN SZIBILLA, kulturális antropológus, Profilantrop Egyesület (Budapest)

VILISICS FERENC, biológus, Szent István Egyetem ÁOTK Biológiai Intézet (Budapest)

Tabula 2010 13(1)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
KEMÉNY MÁRTON
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 1200 Ft. Példányonkénti ára: 600 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta
KRASZNAI KATA

Nyomdai munkálatok
Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473–2407 · Fax: 473–2411
E-mail: tabula@neprajz.hu · Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2010

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



Nemzeti
Erőforrás
Minisztérium

Támogatta

nka
Nemzeti Kulturális Alap