

Társadalmi erőszak, a halál és a gyász ritualizációja Kolumbiában

Kolumbiában az erőszak egy olyan szintet ért el, mikor már lehetetlen pontosan azonosítani a szereplőket, motivációkat és körülményeket. Az egyének számára ily módon az erőszak az egyetlen közös horizont és kitüntetett értelmezési keret, amellyel az eseményeket és a társadalmi élet szereplőit próbálják értelmezni. Ma a halottak eltemetése az ország számos vidékén olyan cselekedetet jelent, amely jövőendő áldozatként jelöli ki azt, aki a temetést végzi. Ebből az újabb veszélyforrásból tovább táplálkozik a terror, miközben delokalizált, csak részeiben létező és szét-szórt holttesteket hoz létre. Ezek a tettek ellehetetlenítik a gyász társadalmi folyamatait, és olyannyira töredékessé, bizonytalanná, végeláthatatlanná és személytelené teszik a tapasztalatát, mint amilyen az erőszak maga. A névtelenné tett holtak ugyanakkor a temetőben a névvel felruházott és helyhez kötött szentekben, akik maguk is emblematizált sorsú élőköltek, alapot találnak, amelyre halotti identitásuk épülhet, és fogódzót, amelybe az emlékezés kapaszkodhat. A tanulmány ennek a jelenségnek a kulturális kontextusát rajzolja meg.

Kolumbia vidékeinek és városainak hétköznapijait az erőszak kézzelfogható élménye határozza meg.¹ Ez olyan dolgokban mutatkozik meg, mint a közlekedés és helyváltoztatás lehetőségeinek beszűkülése, a kitelepítések és üldöztetések, de azokban a családi mendemondákban is, amelyek rendre az eltűnésekről és az erőszakos halálesetekről szólnak. Az egyre nehezebben megfogható okokból elkövetett fegyveres támadások elszaporodása és terjedése, a határ elmosódása a köztörvényes bűnözés és az ideológiai alapokon nyugvó felkelés között, a fegyveres erők felaprózódása folyton változó szövetséges csoportokra és a konfliktusmegoldást célzó mindenfajta intézményi eszközök az – állam gyengeségére visszavezethető – legitimitásvesztése fokozatosan oda vezetett, hogy a korábbi állandósult, azonban csupán részleges és bizonyos szekciókra korlátozódó, beazonosítható és megjelölhető szereplőkhöz köthető, partizán jellegű fegyveres erőszak társadalmi és politikai állapotának helyébe mára a terrornak egy olyan általános állapota lépett, amely minden szokásos területi, etikai és identitásbeli tájékozódási pontot összezavart, korai és erőszakos halállal fenyegetve a társadalom szinte minden tagját. Így az egyének számára az erőszak az egyetlen közös horizont és kitüntetett értelmezési keret, amellyel az eseményeket és a társadalmi élet szereplőit próbálják értelmezni.

A kolumbiai sokarcú erőszak egyedisége a terror sok más kortárs – például Algériában és Afganisztánban tapasztalható – megjelenési formájához képest immár több évtizede abban ragadható meg, hogy hiányoznak azok a diskurzusok, az erőszak azon terei és szereplői, amelyek a konfliktust transznacionális és globális keretbe ágyazzák. A különböző szereplők erőszakos tettei szinte semmilyen kapcsolatban nincsenek sem a szomszédos, sem a távolabbi nemzetekkel, sem más országhoz tartozó áldozatokkal.

Ezenfelül a terrort legitimáló ritka diskurzusok sem állítanak elő olyan transznacionális vallási vagy politikai hivatkozásokat, vagy lázadó identitáskonstrukciókat, mint az iszlám, a kommunista ideológia vagy az Amerika-ellenesség. Ebből adódóan sem a diskurzus, sem a gyakorlat nem teremt ellenségképeket – vagy akár szövetséges figurákat – sem a belső, sem a határon túli idegen képében, és nem írja bele a konfliktust egy, a lokalitáson felül álló politikai vagy vallási kontextusba. Ennek a kolumbiai erőszak állapotára jellemző globális dimenzióknak a hiánya a partikularizmus stigmáját hordozó kollektív magány érzését kelti, amely a kolumbiaikat kirekeszti a nemzetén túl létező világból.

Az országról mostanában megjelenő történelmi és szociológiai tanulmányok gyakran foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy miképpen alakul át az – áldozatokat megválogató és bizonyos szektorokra korlátozódó, beazonosítható szereplők legitimációját és követeléseit hordozó diskurzusokkal alátámasztott – erőszak általános terrorrá. Ennek az átalakulásnak egyik mechanizmusa a *deterritorializáció*, vagyis az a folyamat, amelyben az erőszak elkövetői megfoghatatlanná válnak, beazonosíthatatlan és lokalizálhatatlan mozgó hálózatokba rendeződnek, és amely a sebezhetőség reprezentációját minden természetes és társadalmi térre kiterjeszti, beleértve a családot és a szomszédságot is (Pécaut 1999). A terror ellentmondásos időképeket hoz létre, amelyben az erőszak egyszerre érzékelődik váratlan kitörésként és ismétlődő rutinként, és erős mobilitást hoz létre, menekülést a vidékről a városokba.

Az, hogy a hőhérokat lehetetlen térben elhelyezni és világos identitással felruházni, kizárja, hogy megnevezésüket, és azt, hogy erőszakos tetteik valamilyen kontextuális értelmet nyerjenek. A közbeszéd (Ortiz 1991) erre úgy reagál, hogy mint valamilyen személytelen félistent, az „Erőszakot” magát teszi felelőssé, ezzel ugyanugy megfosztva egyediségüktől a hőhérokat, mint az áldozatokat. Ezért lehetetlenné válik a konfliktusnak egy olyan elbeszélése, amely értelmet adhatna a halálnak: ehelyett kivégzésekről és öldöklésekről való folyamatos beszéddé válik, amely hamar beleilleszkedik az örök visszatérés körforgásának, a mitikus idő időtlenségének logikájába, a kezdet és vég nélküli megszokás keretébe. Mivel nem létezik olyan általánosan elfogadott hatóság, az állam vagy egy politikai párt, nem létezik mint általánosan elfogadott tekintély, amely az erőszakról szóló kollektív és egységes, publikus és legitim történelmi elbeszélést tudna produkálni, a terror nem állhat össze történelemmé: egyéni vagy csoportokhoz kötődő, kaleidoszkópra emlékeztető töredékes emlékezetek árterét öntözi.

Más kortárs munkák azzal foglalkoznak, hogy a gyilkosok milyen rituális eljárásoknak vetik alá a holttesteket (Uribe 1990). Ezek az eljárások bámulatos állandóságot mutatnak a 20. század elejétől a pártokat szembeállító polgárháborúk óta: mára minden jelen lévő, az erőszakban részt vevő csoportban kiterjedtek. Ezek az eljárások a holttestek egyediségének és emberi mivoltának halál utáni felszámolását látszanak színpadra állítani, mintha csak meg akarnák fosztani a halottakat a holttest státusától és formájától. A csonkítások, amputációk és a test részekre szagatása, a testrészek újrendezése, a test darabjainak szétszórása úgy értelmezhető bennük, mint az áldozat állati és természeti létbe taszítására irányuló manipulációk.

Ugyanakkor a terror más gyakorlatainak megjelenése és elterjedése lehetővé teszi a rombolás ritualizációjának egy másik olvasatát. Miközben a folyók, patakok, szakadé-

kok, barlangok és erdők az ötvenes évek óta nemritkán szolgálnak lerakódóhelyül a holttestek számára, ma a halottak eltemetése az ország számos vidékén olyan cselekedetet jelent, amely jövőendő áldozatként jelöli ki azt, aki a temetést végzi. Ebből az újabb veszélyforrásból tovább táplálkozik a terror, miközben delokalizált, csak részben létező és szétszórta holttesteket hoz létre. Ellehetetleníti a helyi, közösségi és egyéni identitás ritualizált kijelölését: a temetést és a sírt, a gyász munka hagyományos eszközeit, amelyek arra szolgálnak, hogy a csoportok genealógiai emlékezetét a térbe ágyazzák.

Ezek a tettek ellehetetlenítik a gyász társadalmi folyamatait, és olyannyira töredékessé, bizonytalanná, végeláthatatlanná és személytelenné teszik a tapasztalatát, mint amilyen az erőszak maga. Az erőszak történelmi és politikai feltételei, a gyilkos aktusok ritualizációja és a konfliktus e mögött meghúzódó társadalmi reprezentációi számos elemzést ihlettek, amelyek egyre nagyobb figyelmet szentelnek a helyi és regionális kontextusoknak, valamint azoknak a tapasztalatoknak és társadalmi változásoknak, amelyek e kontextusokból erednek (lásd Ortiz 1991; Pécaut 2000; Uribe 1990). Néhány közelmúltban született munka (Pelaez 1994; Villa 1993; Losonczy 1998) pedig a kolumbiai városi temetőben körülbelül negyven éve intenzív és folyamatos rituális aktivitást veszi szemügyre, bizonyos szentséggel felruházott halálesetek körül. Ezeknek a munkáknak a párhuzamos olvasatából kibontakozni látszik egy kérdésfeltevés, amely ezeket a spontán rituális cselekedeteket a terror és a gyász tapasztalatának ritualizációjaként értelmezi, és az erőszak kollektív emlékezetének egy új, informális megnyilvánulását látja benne.

A haláltól a szentségig: a néven nevezett csoda

Ezeket a rítusokat – főként hétfőnként, mert a hétfőt a népi katolicizmus a lelkek napjának tartja, és november 2-án, halottak napján – rendszeresen végzik világi személyek, minden intézményes kereten kívül, és anélkül hogy a rítus vezetésére, tanítására, vagy végrehajtására bármilyen specializálódott szerep alakult volna ki. A kultikus gyakorlat arra irányul, hogy egy bizonyos kategóriába tartozó névtelen vagy éppen híres holtakat – akik nemrégiben távoztak el, és nem tartoznak a család kötelékébe – segítő szentekké alakítsanak (Losonczy 1998). Ez a kultusz a városi temetők elsöprő többségére kiterjedt, és olyan méreteket öltött, hogy a tv-híradó manapság hírt ad róla november 2-i adásában. A halottak, akik eljutnak a szentség állapotába, több kategóriába tartoznak. A temető fala mentén, a környező árkádok üres fülkéiben és a tömegsírokon elhelyezett adományok, könyörgések, imák és hálaadások a „rossz halállal haltak” nehezen behatárolható tömegéhez szólnak, olyan holttestekhez, akiket soha nem azonosítottak be, akiket senki sem keresett vagy vállalt magára, túlélők nélküli holtakhoz, akiknek számát megállás nélkül növeli, és akiknek jelenlétét erősíti a sokarcú és állandó erőszak. E holtak, az „Anima Sola” közös név alatt, úgy jelennek meg, mint „magányos lelkek”, akik a hivatalos kereszténység által a „purgatórium lelkeiként” számon tartott névtelen társadalomhoz tartoznak. Minden egyéni identitás feloldódásának és eltűnésének tiszta kifejeződései ők, test és név nélküli alakok, nincs élet-történetük, amely bármilyen egységességgel ruházhatná fel őket.

A felejtés és elhagyatás e megtestesítőjéről, akiről a hagyományos népi katolicizmus feltételezi, hogy hajlamos az élőkkel közösséget vállalni, mivel „penitenciája megkönnyítéséhez” adományokra és imákra van szüksége, úgy tartják, csodára képes azokért, akik tisztelettel fordulnak hozzá, és segítséget kérnek tőle. Erre a spanyol gyarmatosítás óta élő hitkeretre támaszkodva bontakozhatott ki úgy negyven évvel ezelőtt a Bogotai központi temető által behatárolt kultikus térben az elfelejtett holtak kollektív anonimitásából „egy személyesített csodatevő lélek”, a csodálatos Salomé története is. Egy névtelen síron időről időre megjelenő virágok, gyertyák és írott hálaadások, valamint egy férfi tanúságtétele, amely egy bizonyos halott lelkének csodatevő képességét támasztja alá, egyre több könyörgőt vonzanak a sírhoz. Néhány évvel később felbukkan egy nő, aki azt állítja, hogy a „Csodatevőként” ismert halott lánya, és hogy anyját Salomének hívták. Elkezdí árúsítani a halott fotóját, azután „imájának” szövegét. Ilyen módon most már névvel és egy meghatározott ikonográfiával felruházva, a neki szóló rituális szövegekkel és néhány életrajzi elemmel megtámogatva formálódik lassan egy kezdetleges hagiográfia, és egy névtelen halott névtelen lelke máris megnevezett szentté változott.

Ez a névtelen és szegény figura, akihez a női és anyai élet minden emblematikus megpróbáltatását kötik, és akinek fájdalmas halált tulajdonítanak, hidat teremt a megszentelt halottak egy másik kategóriájához. Ez a társadalmilag névtelen gyermekek és serdülők kategóriája, akik hirtelen, véletlen és erőszakos halállal haltak, de saját sírral rendelkeznek, vagy legalább egy fülkével a többemeletes árkádsorban. Így a bucamarangai temetőben Niña Maria (a kis Maria), a Pereirában Niño Salem (a kis Salem), Barrancabermejában Niña Milagrosa (Kis Csodatevő) és Bogotában a Dos Hermanas (a két nővér) a leglátogatottabb holtak. A testet befogadó sír és a megnevezés egyediséggel ruhazza fel identitásukat, és alapul szolgál a halálukról szóló történetekhez. A haláluk az, és nem az életük, az, ami láthatóvá teszi őket, és biztosítja rituális hatékonyságukat, amellyel óvni képesek a szerencsétlenségtől, és amely indokolja, hogy kultikus imádat tárgyává váljanak. Ehhez a halálban megőrzött testi mivoltuk is hozzájárul. Tudniillik szokás, hogy öt év elteltével kiássák, és urnákban helyezik el azoknak a testi maradványait, akik nem engedhetik meg maguknak, hogy sírt vásároljanak. Gyakran híre jár, hogy bizonyos, az exhumálás által láthatóvá tett holttestek érintetlenek maradtak. Úgy tűnik, mintha ezek az ártatlanság jegyét hordozó gyermeki alakok, akik paradox módon nem állták ki az emberi létezés végső próbáját, ahogy testük változatlan és romlatlan állapota is bizonyítja, képesek lennének életet oltani a halálba. Úgy tudják róluk, hogy életet tudnak fakasztani és védeni, a leghatásosabb védekezést nyújtják a meddőség és a gyermekbetegségek ellen.

Ahogy telik-múlik az idő, úgy sokasodnak a kultusznak örvendő segítő figurák. és a sokasodásban új típusú népi szentek keletkeznek; ők az erőszakos halálban osztoznak Salomé kulcsfigurájával, miközben közösségi létük, társadalmi érzékenységük és a nemzeti tér konfliktusaiban betöltött szerepük biztosítja, hogy az igazságtalanságot visszabillentő, újraelosztó személyként jelenjenek meg. Jaime Pardo Leal, egy baloldali mozgalom vezetője, aki 1987-ben lett a félkatonai csoportok áldozata, Luis Carlos Galán, a köztársasági elnöki cím fiatal várományosa, akit 1989-ben gyilkoltak meg drokkereskedők, Carlos Pizarro, egy magas rangú katonákat felsorakoztató dinasztia leszármazottja, baloldali gerillavezér, akit katonai jellegű csapatok öltek meg, miután

az állam amnesztiát adott neki, mind a temető tekintélyes, „nacionalizált” szektorában nyugszanak, és fokozatosan váltak szentekké, hasonló rituális gyakorlatok által, amelyek fontos részei azok a tanúságtételek, legendák, amelyek a könyörgők kéréseinek *post mortem* meghallgatásáról számolnak be. Az ilyenfajta népi szentek egyre-másra bukkannak fel az ország városi temetőiben. Ez a hímnemű panteon – amelyben éppúgy megtaláljuk a katonák által megölt gerillákat, mint azokat a félkatonai csoportokhoz tartozó harcosokat, akikkel a gerillák végeztek, vagy a szegényekkel szemben nagylelkű banditákat – néhány év óta egy volt kultuszminiszter-asszonyt is magáénak mondhat, aki vidéke zenéjének és népművészetének fontos mecénása volt. Consuelo Araujonoguera képviselőasszony kemény, de társadalmi érzékenységgel megáldott politikus volt, akit 2000-ben egy gerillacsoport előbb fogságba ejtett, majd meggyilkolt. Sírja Valledupar városában hamarosan zarándokhellyé vált: gyertyák és zenei adományok, kedvenc virágai és parfümjei nyomatékosítják a könyörgéseket a betegek gyógyulásáért, a közeli hozzátartozók börtönből való szabadulásáért, a vizsgák sikeréért, egy állás vagy egy lakás megszerzéséért.

Mi a közös ezekben a szentekben, akiknek az élete oly kevésbé hasonlít egymásra, akik szemben álló táborokban és ellentétes célok érdekében harcoltak, akik közül egyesek az erőszak elkövetői, mások áldozatai voltak, egyesek egyszerre mindkettő? Mindannyiuk életét értelmezhetjük úgy, hogy egy intézményrendszer súlyát, korlátait és meghurcolását szenvedték el, és az általuk elszenvedett gyilkos erőszak ennek az intézményrendszernek a terméke. Mindnyájukat láthatjuk úgy, mint akik megpróbálták ellenszegülni ennek a rendnek, vagy megdönteni azt, akár pénzügyi, akár intézményi módszerekkel, a fegyverek szavával vagy – mint Salomé esetében – a család intézményének megtagadásával, amelyhez az út a prostitúción keresztül vezetett – mindnyájan szenvedéssel fizettek azért, hogy kívül kerültek az uralkodó normán. Úgy tűnik, ez a városok társadalmi olvasztótégelyéből felszínre bukkanó kultikus alak egy politikai rezsim nem megalkuvó áldozata, aki életében hiába győzetett le, halálában megdicsőül azáltal, hogy az élők segítségére siet, egyesíti magában a keresztény mártír és a világi hős logikáját. Ebben a fúzióban a nemzeti – és regionális – történet népi kisajátítása – az, ahogy a hős beépül a nemzet emlékezetrendszerébe, miközben részben felforgatja azt – egy újraértelmezett vallásos keresztény mintát követ.

E szentek valóságos és potenciális rituális hatékonyságának kulcsa az erőszakos halál és az elkövetett erőszak e kultuszokból kivehető reprezentációjában keresendő. Egy elmosódó hiedelem szerint, amelynek elfelejtett gyökerei a gyarmati kor kreol és mesztic hagyományaiig nyúlnak vissza, a hirtelen vagy erőszakos halállal haltaknak nem marad elég idejük a bűnbánatra, amely pedig szükséges ahhoz, hogy az életükben általuk okozott vagy elszenvedett konfliktusok a közeli halál tudtával békés nyugvópontra érjenek.

A „saját halálnak” ez a gyász munkája, az „öngyász” (Losonczy 1990) – amelyről úgy tartják, hogy a „jó halál” sajátja – a feltétele a halál utáni sors pozitív beteljesítésének, azaz a földi világtól való könnyű elszakadásnak és a gyors megérkezésnek a halottak világába. E nélkül azok, akik hirtelen vagy erőszakos halállal haltak, egy köztes szférában rekednek a földi világ és a halottak birodalma között, nem tudnak elszakadni az előbbtől, mivel rászorulnak az élők imáira és arra, hogy elég jótéteményt halmozzanak fel ahhoz, hogy bejuthassanak az elhunytak birodalmába. Rituális haté-

konyságuk motorja ez a két világ közti lét, ez a kettős kötöttség, amely kiszolgáltatottá teszi őket az embereknek. Az életben elkövetett erőszak így csak akkor válik jótétemények forrásává a halál után, ha az erőszak elkövetője saját halála után maga is megtapasztalja, hogy az erőszak mennyire sebezhetővé teszi a holtakat is. Így a közönséges társadalmi szabályok áthágásának népi értelmezése szerint az erőszak identitástöbbletet jelent, a potencia jele, amely várhatóan túléli a földi létet. Ez az élet és a halál közötti határt átlépő, tette kész erő betölti az erőszakos halállal együtt járó limináris állapotot, és e holtak függése az élők rituális tevékenységétől, ezen erőt mozgositva teszi őket különösen hatékony védő-segítő alakokká.

A gyilkos erőszak által támasztott rettegés részben pontosan a gyilkosok azonosíthatatlanságából és mobilitásából táplálkozik, amely a féltőknek úgy jelenik meg, mint egy örökös jelenlét: megfoghatatlanok, váratlanul csapnak le, mindig büntetlenül: „életükben mindenhol és sehol sem voltak – mondják róluk a könnyörgők. Erőszakos haláluk és temetésük véget vet” a bolyongásuknak, és rituálisan röghöz köti őket a temetőben. Gyilkos erejük így csodatévő erővé válik, amelyből az élők a könnyörgések és az adományok révén részesülnek, ezzel csikarva ki tőlük a jótéteményeket.

A segítségért folyamodás és a csoda egy folyamatos rituális csere két egymást kiegészítő pólusát képviseli az élők és bizonyos, emblematikussá vált holtak között; ez a csere az alap, amelyre a megemlékezés kulturális munkája épül. Ez utóbbi veszi át a helyét a holtakra való családi és közösségi emlékezésnek, amelyet szüntelenül fenyeget a holttestek feldarabolása és a testrészek véletlenszerű és lealacsonyító szétszórása (Pabon é. n.) – csakúgy, mint a megmenekültek és a túlélők áramlása a városok felé. A darabokra szaggatott, saját terükből kivetett, névtelenné tett holtak ezekben a temetőkben a névvel felruházott és helyhez kötött szentekben, akik maguk is emblematizált sorsú élőkben lettek, alapot találnak, amelyre halotti identitásuk épülhet, és fogódzót, amelybe az emlékezés kapaszkodhat. A szentté válás, ami ennek a – könnyörgés és csoda közötti – körforgásnak az eredménye, azáltal hogy jótéteményekkel telítődött posztumusz élettörténettel ruházza fel a szenteket, megmenti az erőszakos halállal halt névtelen holtak határtalan közösségét a nyomasztó feledéstől, és átsegíti őket egy ritualizált halál utáni életbe.

A temető, a halottak területhez kötésének rituális helye az, amely a temetésben újra egyediséggel ruházza fel a rossz halállal haltak névtelen és szétszórt tömegét, és rítusokkal domesztikálja a gyilkosoktól eredő erőszakot, jótettek forrásaivá változtatva azt. Ennek a területnek a legitimitása és vallásos légköre teszi lehetővé a távol lévő holttestek adományokkal való helyettesítését, és a jelen lévő, ám névtelen holttestek névvel való felruházását, akárcsak a nemzet életének részét képező, jól ismert személyek biográfiájának posztumusz újrendezését vagy meghosszabbítását.

Úgy látszik tehát, mintha a szentté avatott segítő alakoknak ez a folyamatos teremtése túlmutatna az erőszakon, mintha egy félig egyéni, félig kollektív próbálkozás lenne arra, hogy a terror társadalmi következményeit jóvátegye azáltal, hogy területiséggel és területhez kötött identitással ruházza fel a holtakat, rituális cserekapcsolatot hozva létre bizonyos emblematikus holtakkal. Ez a rituális munka egy paradox, alulról jövő nemzeti ellenemlékezet-rendszer kialakulásához vezet. Ennek a paradoxonnak az a lényege, hogy a holtakat kiragadja az időből és az időbeliségből. Ha a rituális eljárásoknak köszönhetően ki tudják vonni magukat a felejtés és a kimondatlanság átka alól,

ezzel minden közös és rendezett kollektív időbeliség, amely beleágyazhatná őket a történelembe, elveszik számukra. Ez az újraemlékezési rendszer időtlenné és történetlenné teszi mind az elkövetett, mind az elszünetelt erőszakot, azzal hogy a jótekingony erő, az ajándék és a védelem posztumusz forrásaként ritualizálja azt. A rituális munka, amely bizonyos halálokat emblematikussá és szentté avat, megteremti az újraemlékezés lehetőségét azáltal, hogy eltávolít a közvetlenül megélt tapasztalattól. Azonban ez az eltávolítás, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy az erőszak rituális hatékonyság forrásává és a családon felül álló emlékezet tartópillérévé váljon, ugyanakkor lehetetlenné teszi a gyász ritualizált megélését fájdalomként és a közeli hozzátartozók elvesztése feletti bánatként.

Erőszaktól sújtott erőszaktevők: a *sicarios*, avagy oda-vissza a halál útján

Medellin városa nagyjából huszonöt éve különleges helyet tölt be a kolumbiai erőszak topográfiájában. A kilencvenes években a gyilkosságok évi átlaga itt kiemelkedően magas, 381/100 000 volt, míg a nemzeti átlag ugyenekkor 77. Az erőszakos halálesetek számának brutális emelkedése egy „Medellini Kartellnek” nevezett kábítószer-kereskedelmi hálózat gazdasági és politikai megerősödésére vezethető vissza, amelynek hatására a peremkerületekben és a nyomortelepeken élő fiatalok bandái a drogkereskedőket kiszolgáló, fegyveres szolgáltatásokat nyújtó csapatokká alakultak. Ettől kezdve folyamatosan területi vendettaháborúk állították egymással szembe a fiatalok bandáit, aminek hatására megjelentek a milicista csapatok. Ezek a gerillasejtek és a kerületi bandák között átmenetet képző formációk, nekiláttak „a társadalmi tisztogatásnak” – a gyilkosság által. Ezekben az években kezdtek kialakulni a kerületi önvédelmi csoportok és a vidéki félkatonai csapatok is (Jaramillo et al. 1998). A sokféle és mindenütt jelen lévő városi fegyveres csoportok tevékenysége, amelytől sokszor lehetetlen volt megkülönböztetni a közönséges bűnözést, a „*sicariato*” intézményének terjedésével járt: a fiatal bérgyilkosok (*sicarios*) megszorodásával, akiket minden szemben álló erő használt és toborzott, és akiket a legtöbbször az a sors várt, hogy a gyakori szerződészegés nyomán őket is rövid úton kivégezzék.

A gyilkos erőszak gyakorlata és az attól való félelem nyomja rá a bélyegét Medellin sok negyedének utcáira és tereire, megszabja az egész városi lakosság lehetséges útvonalait, és nagyban befolyásolja képzeletvilágát, valamint a köztéren lehetséges viselkedési formáit.

A Medellinben tapasztalható erőszak nemcsak abban kirívó, hogy mindent behálóz, de az áldozatok profiljában is sajátos. Ezek többségében szegénynegyedekben vagy peremkerületekben élő fiatal fiúk közül kerülnek ki – ők a *sicariók* (többes számban: *sicarios*) –; a legtöbbször egyszerre gyilkosok és áldozatok, drogfogyasztók és -terjesztők, mindig ők a családfenntartók, általában az anya központi figurája köré szerveződő családokban.

A segítő szentek rituális teremtése a város temetőiben több központi hely köré szerveződött. A Medellin szélén található Jardines de Montesacro temető a halottak

területi elrendezésének új mintáját mutatja; ez a minta az Egyesült Államokból származik, és vagy tizenöt éve hódít a kolumbiai városokban. Nyitott, zöld, ligetes terek jellemzik, ahol a sírokat a pusztára helyezett diszkrét sírtáblák jelzik. E temetők, amelyeket „a béke kertjeinek” neveznek, a halál természetivé tételét jelenítik meg: a halál ebben a reprezentációban az identitás békés feloldódásának tűnik a megszelídített növényi környezet szeretetre méltó névtelenségében. A család és a hatóságok akarata mutatkozik meg abban, hogy Pablo Escobart, a Medellín-kartell félelmetes főnökét is e helyre temették. Escobart a rendőrség ölte meg, miután megszökött a börtönből 1993-ban. Temetésének módja – a városközponttól távoli sírhely és a természettel egybeolvadó névtelenség – mintha azt a törekvést fejezné ki, hogy megakadályozza a halott halál utáni szentté avatását. Ennek ellenére a sírt ma sok ezer, különböző korcsoporthoz tartozó könnyörgő zárandokhelyként látogatja. Pablo Escobar egyszerű családból származott; félelmetes vadsága, gazdagsága, találmányossága, szertelen és harcias nagyvonalúsága már életében népszerű történetek hőségévé tette, sokak atyai jótevőjükként tisztelték, kalandjaitól és politikai ambícióitól volt hangos a nemzeti és nemzetközi sajtó. Személyében jeleníti meg a gyilkos erő azon képességét, hogy a halálban védő és jótevő erővé alakuljon át. Őt – aki egyszerre gyilkos és meggyilkolt, aki végül kihívta maga ellen a halálos erőszakot – a temetés rituális módon lecövekelte, erejét ezzel hozzáférhetővé, és őt magát kiszolgáltatottá tette a könnyörgőknek. A hívők – mindig ünneplőbe öltözve – imákat, könnyörgőleveleket, gyertyákat, virágokat, pálinkát és szivarokat helyeznek el a síron, amelyet rendszeresen takarítanak. Felvételről a kedvenc számai mennek, köszönőlevelek és hálaadó táblák, miniatűr házak, autók és telefonok tanúskodnak számtalan véghezvitt jótéteményéről. A legkitartóbb látogatók között találunk számos *sicariót*, akik egy tervezett „akció” (azaz gyilkosság) előtt imádkozni jönnek Pablo Escobar „védőszenhez”, arra kérve, hogy vigyázzon a családjukra, ha el találnának pusztulni. Az a mód, ahogy az életében egyszerre erőszakos és jótevő alak halálában ritualizálódik, tipikus példája annak, ahogy a kolumbiai városi temetők többségében a halottakkal bánnak; ez az eljárás fedezhető fel a legtöbb rituális és szentteremtő gyakorlat mögött.

Más a helyzet San Pedro gyönyörű központi temetőjében, amely mauzóleumaival és csupa márvány-, bronz- és faragott kő kápolnáival hagyományosan a gazdag családok és környékbeli politikusok sírhelyének ad otthont, miközben a szélén körbefutó árkádsor fülkéiben szerény koporsókat és kolumbáriumokat rejt. Három éve a temető egy egyedülálló, a Kulturális Minisztérium által irányított muzeológiai projekt színtere. A minisztérium a temetőt védett építészeti emlékként sorolta be (*bien de interes cultural de caracter nacional*). Havonta egyszer, teliholdkor *lunadasnak* nevezett alkalmakat – vezetett sétákat – szerveznek benne, amelyeket helyi művészek interpretációjában költészeti, zenei és színházi előadások tesznek színesebbé. A temetőnek ez a szimbolikus újrahaznosítása azonban nem vetett véget a temetéseknek és a családok látogatásainak a félreeső árkádsoroknál. Ám úgy tűnik, az hogy a nemzeti kulturális rend ilyen módon kisajátította a temetőt, az élők és halottak viszonyának egyfajta világi, esztétizáló változatát víve színre, aláásta a hely rituális hatékonyságát. Ehhez hozzájárult az is, hogy a katolikus egyház elszántan üldözi a népszerű kultuszokat, amelyeket a sírok „megszentségtelenítésével” vádol. A hívek ezért inkább az olyan külvárosi temetőket keresik fel, mint a hullaház melletti Candelaria vagy az Universal.

E helyeken a halál ritualizációjának eredeti módja alakult ki: a rítusok főszereplői itt a halottak egy másik emblematizált csoportjából kerülnek ki: ezek az életükben erőszakos cselekedetekben részt vevő, erőszakos halállal halt fiatal családtagok és hozzátartozók.

A Candelariát több sokemeletes árkád alkotja, ezek ajtóval ellátott zárt fülkéket rejtenek, körülöttük szerény, egyszerű földhányásból álló sírok. Az Universalnak nincsenek árkádos épületei, itt a sírok összevissza sorjáznak, közöttük fut egy ösvény és egy gazzal benőtt terület, ami a tömegsír helyét jelzi.

Ezt a két temetőt, mint sok hasonlót, köztük például a bellói temetőt, Medellin félreeső szegénynegyedének temetőjét, nagyjából tíz éve megszállva tartják a város északi részén magasodó óriási lakónegyedekből és nyomortelepekről kiözönlő 15 és 24 év közötti fiatalok: szemben álló fegyveres bandák tagjai – bérgyilkosok és hozzátartozóik, barátok és szeretők. Ezeknek már a temetésén is megjelenik néhány olyan ritualizált nyelvi formula, amely újra feltűnik a halál utáni rítusokban. A holttesteket vagy ismerősök találják meg az utcán, vagy a rendőrség. Megmosdatják és felöltöztetik őket, és otthon vagy a hullaházban a kilenc éjszaka áhítatosságával, imákkal, énekekkel virrasztanak felettük. Érkezésüket a temetőbe úgy rendezik meg, mint egy színházi előadást. A koporsót egy hatalmas, virágoktól roskadozó, bérelt fehér limuzin szállítja; előtte és körülötte a barátok a búgó motorokon vagy a nyitott ajtókkal közlekedő taxikban közszelemlére teszik a pisztolyaikat és revolvereiket; az autóból fülsüketítő zene hallatszik ki: *rancherast* játszanak, népszerű mexikói dallamokat, amelyek a drogkereskedő bandavezérek ízlését idézik, ilyenek az *Amor eterno* Rocio Durcaltól, Ismail Ribeira salsái és halálról szóló dalai, hard rock és *vallentano* dalok (népszerű tánczene Kolumbia karibi vidékéről), dalok az elválásról, elhagyatásról és a veszélyről, ugyanaz a zene, mint amelyik mindennapi életüket is kíséri. A temető kapujában a bérelt buszokból számszámra tódulnak ki a gyászolók, azok, akik egy környéken laktak az áldozattal. A barátok vállukra veszik a koporsót, és a fülkéhez viszik, majd leteszik elébe. Az anya, a (gyakran terhes) barátnő és a nővérek ekkor rávetik magukat a koporsóra, simogatják, imádkoznak, és elmondják a halottnak, mennyire szerették, és mennyire fáj nekik az elválás. A barátok bosszúért kiáltanak, majd a halott tiszteletére a levegőbe lőnek. Ezután egyenként a koporsó fölé hajolnak, kogatnak a tetején, vagy simogatják, csendesen beszélnek hozzá, és olykor rumot vagy whiskyt locsolnak rá. Mások az elhunynak szóló levelet vagy neki szánt virágot tesznek a sírra. A ceremónia – melyhez nincs szükség papra, sem bármilyen beszédre, amely mederbe terelhetné az egyéni gyász gesztusait és szavait – azzal ér véget, hogy a koporsót egy fülkébe helyezik, és táblával jelölik meg, amelyen gyakran nem áll több, mint a kereszt- és családnév, amit az elhalálozás napja követ.

A gyászolók – anyák, nővérek, szeretők, és közös néven „*parceros*” (azaz bűnrészes barátok) – későbbi rituális munkája is az emléktábla körül zajlik. Ahogy kijárnak a sírhoz (az első hónapban különösen gyakran), úgy válik egyre színesebbé, személyesebbé a tábla, lassan elborítják a tárgyak: a halott kék, sárga és vörös nemzeti szalaggal átkötött fotói szerelmes üzenetekkel, gyertyák, papírból hajtogatott csillagok, a sabanetai Szűz és a Kiszjézus képei, sportklubok jelvényei, valódi és művirágokból hozzáértéssel összeállított virágkompozíciók, levelek, amelyekben a hozzátartozók és barátok segítséget és védelmet kérnek, a halott aláírásának másolatai és a barátok monogram-

jai. Ahogy telik-múlik az idő, úgy lesz az emléktáblából egyfajta oltár, amely egyrészt a halott egyediséget fejez ki, másrészt materiális alapot nyújt a hozzátartozók könyörgeéseinek, amelyek – ha meghallgatásra találnak – hozzáadódnak majd a halott temetés után is tovább íródó és szóban terjedő posztumusz élettörténetéhez.

Azonban e rituális munka nem teljesezhet be, valódi természete és tétje nem mutatkozhat meg a látogatók szavai és gesztusai nélkül, akik számára a rendszeres temetői látogatások az élet fontos részei. Amíg az anyák, a szeretők és a nővérek hangtalanul imádkoznak, csendben takarítják és virágozzák fel a táblát, a barátok, a fivérek és az unokaöcsök gyakran órákat töltenek a sír körül, hangosan beszélnek a halotthoz, énekelnek neki, szölongatják, hívják, mesélnek neki, és valóságos párbeszédet folytatnak vele. Sokuk számára az emléktábla fed fel először egy régi barát családi és keresztnévét. A külvárosi fiatalok ugyanis nem használják a családneveket, egymást legtöbbször csak becenévről ismerik. Ezek a nevek – mint a Negro, Gato (macska), Bombillo (villanykörte), Pepino (uborka) – megjelennek az árkádok falára írt üzeneteken is, de a sír körül gyülekező barátok leginkább a családi nevet ismételtetik, és felidézik a rokoni viszonyt, amely a halotthoz fűzte őket, mint fivér, unokatestvér, unokaöcs, bandatag vagy barát. Ugyanígy, fáradhatatlanul mesélik egymásnak újra és újra a halál és a holttest felfedezésének körülményeit, a virrasztást és a temetést, miközben testi érzetekkel (hidegérzet, bénulás, remegés, izzadás, elnémulás) írják le érzelmi állapotukat. Az emléktábla előtt elmondott szavak, a csoport e körbe érő beszédfolyama hozzájárul ahhoz, hogy a halálban a halott egyéni identitásra leljen, amely az egész életen át tartó névtelenség állapotának helyébe lép, és felváltja az addigi bizonytalan identitást, mintha csak a halál és a temetés szimbolikusan leválasztották volna az elhunyat a fiatalok mozgásban lévő tömegéről, azzal hogy hovatartozással és egyéni névvel ajándékozták meg. Az a tény, hogy a táblán nem olvasható a születés, csak a halál időpontja, azt sugallja, hogy az utóbbi momentum fontosabb összetevője identitásának, mint a születési dátum.

A barátok sírja az egyik olyan hely, ahol váratlan éjszakai találkozásokról esik szó olyan képzeletbeli lényekkel, mint a halottak szelleme, holttestek, boszorkányok és különböző jelenések. Ez utóbbiak egy része, mint a fekete ló vagy a fej nélküli pap (Riano 2001), a gyarmati idők vidéki történeteit idézi. Más alakokról nyíltan úgy beszélnek, mint az ördög megjelenési formáiról. Megjelenésük módja olykor az amerikai horrorfilmek képeire emlékeztet, amelyek a nyomasztó kábítószeres víziókon átszűrve rémlenek fel. Ezek a jelenések újratereztik az éjszakai rettegés városi geográfiáját, amit a leszámolások nagyon is valóságos helyei ellenpontosznak, és a jelent uraló valóságos erőszakot a városi lakosság képzeletét mai napig benépesítő, gyarmati eredetű természetfölötti mintába beleírva egy olyan kommunikációs csatornát hoznak létre, amely a félelmet és a rossz közérzetet elmesélhető és megosztható kulturális formává alakítja (Riano 2001).

Az ezekről a találkozásokról szóló történetek, amelyeket nevetés és borzadás közepette mesélnek, homályos büntudatról árulkodnak, amely abban az elhessegethetetlen érzésben kristályosodik ki, hogy „azért jelent meg nekem, mert rossz vagyok, nagyképű”. Ugyanakkor úgy tűnik, az ördög egy megjelenési formájával elhamarkodottan létesített kapcsolat sikeresen viszi át az erőszak felelősségét az előbbire: ezen túl az ördögi figura vezeti útján, bujtogatja a történet mesélőjét az erőszakos csele-

kedetekre. A temető és az elhalt barát sírja által komponált rituális keretben ezek a történetek megteremtik a halott és az élők közötti azonosulás lehetőségét azáltal, hogy a két fél osztozik az erőszak elkövetője és áldozata közötti különbségtétel értelmetlenségéből eredő ambivalenciában. A történetek e közös identitást az ördög sokféle természetfölötti alakjához kötik, akinek figurája rendszeresen felbukkan a gyarmati eredetre visszavezethető kollektív reprezentációkban.

E kollektív beszédmódokat az emléktábla körül időről időre megszakítja egy másik, egyéni beszédmód. Minden barát beszél a halotthoz, írásban, suttogva, vagy hangos szóval szól hozzá, miután megsimogatta vagy megkopogtatta a táblát, ahogy az ember egy ajtón kopogtat. Elmondja neki, mennyire hiányzik, elpanaszolja félelmeit és szorongásait, arra kéri, „kísérje el” az úton, és óvja meg a rettegéstől, amelyet a golyó, a kés és a sebesülés réme kelt benne, könyörög azért, hogy „tegye könnyűvé” a biztos halál felé vezető utat, segítsen hamar meghalni, vagy éppen azért, hogy irányítsa a lövést, amely megbosszulja a barát halálát.

Ezt a beszédmódot mindig adományok kísérik. Színes gyertyák, a halott kedvenc számai, a táblára fújt szivar- vagy marihuánafüst, rálocsolts alkoholos italok, a síron vagy a körül elhelyezett írott imádságok, zenekazetták támasztják alá ezt a beszédet, melynek modalitásai éles ellentétben állnak e fiatalok hétköznapi életével. Hiszen a kolumbiai városok peremkerületeinek férfitársadalmában máshol nem engedélyezett sem a négy szemközti beszélgetés, sem a panasz, még kevésbé a kérés vagy az olyan érzelmek kifejezése, mint a gyengédség vagy a félelem.

Nem úgy, mint az ismeretlen holtakból lett segítők szenteknél, itt a közeli hozzátartozók rituális munkája, adományai és szavai olyan posztumusz identitást hoznak létre, amely egyenrangú félként tételezi a halottat. Több ő, mint segítők szent, egy síron túli *alter ego*, hatalmasabb, mint az élők, mert felderítőként megelőzi őket a mindnyájuk biztos sorsát jelentő hirtelen és erőszakos halálban. Hatalma azonban mégsem akkora, mint az emblematikussá emelt holtaké: ha az utóbbiak ereje képes jóvátenni az emberi létezés minden elképzelhető szerencsétlenségét, és kiegyenlítő az esélykülönbségeket segíteni a túlélést, az ő hatalma az azonnali veszély és a félelem elleni pillanatnyi védelemre korlátozódik. Inkább útítárs ő, aki a hirtelen, agónia nélküli halálba kísér, amely a jó halál ideálja a fiatal bűnözők szemében, szöges ellentétben a hagyományos többségi elképzeléssel.

E ritualizált halott *alter egók* és a barátok-hívők közötti viszony számtalan ellentmondással terhes. A sír körüli adományokból az utóbbiak mindig kiveszik a részüket. Ezenkívül szombatonként „rumbákat” ajánlanak fel az elhunytaknak, vagyis összejövetelt rendeznek a sír körül, amelyen rendszeren ott vannak a barátok is: a sír és az élők között beszéd, kábítószer és alkohol cserélődik, a tánc bevonja a halottat, és a szeretkezést a sír lábánál neki „dedikálják”. Ezek a gyakorlatok, ahelyett hogy halál utáni útján támogatnák, inkább ahhoz segítik hozzá, hogy testet öltson az élők világában, a *parcerók* között. Úgy tűnik, a halott e valóságos „reanimációjának” az a célja, hogy megszüntesse a határt az élők és a holtak között, azzal hogy a temetés rítusa és a halál elbeszélése által új formába önti az egyéni identitást, és azzal, hogy visszaállítja a hasonlóság dimenzióját, amely a halottat egyenlővé teszi a többiekkel.

Ezzel szemben a segítségért és „jó halálért” könyörgő rituális beszédmód és gesztusvilág, ugyanúgy mint a rettegést és a reménytelenséget megjelenítő panaszok és

vallomások, a másságában alkotják újra és szólítják meg a holtat. Csakis az ő közbenjárásával és csakis abban a rituális térben, amely új identitását a temetőhöz kapcsolja, tud a fájdalom kulturális alakba öltözni, és a gyászt közölhető tapasztalattá alakítani. A gyász kettős arcát mutatja itt: a másik gyásza ugyanakkor öngyász is (Losonczy 1990), a saját halál közeli horizontjának megelőlegezett formába öntése. Saját magunkat halottként megélni, és életként ritualizálni a halált: ez a paradox tétje ennek a dupla gyászt megjelenítő, oda-vissza ható rituális játéknak. E paradox rituális gyakorlat olyan teret rajzol ki, ahol a gyász, a félelem és a fájdalom formát ölthetnek, amely elválk az itt és most azonnalóságától, és határt szab az abszolút erőszak kimondhatatlan tapasztalatának. Tehát a túlélés egyfajta kulturális stratégiájáról van szó. Ugyanakkor azonban ez a stratégia azokba a reprezentációkba és értékekbe kapaszkodik bele, amelyek az erőszakot ültetik a trónra, mint egy mindig jelenvaló, személytelen és megkerülhetetlen félistent, amely süket marad minden közbenjárással és a segítő szentekhez való minden könyörgéssel szemben. Az individualizálás, a halott sorsában való osztozás, a narratív formába öntés és a könyörgés e rituáli, melyeket a Medellin városának fiatal *sicario*it gyászoló közeli hozzátartozók végeznek, és amelyek e halottakat beszélgetőtársakká és *alter egó*ká, védőszentekké és útítársakká teszik, formát és kifejezőeszközt kölcsönöznek a kettős gyásznak, de az emlékezet, amelyet létrehoznak, csak rövid távú. A sokarcú erőszak ugyanis folyamatosan újratermeli a fiatal *sicario*-holttesteket, olykor az elvesztett fivérüket, barátjukat vagy unokatestvérüket sirató gyászoló soraiban. A kis, elszigetelt csoportokhoz tartozó *alter egó*k e csaknem egyforma halálának az ismétlődéséből nem emelkedik ki egyetlen olyan emblemikus alak sem, akinek jelentősége túlmutatna a helyi szinten. E halottak közül senki sem alkalmas arra, hogy a könyörgések szilárd pillérévé váljon, és egy nagyobb közösséget megvédjen a szerencsétlenségtől, ami által egy hosszabb távú, leülepedett emlékezet hordozójává válhatna. Az erőszak e névtelen és rövid életű, a város néhány peremkerületéhez kötődő „katonáinak” profilja ellentétben áll Pablo Escobar védőszentével, ezzel az érett korú férfival, a „generálissal”, akinek az életére és cselekedeteire a különböző hálózatok, nemzeti és nemzetközi célállomások közötti megállíthatatlan mozgás volt jellemző. A fiatal halottak egyéni arca hamarosan a feledés homályába merül, nyomában csak a *parcero* általános sziluettje marad fenn, aki egyszerre az erőszak gyermeke, elkövetője és áldozata.

Ebben az univerzumban a gyarmati kori társadalomig visszanyúló közös és átadható emlékezetnek a szóbeli történetek narratív figurái a hordozói: bolyongó szellemek víziói és a velük való találkozás, boszorkányok, kísértetek, átkot szóró fantomok – ezek a figurák egy sokarcú és mindenütt jelen lévő, a teljhatalmú erőszakot megtestesítő ördög különböző töredékes megjelenési formái. Ezek az ijesztő éjszakai jelenések, amelyekhez a drogfogyasztás teremti meg a kommunikációs csatornát és főleg az alkalmat, néha arra ösztönzik a fiatal bűnözőket, hogy „paktumot” kössenek, azaz lelküket a halál után az ördögnek ígérjék, cserébe az erőszak teljhatalmáért, amit életükben élveznek.

Ennek az alaknak a helyi reprezentációja a Gonosz visszatérő szimbólumából merít a keresztény hagyomány szerint, megfoghatatlan, mivel könnyedén ölt magára bármilyen arcot. A valódi arc (*vera figura*) hiányából következik, hogy lehetetlen lakhelyet

és territóriumot tulajdonítani neki, identitását helyhez kötni, ami hozzáférhetővé tenné a rituális alku számára.

Így hát a kolumbiai városi temetőkből kialakulóban lévő urbánus rítusokban nem találkozhat a gyász kulturális megformálása és a halottakra vonatkozó elmosódó kollektív emlékezet létrehozása az emblematikus szentté avatás által. Ez az áthághatatlan szakadék a gyász és az emlékezet között, az előbbi megduplázódása és szétválása egyrészt öngyászra, másrészt a másik gyászolására, az utóbbi fragmentációja és időtlensége, amely újraemlékezéssé teszi, talán egy körkörös és bevégezetlen gyázmunka legáltalánosabb formája, és ellehetetleníti az emlékezés egységes rezsimjének kialakulását, az olyan társadalmakra jellemző módon, amelyeket túszul ejtett az elszabadult, mindent beborító erőszak.

Szántó Diana fordítása

JEGYZET

1. A tanulmány eredetileg *Violence sociale et ritualisation de la mort et du deuil en Colombie* címen jelent meg az *Autrepart* 2003 (26) számában.

IRODALOM

JARAMILLO, ANA M. – CEBALLOS, RAMIRO – VILLA, MARTA

1998 *En la Encrucijada. Conflicto y Cultura Política en el Medellín de los Noventa*. Medellín: Corporación Región.

JIMENO, MIRIAM

1998 *Corrección y respeto, amor y miedo en las experiencias de violencia*. In *Las Violencias: inclusión creciente*. J. Arrocha – F. Cubides – M. Jimeno, ed. 69-81. Bogotá: Centro de Estudios Sociales.

LAMBEK, MICHAEL

1996 *The past imperfect, remembering as a moral practice*. In *Tense past: Cultural essays in trauma and memory*. Paul Antze – Michael Lambek, eds. 235-254. New York: Routledge.

LOSONCZY, ANNE-MARIE

1990 *Le deuil de soi. Corps, ombre et mort chez les Négro-colombiens du Choco*. *Chanter la Mort. Cahiers de Littérature Orale* 27: 142-164.

1998 *Le saint et le citoyen au bord des tombes. Sanctification populaire de morts dans les cimetières urbains colombiens*. *Religiologiques* 18: 126-148.

MEERTENS, DONNY

1998 *Víctimas y sobrevivientes de la guerra*. *Revista Foro* 34:92-111.

NORDSTROM, CAROLYN – MARTIN, JOANN

1993 The culture of conflict: field reality and theory. *In* The path to domination, resistance and terror. C. Nordstrom – J. Martin, eds. 109–132. Berkeley: University of California Press.

OROZCO, ABAD I.

1992 Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia. Bogota: Temis.

ORTIZ, CARLOS M.

1991 El sicariato en Medellín: entre la violencia política y el crimen organizado. *Análisis político* 14:39–60.

PABON, WILSON Q.

é. n. La mort et les morts. Rites mortuaires et violence politique en Colombie. Mémoire de DEA. EPHE-Sciences Religieuses, París, 2002. octubre.

PÉCAUT, DANIEL

1997 De la banalité de la violence á la terreur: le cas colombien. *In* Survivre: réflexions sur l'action en situation de Chaos. G. Bataillon, ed. 56–82 Paris: L'Harmattan.

1999 Las configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror: el caso colombiano. *Revista Colombiana de Antropología* 35:121–147.

PELAEZ, GLORIA I.

1994 Magia, religion y mito en el Cementerio central de Santafe de Bogota. *In* Pobladores urbanos. J. Arturo, ed. 89–106. Bogota: TM.

RIANO, ALACALA P.

2001 Las rutas narrativas de los miedos: sujetos, cuerpos y memorias. (Kézirat.)

SALAZAR, ALONSO

1990 No Nacimos pa' Semilla: la cultura de las bandas juveniles de Medellín. Bogota: Cinep.

URIBE, MARIA-VICTORIA

1990 Matar, Rematar y Contramatar. Las masacres de la Violencia en el Tolima, 1948–1964. Bogota: Cinep. /Controversia./

URIBE, MARIA-VICTORIA – VASQUEZ, T.

1995 Enterar y Callar. I. Bogota: Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos.

VILLA, EUGENIA

1993 Muerte. Cultos y Cementerios. Las masacres en Colombia, 1980–1993. Bogota: Disloque.

ANNE-MARIE LOSONCZY

Social violence and death and mourning rituals in Colombia

Today, violence has reached a point in Colombia of not being able to identify actors, reasons, and circumstances. It is a general war that imposes on society the horizon of violent death. While many families mourn their loved ones whose bodies were mutilated, scattered and made anonymous, urban cemeteries are experiencing a growing popular interest and see the emergence of folk cults. Exchanges between the living and the dead persons are particularly dense in Medellin, where the tombs of sicarios, young killers, but also of victims have become the site of popular rituals. In a context of extreme violence, socialisation, collective memory and mourning for others and themselves revolve around the brutal death as the ultimate value.

2010 13 (2):157-171.
Tabula

171

Résztevő megfigyelés, befogadás és nyelvismeret

Az antropológiai terepmunka hitelességéről

A szociokulturális antropológiai módszertan értelmében az antropológiai kutatás számára alapvetően a terepmunka szolgáltat empirikus adatokat. Éppen ezért a terepmunka önmagában nem csupán egy adott közösség jobb megértéséhez járul hozzá, hanem a megfelelő témákban az antropológus autoritásának megalapozója is. A terepmunka, illetve a terepmunka során szerzett adatok feldolgozása ugyanakkor számos episztemológiai kérdést vet fel az antropológiai tudás létrehozására nézve.

Saját szibériai tereptapasztalatom alapján három egymással összefüggő problémát vizsgállok meg az antropológiai terepmunka hitelességével kapcsolatban. A részttevő megfigyelés mint a másik, az idegen nézőpontjának megértéséhez vezető módszer Malinowski omarakanai terepmunkája óta kitüntetett helyet foglal el az antropológiai módszertani kánonban. Az antropológus pozíciója mint „marginális bennszülött” azonban nagy mértékben illuzórikus és problematikus. Ezután amellet érvelek, hogy azok a történetek, melyekben az antropológus a közösség tagjává válik, sokkal inkább retorikai klisék, mint valódi episztemológiai áttörések. Végül azzal foglalkozom, milyen szerepet játszik a nyelvtudás az interjúk révén szerzett ismeretek hitelessége szempontjából. Az összegzésben arra utalok, hogy az antropológiai módszertanon belül rendkívül nehéz szétválasztani az episztemológiailag megalapozott válaszokat az antropológus öngazolásáért folytatott retorikai stratégiáktól.

Mind a hazai, mind a nemzetközi antropológiai és etnológiai kutatásban a terepmunka az információszerzés egyik legfőbb eszköze és ma már – sokszor leplezetlenül is – az antropológus kutatói hitelességének legfőbb alapja.¹ Úgy is lehet fogalmazni, hogy a modern antropológiában egy terepmunka végrehajtása adhat jogot és lehetőséget egy antropológus számára arra, hogy hozzájárulhasson egy-egy néprajzi szempontból releváns problémát vizsgáló tudományos diskurzushoz. Emiatt nem csupán azt a kérdést érdemes megvizsgálnunk, hogy milyen körülmények közt, milyen eljárások segítségével, milyen mennyiségben gyűjtenek szövegeket, figyelnek meg eljárásokat, vesznek részt rituálékon a kutatók, hanem arról is szólnunk kell, hogy a terepmunka során felgyűjtött adatok miképpen járulnak hozzá a szaktanulmányok megszületéséhez.

A monográfiáknak és a tanulmányoknak a terepmunka körülményeiről és módszereiről szóló beszámolóit ugyanis elsősorban a gyűjtői és tanulmányírói autoritás és hitelesség megalapozására törekednek (Casagrande 1960), azt bizonyítandó, hogy a szóban forgó közösség társadalmi megértésének valamilyen (de nem szükségszerűen

egyetlen) érvényes olvasatához jutnak el a szerzők (Crapanzano 1986:51). Sokkal ritkábban van szó arról a néprajzi gyűjtés körülményeinek bemutatásakor, hogy a gyűjtői jelenlét és a terepmunka helyszíne milyen korlátokat jelent az információhoz való hozzáférésben. E tanulmányban – kritikusan szemlélve az antropológiai diskurzusok terepmunka-módszertani szakirodalmát – az empirikus adatgyűjtés három hitelességi és ismeretelméleti problémákat felvető kérdésével kívánok foglalkozni, saját jakutiai terepmunkám tapasztalatait összevetve azokkal.

Ezek közül az első az antropológiai terepmunka folyamata és a szakmunkák megírása közötti kapcsolat kérdésére összpontosít. A terepmunka elvégzése ugyanis nem feltétele annak, hogy egy szerző antropológiai szempontból fontos kérdéseket tárgyaljon. A terepmunka mellőzésére nemcsak az antropológia klasszikusai között találunk példát, hanem ma is, például az elképzelt terepmunkákon alapuló antropológiai leírások esetében. Az összefoglaló, elméleti munkák írói pedig természetes módon nemcsak saját gyűjtéseikre, hanem a mások által publikált, feldolgozott adatokra is támaszkodnak egy-egy antropológiai probléma tárgyalásakor. A kérdés tehát az, hogy miért és hogyan hitelesíti egy antropológus véleményét a terepmunka végrehajtása, illetve milyen eszközökkel él az antropológus annak érdekében, hogy ez a hitelesség valóban megteremtődjön.

A következő kérdés éppen a hitelesség megteremtésének problémáját veti fel. Az antropológiai terepmunka leírásakor (túl azon, hogy e leírások beszámolnak a használt adatfelvételi technikákról) a kutatók esetenként utalnak a befogadás, az elfogadás pillanatára, esetleg rítusára, vagyis arra az eseményre, amelyet követően az antropológust bizalmába fogadja a kutatott közösség egésze vagy annak egyes tagjai. Az összhang megteremtésének pillanatától kezdve az antropológus megfigyeléseit kevésbé téríti el vagy befolyásolja a helyiek szemérmessége vagy a tudatos elleplezés sokféle technikája. Másképpen fogalmazva a kutató által gyűjtött adatok hitelesebbnek és igazabbnak tűnnek e ponttól kezdve. A továbbiakban amellet fogok érvelni, hogy a befogadásról szóló antropológusi beszámolók inkább tekinthetők retorikai önlegitimációs eljárásoknak, mintsem valódi (ismeretelméleti szempontból is értelmezhető) fordulópontnak.

Végül a terepmunka hitelességének egy harmadik kérdéséről, az idegen nyelv használatának buktatóiról írok. Az etnológiai terepmunka az esetek túlnyomó többségében a helyi közösség nyelvén folyik, és ez megkívánja az idegen nyelv ismeretét az antropológustól. Habár az antropológiai terepmunka módszertanában ma már alapvető elvárás a kutatótól a helyi közösség nyelvének vagy sajátos nyelvi regiszterének az ismerete, igen sok antropológus mindmáig inkább tolmácsok, fordítók segítségével dolgozik. A nyelvismeret azonban csak szükséges, de nem elégséges feltétele az alapos terepmunkának, és a helyi közösség nyelvének ismerete (és annak korlátai) is számos problémát vetnek fel a terepmunka során. Saját jakutiai terepmunkám száha nyelvű gyűjtéseiből példát hozva kívánom bemutatni az idegen nyelven végzett terepmunka lehetőségeit és korlátait.

Terepmunka és résztvevő megfigyelés

A terepmunka *aktusa* és a néprajzi feldolgozás *eredménye* közötti kapcsolat szoros, ám korántsem problémamentes (Fabian 1983:71–73). Erre a tényre reflektál az antropológia angol nyelvű szóhasználata, amikor az *ethnography* kifejezést kettős értelemben használja: egyfelől mint a kutatott közösség általános bemutatását, másfelől mint az adatgyűjtés folyamatát (Sanjek 2010:243). A két jelentés egymással sajátos viszonyban áll. Nem egyszerűen arról van szó, hogy előbbi (az aktus) meghatározza az utóbbit (az eredményt) – mivel általában időbeli egymásutániságot tételeznek fel viszonyukban –, hanem inkább arról, hogy ezek kölcsönösen meghatározzák és legitimálják egymást.² A terepmunka anyaga ugyanis nem minden közvetettség nélkül jut el a néprajzi leírásig, hanem valamilyen tudományos hagyománynak, ízlésnek megfelelően, amely már a kérdésvetetés feltételeit is meghatározza. Ez a hagyomány olyan értelmezési kereteket határozhat meg, mint például az ágazat problematikája Afrika esetében vagy a sámán-vadász kapcsolaté Szibériában (Herzfeld 2001:22).

A kérdés az, hogy ebben a viszonyban a legitimitációt miként teremti meg a terepmunka végrehajtása és az ennek során szerzett információk feldolgozása. E legitimitációs viszonyban nem meglepő az, hogy a terepmunkát esetenként az antropológia átmeneti rítusának tartják (Wattson 1999:2), amelynek révén a fiatal antropológusok beavatást nyernek a tudományos közélet színe előtt a szakértők és specialisták csoportjába. Más kutatók pedig a terepmunkát tekintik az antropológiai kutatás megkülönböztető jegyének – szembeállítva azt más társadalomtudományokkal, például a szociológiával (Amit 2000:1–2).

A terepmunka és az antropológiai feldolgozás közötti kapcsolat korántsem tekinthető állandónak. A közöttük lévő kapcsolat a terepmunka végrehajtásának normáit és szabályait az antropológiai ismeretelmélet egy adott korra jellemző értelmezési keretével hangolja össze. Roger Sanjek például az antropológiai ismeretszerzés három faktoron alapuló modelljét írja le. E rendszerben a három tényező, az összehasonlítás (*comparison*), a terepmunka (*fieldwork*) és a kontextualizáció (*contextualisation*) történetileg eltérő szerephez jutva hozza létre az antropológiai ismeretszerzés folyamatát, kutatási módszereket és iskolákat teremtve. Sanjek meglátása szerint az állomásozó terepmunka Malinowski által képviselt és legitimált munkamódszerét egy Boas képviselte iskola előzte meg, amely elsősorban a legjobb adatközlőktől (*key informants*) nyerhető, lehetőség szerint legteljesebb rekonstrukciók térbeli és időbeli összevetésére fektette a hangsúlyt. Jól jellemzi az e módszer szerint dolgozó gyűjtő rekonstrukciókra való törekvését Boas azon feljegyzése, amikor egy potlatch alkalmával arról panaszkodott, hogy nem talál adatközlőt, akivel folytathatná a gyűjtést (Boas 1969:38). A Sanjek felvázolta ismeretelméleti triád harmadik elemét, a kontextualizációt az antropológia interpretatív kutatási módszere preferálja, amely a terepmunka szerepét hangsúlyozó kutatásokat követi. A kontextualizáció érvényesítése a terepmunka során olyan helyzetet hoz létre, amelyben az antropológus már nemcsak valamiféle objektív tekintetként van jelen az adatgyűjtés helyszínén, hanem személyes bevonódása által is *azonnal* és *helyben* értelmezi, létrehozza és újraértelmezi az adatokat (Sanjek 2010:243–244).

Egyik megközelítésmód sem zárja ki a másik kettő érvényességét az adatgyűjtés időszakában, és bár az antropológiai terepmunka ma uralkodó értelmezési keretét az

állomásozó terepmunkán alapuló résztvevő megfigyelés teremti meg, a terepmunka során sokféle egyéb kvalitatív és kvantitatív gyűjtési módszert is használhatnak a néprajzosok (szükség esetén kombinálva ezeket a résztvevő megfigyeléssel).

A terepmunka és a néprajzi leírás közötti kapcsolat jellege nemcsak azon múlik, hogy milyen terepmunkamódszereket választ a kutató, hanem azon is, hogy milyen szerepet szán a terepmunka által szerzett empirikus adatoknak az antropológus tudományos érvelése során. A néprajz érvelési és bizonyítási eljárásainak szempontjából ugyanis a terepmunka nem más, mint esettanulmány (Gerring 2007:2–3). Az esettanulmány általi érvelés és bizonyítás, habár igen elterjedt a társadalomtudományokban, számos problémát vet fel. Egyrészt magyarázatra szorul az, hogy egy esettanulmány alapján, amely természetéből fakadóan túl sok változót és túl kevés példát tartalmaz, miként lehet általános megállapításokat tenni, vagyis hogyan lehet összekapcsolni, egymással összevetni az esettanulmányok eredményeit. Másrészt az etnológiai kutatás szempontjából még fontosabb kérdés, hogy miképpen lehet egységes módszertant kidolgozni az esettanulmányok végrehajtásához annak érdekében, hogy a felgyűjtött adatok egymással összevethetők legyenek. Az egységes módszertan az antropológiában nehezen értelmezhető, mivel minden közösség, minden terep eltérő lehetőségeket kínál a kutató számára. Emiatt felmerülhet olyan nézet is, hogy – mivel az esettanulmányok esetében egységesen érvényes metodológiai megfontolások nem léteznek, vagy azok rendkívül szabadon értelmezhetők – az esettanulmányokon (terepmunkákon) alapuló antropológiát és néprajzot a nem szisztematikus, nem szigorú és kevésbé tudományos társadalomtudományok közé érdemes sorolni (Gerring 2007:7).

A terepmunka ismeretelméleti szempontból tehát nem egy néprajzi/antropológiai módszert határoz meg, hanem kijelöli a kutatás *célját* a kutatási terület határain belül. Ez azt is jelenti, hogy a terepmunkák által szerzett információk nem feltétlenül hasonlíthatók össze. Minél intenzívebb ugyanis a terepmunka, és minél többféle módszert használ fel az adatgyűjtés során az antropológus, annál kevésbé lehet két olyan néprajzi leírást találni, amelyek hasonló módszer szerint készültek. Ez természetesen azt a veszélyt is magában rejt, hogy a néprajzi leírások külön-külön világokat írnak le, amelyeknek csak a *belső* törvényszerűségeit írhatják le a kutatók (vö. James–Hockey–Dawson 1997:5). További probléma az antropológiai esettanulmányok gyakorlati megismételhetetlensége (rekonstruálhatatlansága).

Ezekre a tagadhatatlan ismeretelméleti problémákra az antropológiai kutatás sokféle választ kívánt adni, amelyek közül a résztvevő megfigyelés adatgyűjtési módszertanának megszilárdítása talán a legfontosabb. A résztvevő megfigyelés elsődleges célja az, hogy a kutató közel kerüljön a kutatottakhoz, és együttműködjön velük annak érdekében, hogy eközben információt gyűjtsön róluk. Ez a viselkedési stratégia esetenként együtt járhat csalással és színleléssel is (Russell 2006:342), amivel a lejegyztet adatok feldolgozásakor, kritikájakor minden etnológusnak számot kell vetnie.

Az eddigiek alapján is nyilvánvaló lehet, hogy a résztvevő megfigyelés nem az antropológiai adatgyűjtés egyetlen és üdvözítő módszere, hanem csak egy koncepció, amelynek érvényessége nem kevésbé korlátozott, mint egyéb adatgyűjtési módszereké. Az antropológiai terepmunka hitelét jellemzően mégis ez a módszer teremti meg. A résztvevő megfigyelés módszerének kialakulása és legitimitációja olyan történeti jelenség, amely a néprajzkutatók és antropológusok szakmai közösséget megteremtve

már igen hamar szakértőkre és nem szakértőkre osztotta a megfigyelőket. E paradigma szerint a valódi kutató más módon (mélyebben) érti meg a „vadak”, a „mások” kultúráját, mint az utazók, a misszionáriusok, a gyarmati tisztviselők vagy éppen a kereskedők (Pelto, P. – Pelto, G. 1973:241; Ben-Ari 1999). Egy ilyen, legitimitást teremtő paradigmát egy „alapító atyához” szokás kötni, akinek személyes hitelességén keresztül alátámasztható a módszer hitelessége (Pratt 1984:27).

A résztvevő megfigyelés és az állomásozó terepmunka paradigmája tehát a módszer legitimitását megeremtő Bronislaw Malinowski személyéhez és a funkionalista iskolához kötődik (Dewalt et al. 1988:262–263), bár már korábban is dolgoztak hasonló módszerrel antropológusok, mint például Frank Cushing a zuni indiánok között 1879 és 1884 között (Evans 1997:718–719), sőt szociológusok is (Russell 2006:346). Az állomásozó terepmunkán alapuló résztvevő megfigyelés paradigmája nemcsak a terepmunka módszereit, hanem időtartamát is meghatározza, hiszen az antropológiai állomásozó terepmunka ideális hossza Malinowski munkáit követően egy–három évre nőtt. A paradigma normaszerevése azonban óvatosságra kell hogy intse a terepmunkájáról író néprajzkutatót, így engem is, különösen, ha már Malinowski terepmunkáját megelőzően is kételyek merültek fel a két–három éves terepmunka megbízhatósága kapcsán. E gondolat talán legjobb megfogalmazását a keresztény egyházak elsősorban nem adatgyűjtői feladatokat ellátó képviselői adták, akik gyakran két–három évtizedet töltöttek el nem európai közösségekben, és akik egyházi feladataikat antropológiai jellegű érdeklődéssel és terepmunkával egészítették ki. A Melanéziában kutató Robert Henry Codrington Lorimer Fison metodista misszionáriust idézve a következőképpen fejezte ki álláspontját a terepmunka lehetőségeiről: „When a European have been living for two or three years among savages he is sure to be fully convinced that he knows all about them; when he has been ten years or so amongst them, if he be an observant man, he finds that he knows very little about them, and so begins to learn” (Codrington 1972:VII). Vagyis csak két–három év ott-tartózkodás után hisszük, hogy mindent tudunk az adott csoportról, népről, tíz vagy még több év után azonban kezdünk rájönni, hogy nagyon keveset tudunk. Hasonló hozzáállást mutat be James Clifford Maurice Leenhardt új-kaledóniai terepmunkájának elemzésekor is (Clifford 1980).

A terepmunka-gyakorlat módja és tartama tehát nem feltétlenül csak az antropológiában legitimnek tekintett módon és tartamban, a *stationary participant observation* keretei közt képzelhető el, hanem egy attól döntően eltérő és jelentősen hosszabb gyakorlat szerint is, amelynek képviselői sokszor gyanakodva szemlélik az elfogadott módszerekkel és tartamban végrehajtott terepmunkák eredményeit (McKnight 2002). A jelentősen hosszabb távú (tíz–hús vagy akár harminc évig tartó) „terepmunka” – amely egyben azt is feltételezi, hogy a gyűjtő nemcsak adatgyűjtői minőségben van jelen a közösségben³ – nem tartozik az antropológiában elfogadott és általános adatgyűjtési módszerek közé.

Szibéria esetében azonban fordított a helyzet. Itt az angolszász antropológia hagyománya alig befolyásolta a néprajzi adatgyűjtés módszereit és lehetőségeit. Az eltérő finanszírozási formák, valamint a cári kormányzat adminisztratív módszerei a terepmunkának egy eltérő típusát hozták létre Jakutiában: a számúzott kutatókét. Az ő néprajzi leírásaik túlnyomó többsége ugyanis a vizsgált csoporttal való igen hosszú időtartamú együttélésből táplálkozott. E terepmunkák alapját a cári kormányzat szám-

űzeti gyakorlatok adta, amire az alábbiakban részletesebben is kitérek. A szahákra vonatkozó 19. századi néprajzi jellegű gyűjtések nagyobbik része tehát a tíz–húsz évre száműzetésbe küldött európai katonatisztek, forradalmárok, orvosok és írók tollából származik. A 19. századi néprajzi munkák szerzői szinte mind hosszú időt töltöttek száműzöttként Szibériában (Jochelson, Hudjakov, Seroshevskij, Pekarskij, Levental', Vitashevskij). Szibériai jelenlétük során pedig természetesen nem állt módjukban kizárólag a néprajzi gyűjtésnek szentelni idejüket és figyelmüket. Az ilyen típusú terepmunkák sajátossága, hogy a gyűjtők gyakran a leírásra és az adatok előállítására összpontosítottak, és gyűjtőmunkájuk igen gyakran archívumok, többkötetes népköltészeti gyűjtemények vagy múzeumi tárgygyűjtés⁴ formájában realizálódott. E kutatók a feladatukat egyfajta fordítási tevékenységként fogták fel, amelyhez nemritkán valóságos szótárak és nyelvtanok (Troshchanskij 1902) létrehozása is kapcsolódott (vö. Clifford 1980:520).

A mai szociálintropológiai adatgyűjtésnek megfelelő időtartamú és módszerű terepmunkám sem módszerében, sem időtartamában nem egyeztethető össze a Jakutiában *hagyományosnak* tekintett gyűjtésekkel. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk azt is, hogy a Jakutiában korántsem általános résztvevő megfigyelés nemcsak egy a terepmunkamódszerek közül, hanem a terepmunka szinte kizárólagos módszerévé vált, sőt egyes esetekben a terepmunka szinonimájaként is kezelik (Dewalt et al. 1988:259). Malinowski, az állomásozó terepmunka legfontosabb képviselője saját élményei kapcsán *Az anyaggyűjtés szükséges feltételei* című fejezetben így írt erről: „Nem sokkal azután, hogy letelepedtem Omarakanában (a Trobriand-szigeteken), kezdtem valamelyest részt venni a falu életében, vártam a fontos, ünnepi események közeledtét, magam is érdeklődni kezdtem a pletykák és a faluban folyó kisebb történetek kibontakozása iránt – minden reggel többé-kevésbé ugyanarra a napra ébredtem, mint a bennszülöttek. Kikászálódtam a szűnyogháló alól, és a szezontól függően azt láttam, hogy a falu élete éppen csak elkezdett felpezsdülni, vagy azt, hogy az emberek már régen a munkájukba feledkezve dolgoztak – a bennszülöttek ugyanis a végzendő munka függvényében vagy később, vagy korábban kelnek. Reggeli sétám közben láttam a családi élet intimebb részleteit is: a tisztálkodás, a főzés, az étkezés szokásait... Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy mivel a bennszülöttek minden nap, állandóan láthattak, lassan elvesztették érdeklődésüket, nem figyeltek többé éberén és nem játszották meg magukat a jelenlétemben. Többé nem voltam a vizsgált falu normális életét megzavaró idegen test, közeledésemmel többé nem változtattam meg azt, mint ahogy az minden vad közösségben megtörténik, ha új látogató érkezik. Sőt, amint megtanulták, hogy én mindenbe beleütöm az orrom, még olyan dolgokba is, amelyekről a jobb érzésű bennszülött nem gondolná, hogy betolakodhatom, életük részének kezdtek tekinteni, szükséges rossznak vagy kellemetlenségnek, melyet alkalmankénti dohányadományokkal tudtam csillapítani.” (Malinowski 2000:46–47.) Malinowski tehát nem arról írt, hogy ő maga az eseményekben részt véve, a helyiekkel azonos gyakorlati teendőket végrehajtva folytatta volna megfigyeléseit; reggeli sétái és nézelődései, amiként megfigyelőmunkája is inkább csak az elfogadott és megszokott különállás jelenségei voltak a faluközösségben.⁵

A Malinowskihoz köthető résztvevő megfigyelést nem is a terepmunka új módszereként legitímálta az antropológiai kutatás, hanem ismeretelméleti szempontból (Rol-

dán 2003:143). Ugyanis nem abban hozott újdonságot Malinowski terepmunkája a Tobriand-szigeteken, hogy több időt töltött a kutatott közösségben, mint más néprajzi feljegyzéseket készítő európaiak, vagy abban, hogy jobban ismerte volna a helyi nyelvet, mint más kutatók, hanem leginkább abban, hogy a terepmunkát egy meghatározott kérdés megválaszolására fókuszálta, amely kutatói kérdést gyűjtött adatai alapján válaszolta meg néprajzi publikációiban. A terepmunka ezután nem teljességre törekvő leírást (leginkább bevezetést) kívánt nyújtani egy-egy közösség életéről, hanem szorosán összekapcsolódott a néprajzi írás folyamatával. A néprajzi írás hitelét pedig az elméleti ismereteken túl ettől a ponttól kezdve az elmélyült terepmunkának is meg kellett támogatnia. A terepmunka színvonala emiatt meghatározza a születendő néprajzi munka nivóját is, éppen ezért az antropológusok saját közösségbeli életüket igyekeznek ismeretelméleti szempontból is releváns módon megkülönböztetni az „egyszerű” jelenléttől. Azaz valahogyan meg kell indokolnia egy antropológusnak azt, hogy ő miért láthat, miért érthet meg többet a tanulmányozott közösség életéből, mint mondjuk a helyi misszionárius vagy egy alapítvány, segélyszervezet munkatársa. Ez az öninterpretáló megközelítésmód feltételezi a tudás alanya (az antropológus) és a tudás tárgya (a kutatott személy vagy közösség) közötti hermeneutikai kapcsolatot és egységet, amelyet az antropológusnak kell a terepmunka során létrehoznia (Josephides 1997:17). A hermeneutikai egység megteremtésének személyes és egyben ismeretelméleti hitelét a közösségbe való „befogadás” áttöréshez hasonlító pillanata, esemény-sora hozza létre.

A befogadás pillanata

Az a feltételezés, hogy egy bizonyos idő elteltével a gyűjtői jelenlét elfogadottá válik egy közösségben, és hogy ez az elfogadás fordulatot hoz a gyűjtő és a közösség kapcsolatában a tisztelet és összhang (*rapport*) megteremtésének pillanatában – toposz az antropológiai leírásokban. A gyűjtői jelenlét ilyen értelmezése vezethet oda, hogy az antropológusok terepmunka-beszámolóit közt megjelenik a befogadás, az elfogadás aktusának mint egyfajta adatgyűjtési áttörésnek a leírása (Dewalt et al. 1988:269). Ezek közül talán a legismertebb Clifford Geertz menekülése a kakasviadal résztvevőivel a rendőrök elől Balin (Geertz 2001), de számos más antropológus is mintegy *beavatásként* élte meg e helyzeteket. A beavat(ód)ás történetének elbeszélése az antropológiai hitelesség megteremtésének egyik eszköze, amely azonban nem biztos, hogy több lenne, mint egy az antropológus meggyőzésre használt retorikai eszközei közül (Crapanzano 1986:53), amely önmagában nem teszi szemléletmódját hitelessé (Becze 2008:186–187). A résztvevő megfigyelés így gyakran átvált a részvétel megfigyelésébe (Dewalt et al. 1988:269), abban a hitben ringatva az antropológust, hogy saját helyzete és jelenléte megegyezik a kutatott közösség többi tagjával. Az összhang megteremtésének sokkal szkeptikusabb értelmezését fogalmazza meg Bernard Russel, aki szerint ez a váltás inkább kritikusan értelmezendő: „‘Gaining rapport’ is a euphemism for impression management, one of the ‘darker arts’ of fieldwork” (Russell 2006:369). Az összhang megteremtésének kutatói igénye az idegenekkel szembeni bizalmatlanság légkörében gyakran ravasz és jól átgondolt adatgyűjtési és viselkedési stratégiát ered-

ményez (Nojonen 2004:168–173). Az összhang megteremtésére és megszerzésére vonatkozó kutatói stratégiák ugyanis nem az együttműködésről, hanem a terepmunkát végző etnológus dominanciájáról szólnak (Bornemann 2009:238). Ezt az állítást mi sem támasztja jobban alá, mint az, hogy azok a közösségek, amelyek az elmúlt száz évben folyamatosan intenzív terepmunka színhelyei voltak, ma már kifejezetten elutasítóak az antropológusi jelenléttel szemben (Deloria 2007).

Habár saját jakutiai terepmunkám során magam is tevőleges részese voltam olyan eseményeknek, amikor a küpi vagy a Tanda-folyó menti közösség értékelték azt, hogy melléjük álltam egy-egy konfliktushelyzetben, ezt – úgy vélem – mindig is annak tudatában tették, hogy voltaképpen nekem ezt nem lenne kötelességem megtenni, mert ez (kívülállóként) nem feladatom. Jó példa erre az az eset, amikor 2004 tavaszán Kűp-be látogatott a jakutiai kormány képviselőjében néhány államtitkár, ahol egy lakossági fórum keretében azt kívánták megtudni a helyiektől, hogy milyen problémákat látnak mindennapi életükben. A meghallgatáson természetesen rengeteg ígéretet kaptak a küpiak, amelyek többségét mindmáig nem tartotta be a kormány. E fórumon én is (mint a közösség néhány problémáját érteni vélő tag) felszólaltam, és a helyi iskolának pótlólag oktatási felszereléseket és tankönyveket kértem. Kérésemet végül is teljesítették, és egy jakutszki látogatásom után többdoboznyi tankönyvvel, kazettával, CD-vel térhettem vissza az iskolába. E helyzetben magamat a falu érdekeit képviselő emberként határoztam meg, és ezt a pozíciót a közösség is megerősítette, de sem ekkor, sem később nem gondoltam azt, hogy a közösség emiatt saját tagjaként értékelné. Ellenkezőleg, ha volt valamilyen tekintélyem a közösségben, illetve ha volt valamiféle elfogadottsága a jelenlétemnek, az éppen azon alapult, hogy eredendően én nem tartoztam köztük. Ennek következtében a helyiek kizártak bizonyos kérdések megvitatásából, még akkor is, ha máskor nagy kedvvel nyíltak meg előttem.

Egy másik (a befogadottság és sorsközösség érzetét keltő) alkalommal két tandai ismerősömmel mentünk a hálókat megtekinteni és a zsákmányt ellenőrizni egy, a szomszédos Tiit-Aryyhoz tartozó kis tóhoz. A hálót már egy hete letette Makszim Ammosov és Anatolij Burnashov, és minden másnap átmotoroztak ellenőrizni a hálókat, és összegyűjteni a fogást. Az egyik ilyen alkalommal én is velük tartottam. Ketten eveztünk be Makszimmal, Tolja pedig a parton várt minket. Mire végeztünk a zsákmány kiszedésével, hárman érkeztek lovon, Tiit-Aryyból. Makszim rögtön szólt, hogy a fogást (közös munkánk eredményét) itt kell hagyni, mert a tó halászati joga elvileg nem Tandához és nem a tandaiakhoz tartozik. Amikor kieveztünk a partra, egy cigarettányi időt elbeszélgettünk, aztán kiraktuk a halakat a tiit-aryybelieknek. A hálókat kiszedtük, majd indultunk vissza Tandába. Útközben Makszim megjegyezte, hogy nagyobb baj (összeszólalkozás vagy esetleg verekedés) csak azért nem lett a dologból, mert ott voltam. Azaz a puszta kívülállóságom megváltoztatta a helyzetet, tekintet nélkül arra, hogy a Tiit-Aryyból jött férfiak is jól ismertek engem, és már néhányszor velük is részt vettem közös halászatokon. A közös „lebukás” kalandja tehát nem annyira a befogadást teremtette meg, hanem éppenséggel a kívülállásomat hangsúlyozta.

Ezek és számos hasonló példa alapján úgy gondolom, hogy a részvétel, a betagozódás sosem érhet el olyan fokot, amikor az antropológus meggyőző módon érvelhet amellett, hogy az adatait valamiféle befogadás és közös összhang megszerzése után jegyezte le, és ekképpen hitelesek, és hiteles ő maga is e tevékenységében. Az antro-

pológiai adatgyűjtés ugyanis alapvetően – ahogyan James Ditton is állítja – megcsalja az interakciókat (Ditton 1977:10), és lehetetlenné teszi a beolvadás élményét, mivel az antropológus minden fontos helyzetben (ha szabadon is viselkedhet abban) más-ként, más intenciókkal van jelen, mint a helyiek.⁶

Az eddigiek alapján tehát nemcsak néprajzi leírásomat tartom egy kívülálló megszólalásának, hanem gyűjtői jelenlétemet is kizárólag egy *elfogadott kívülálló*ként tudom értelmezni, aki bizonyos eseményekben részt vehetett, másokban pedig nem. Úgy vélem, az elfogadás ténye nem legitimálja azt az állítást, hogy mintegy *belülről* vagyok képes tekinteni a közösségre. A résztvevő megfigyelésből posztulált *marginal native* státus (Lobo 1990), azt gondolom, nem jöhet létre, és antropológusként én sem váltam a közösség marginális tagjává Küpben vagy Tandában. Éppen ezért a kvalitatív kutatásokban idealizált belső vagy etnográfusi szemlélet (Steger 2004:31) megszerzése inkább csak az öninterpretáló kutatási módszer toposzaként kezelendő. A résztvevő megfigyelést ennek eredményeképpen kizárólag marginális helyzetű részvételek közben tett megfigyelésként érdemes értelmezni, ahol a lejegyzés sosem járhatott együtt az aktív részvétellel. Azaz sosem ugyanúgy vettem részt a gyűjtött adatok megszerzésekor egy helyzetben, mint adatközlőim, és habár rész(es)e voltam a szituációknak (vadászatoknak, takarításnak, kártyapartiknak), de nem „belülről” értettem meg e helyzeteket. Nem „befogadtak” tehát e közösségekbe, hanem több-kevesebb szabadságot adtak a falubeliek ahhoz, hogy beléphessek bizonyos helyzetekbe, valamint felhatalmazást arra, hogy bizonyos információkat megszerezhessek, és azokat felhasználjam. Az ilyen esetekben azonban tudatában voltak annak, hogy miért tesznek így, és igen határozott okai voltak annak, hogy engem bizonyos helyzetekbe bevonjanak. Ennek megfelelően a saját sportcsapataikban nemcsak örömmel láttak, hanem kifejezetten hívtak is; vadászatokra, vacsorákra, esti beszélgetésekre, kártyázásokra ottani (számukra fontos) tevékenységeim eredményeként és elfogadásaképpen hívtak meg, hiszen tudatában voltak annak, hogy e közösségi alkalmak fontosak az adatgyűjtés szempontjából. A saját falujukról készült néprajzi munka megírása pedig (amelyet elvártak tőlem) számukra is értékes és érdekes tevékenységnek tűnt.

Sokszor egyértelmű volt a viszonyosság ténye: Tandában Ljubov Turantaevának segítettem angol szövegek lefordításában, cserébe meghívott ebédelni (ami Tandában köztudott módon egy interjúval is együtt járt). Viennának csomagokat és leveleket adtam fel külföldre Jakutzskban, cserébe naplót vezetett számomra négy hónapig. Kolja fiának külön angolórát adtam, amiért apja elvitt vadászni. E kölcsönösségi viszonyokat sosem titkolták, ellenkezőleg, tisztában voltak azzal, hogy ők valami fontosat *adnak* nekem azzal, hogy segítik a munkámat. A küpi Ljuba gyakran fel is hívta a figyelmemet ilyen alkalmakkor: „Ami most jön, az az igazi néprajz.”

Gyakran tesztelték is tudásomat, rákérdezve egyes dolgok jelentésére, értelmére, vagy éppen tudatosan becsapva engem. Jó példa erre Küpben az a pihenő egy közös vadászat alkalmával, amikor Gennadij Dmitrievch Atlasov elkezdett halandzsászni, mondván, hogy ő most evenkiül beszél. Mikor mondtam, hogy ez bizony nem is hasonlít arra, nevetett, és azt felelte, csak kíváncsi volt, hogy mennyire ismerem őket. Különös viszonya volt a küpi Valentina Aposimovának terepmunkámhoz. Ő maga korábban néprajzi gyűjtő volt, küpi tartózkodásom idején pedig a helyi kultúrház ve-

zetője. Találkozásaink alkalmával rendre kikérdezett, hogy mire jutottam a gyűjtés során, és sokszor hazugságnak nevezte azt, amit az adatközlőim mondtak. Gyakran ismételte, hogy Küpben nincsen értékes néprajzi anyag, és ami van, az pedig egy távoli néprajzkutató számára érdektelen. Ellenben amikor ivott, rendszeresen megkérésre, és különféle alkalmakra elvitt magával, hogy bemutassa az általa hitelesnek tartott, „igazi” néprajzi jelenségeket. Az egyik ilyen alkalommal a falubeliek egy kis csoportjának lékhalászatára, egy másik alkalommal a klub vezetőségének megbeszélésére, egyszer pedig áldozásra vitt el. Gennadij Dmitrievich viccet is csinált abból, hogy Valentina nem tartja hitelesnek gyűjtésemet, és egyszer azt mesélte neki, hogy felesége ruhájában egy jégtörő csáklával evenki sámántáncot adott elő nekem a krumpliágyás-ban. Valentina felháborodása napokig viccek témája volt ezután Küpben.

A néprajzos és a helyiek közötti viszony tehát számomra valamiféle cserekapcsolatként érthető meg, ahol a közösség inkább egy közös játékba vonja be a gyűjtőt, mintsem befogadná őt. A viszony játékossága Küpben sokszor explicit volt. A Tandafolyó mentén viszont komolyabb és szigorúbb játékszabályokkal találkoztam.

Az is gyorsan egyértelművé vált a terepen, hogy jakutiai adatközlőim nagyon is tisztában vannak a néprajzi gyűjtés értelmével, jelentőségével és azzal a lehetőséggel, amit számukra egy európai néprajzkutató jelenléte nyújthat. A „terep” tehát nem szigetelődik el a kutató saját közegétől és diskurzusaitól (Caputo 2000:20–21), és az adatközlőkhöz el is jutnak a róluk szóló néprajzi leírások (Brettell 1993; Keszeg 2005). Küpben ismerték és számon tartották Nikolaevnek a délkelet-jakutiai evenkikről írott könyvét (Nikolaev 1964), amiként Myreeva és Romanova nyelvjárási gyűjtéseit is (Romanova–Myreeva 1964). A faluban korábban egy hétig tartózkodó spanyol antropológus munkáját pedig kritizálták, mondván, hogy nem tudott érdemben gyűjteni közöttük.

Az, hogy a faluközösségeknek van saját és jól megformált képük arról, hogy mire való a néprajzi/antropológiai leírás, illetve az a tény, hogy a falubeliek ma már nemcsak „forrásai”, hanem fogyasztói is a néprajzi munkáknak, újfajta viszonyt alakít ki a terepmunka során a gyűjtő és a közösség közt. Sokszor tapasztaltam azt, hogy a falubeliek tudatosan szeretnének valamit közölni, a nyilvánosság elé tárnivaló. Ez esetenként oda is vezetett, hogy egyes adatközlők között egyfajta „verseny” folyt azért, hogy kinek a véleménye hasson rám. Az antropológiai terepmunka-elmélet módszertani csapdaként említi azt az állapotot, amikor a gyűjtő már nem leír egy jelenséget, hanem a közösség szószólójává válik (*spokesman for the community*, Coffey 1999:32).

Úgy látom, hogy a mai terepmunkák egyik – gyakran figyelmen kívül hagyott – meghatározója éppen az az újfajta viszony, amelyben a kutatott közösség tudatosan (számára érvényesnek tűnő módon) néprajzi reprezentációt közöl a gyűjtővel, vagyis az interjúk alkalmával az adatközlő az általa elképzelt néprajzi figyelem igényeinek megfelelő, illetve azt manipuláló kommunikációt folytat a gyűjtővel. Sokszor cenzúrázták is a helyiek az általam gyűjtött és az önreprezentáció céljainak nem megfelelő adatokat. Egyik fő segítőm az egyik falubeli bűnesetről szóló jegyzeteimet a következő módon kommentálta: „Ez nem igaz, nem is értem, hogy ezt miért mondta Roma. Szomorú. Ezt ugye nem írod bele a cikkedbe?”⁷ E kontroll része volt az is, hogy sokan szerették volna elolvasni vagy meghallgatni a róluk szóló feljegyzéseket. Éppen ezért tartottam fontosnak, hogy jegyzeteim nagyobb részét szahául és ne magyarul vezessem. Gyakran hívtak meg néprajzi szempontból releváns, általuk bemutatandónak

tartott eseményekre, ilyenek voltak az úti- és tűzáldozatok, az állatteletés, a helyi idősök klubjának találkozója stb. Küp vezetője pedig megkért, hogy munkám eredményeképpen írjak egy rövid összefoglalást és ajánlást a faluban látottak alapján a „közösségi élet fellendítéséről”. A gyűjtött anyagok tehát azt is tükrözik, hogy mire volt képes engem felhasználni a közösség, és mennyiben váltam alkalmas szószólójukká. Ez a közösség és a gyűjtő közötti játék egyik fontos aspektusa, valamint a gyűjtő játékban való elmélyedésének mércéje is.

Szövegek és nyelvismeret

Éppen emiatt válik fontossá e helyt az adatgyűjtés és a terepmunka egy másik kérdésének megvitatása. Az antropológiai gyűjtés egyik teoretikusa, Daniel Sperber szerint a terepmunka eredményeképpen antropológusként három műveletet hajthatunk végre a gyűjtött anyaggal: leírhatjuk az eseményt, az adatot (*description*), vagy – ezen továbblépve – visszaadhatunk általa valamit (*reproduction*), illetve értelmezhetünk (*interpretation*) általa egy jelenséget (Sperber 1985:11–12). A leírás azonban már eleve problémákkal teli folyamat. Vegyük az egyik legegyszerűbb leírási módot, az interjúkészítést. Ez esetben az antropológiai interjúkészítés teóriája szerint nem mellékes, hogy milyen státusában válaszol az interjúalany a feltett kérdésekre. Először is e helyzetben a válaszadó megfogalmazhatja saját (szubjektív) élményeit (*respondant*), másodsorban pedig valamilyen közösségi ismeretet, tudást közvetíthet (*informant*; Levy–Hollan 1988:336).

Azt illusztrálandó, hogy egy ilyen megkülönböztetés a terepmunkák során gyűjtött anyagok értelmezését nem minden esetben segíti elő, következzenek saját terepmunkámból egy interjúrészlet Tüülelekből: „Az én nagyapám mindig azt mondta, hogy Önönből származik. De ott aztán bizony sosem laktunk. Az apja a mi szállásunkon volt, aztán talán valahogy úgy, hogy elég öreg emberként egy fiatal lányhoz vőül ment, és úgy gondolom ma, hogy ily módon született nagyapám. Nagyapámat D'ögörnek hívták, a beceneve meg örült D'ögörső volt. Állítólag szörnyű bolondos ember volt. Állandóan ezt-azt csinált, eleven ember fia volt. Aztán örült fiú volt a neve. Ő is kilencvenéves koráig élt, és egy foga sem esett ki. Nagyon jó tartású, tiszta, egészséges ember volt. Meg hát jól is futott, én is láttam futni már idősebb korában, sok fiatal megirigyelhetné.”⁸ Ebben a szövegben értelmetlen különválasztani (és sokszor nem is lehet) azokat a részeket, melyekben saját tapasztalatai alapján számol be az adatközlő, és amelyeket mint közösségi tudást ad át. Ennek a megkülönböztetésnek ebben az esetben tehát nincsen relevanciája. Így tehát az interjúban a személyes életvilág beszámolóit, illetve a közösségi megegyezésen alapuló, elfogadott értékítéletek nem alkotnak egymással szemben álló, egymástól elkülöníthető rendszereket. Pontosabban fogalmazva: a személyes és a társadalmi teret nem különálló hangok jelenítik meg a verbális kifejezés során.⁹ Emiatt a terepmunka adataiból előálló helyi nézeteket nem a személyes és a közösségi szféra egymással szembeállított dialektikus viszonyában,¹⁰ hanem az egyéni megszólalások nyelvi játékában (közös cselekvések és verbális megszólalások összefüggésében; Wittgenstein 1998:21) érdemes megragadni. Így azután nem az a cél, hogy a gyűjtő kiszűrje a terepmunka adataiból, a felvett szövegekből,

hogy melyek is e kijelentések *objektív* jelentései, illetve hogy milyen monolit *émikus modellt* képviselnek, hanem érdemesebb annak megállapítására törekednie, hogy e megszólalások különbségeik ellenére miként teremtik meg a közös nyelvi játék lehetőségét, miképpen alkotnak működőképes rendszert.

Mivel tehát nem elsődleges feladata a különbségtétel a megszólalások státusai között, és nem fontos valamilyen modellt (re)konstruálni a gyűjtött anyagokból, felmerül az a kérdés, hogy mire és miként használhatók a terepmunka során gyűjtött szövegek, amennyiben azok nem adnak „belső” szemléletet, és nem utalnak valamilyen – a kutatott közösségben elfogadott, ismert – objektív jelentésre. Mivel a terepmunka végeredménye leginkább szövegekben testesül meg (Dorson 1964:1), elsősorban azt kell tisztáznunk, hogy milyen gyűjtési helyzetben, hogyan jut hozzá az antropológus a szövegekhez. A szövegek típusait nemcsak az émikus szövegosztályozási rendszer határozhatja meg, hanem az is, hogy milyen gyűjtői helyzetben rögzítették őket. A terepmunka során megismert, felvett szövegek létrehozásában ugyanis a gyűjtő eltérő mértékben működik közre. Esetenként a szövegek elhangzásakor csak hallgatóként van jelen, és csak a közönség összetételének megváltoztatásával befolyásolja a szöveg elhangzását, máskor azonban nemcsak a szöveg témáját és szerkezetét, de az egész kommunikációs helyzetet a gyűjtő hozza létre, mint például egy kérdőív kitöltésekor (Sanjek 2010:247–248). Mindegyik szövegtípus létrejötte feltételezi azonban a kooperációt a felek között, azaz egy olyan helyzet meglétét, amelyben az információ áramlása a felek között nem egyirányú (rávilágítva a gyűjtő-adatközlő szembeállítás problematikusságára), és amelyben a kérdések, valamint a válaszok kölcsönösen meghatározzák egymást.

A nyelv – ahogyan az Sapir óta az antropológiai gondolkodásban is általánosan elfogadott nézet – alapvető eszköz a kultúra megismeréséhez („language [...] is a symbolic guide to culture” [Sapir 1949:162]). A kutatott közösség tagjai a nyelv által szimbolikus reprezentációs rendszereket tartanak fenn, amiből Robert Prus arra a következtetésre jutott, hogy ne személyeket, hanem e szimbolikus rendszert fenntartó és azt megisméltő egységeket, *ethnologokat* lássson adatközlőiben: „Relatedly, although the notions of people associated with images, categories, and physiological qualities may be useful in many respects, as also are the senses of difference implied in terms such as individuals, persons, personalities, and characters, the term ethnolog has a particular relevance for those in the social sciences” (Prus 2007:671). Az *ethnolog* e megfontolás szerint voltaképpen az ideális antropológus, aki a helyi szimbolikus rendszer teljes kompetenciájával rendelkezik. Ennek eredményeképpen „the memories that ethnologs possess are very much representations (and linguistic records of sorts) of the realms of community life in which these people (and those who preceded them) have participated” (Prus 2007:679). Azaz Prus szerint a nyelv mint elsődleges modellálórendszer határozza meg a gyűjtés tartalmát. Számomra azonban a nyelv elsősorban nem koherens modellálórendszer a jakutiai faluközösségekben, hanem egy, a helyiek által használt eszköz. A helyi kommunikáció megszólalásai szemléletem szerint ennek megfelelően nem az „interszjektív jelentések” rendezett, modellszerű halmazának kifejeződései, hanem cselekedetek, amelyek minden esetben csakis az adott pragmatikai közegben tűnnek értelmesnek. Vagyis a gyűjtés során felvett szövegek segítségével nem egy rendszer leírására törekedtem, hanem arra, hogy minél többet tudjak

meg e szövegek használatának feltételeiről és módjáról. Ehhez természetesen az adott faluközösség nyelvének többféle regiszterét is ismernem kellett.

Habár az antropológiai terepmunka egyik alapfeltételének tekinthető a kutató közvetlen verbális kommunikációra való képessége a terepen, az antropológusok többségének egyik leginkább titkolt hiányossága éppen az, hogy gyakran csak alapszinten ismerik a kutatott közösség nyelvét (Burling 2000:v). A helyi nyelv ismeretének teljes hiánya vagy hiányossága gyakran meg is kérdőjelezheti a felgyűjtött adatok értékét, hitelét. A legismertebb példája ennek talán Margaret Mead szamoai terepmunkája, amely nemcsak a kortárs Paul Radinból váltott ki kritikát, hanem Derek Freeman szamoai terepmunkája után hiteltelenné is vált (Freeman 1999).

Az idegen nyelven való gyűjtés két módon történhet a gyűjtő nyelvtudása alapján: vagy tolmács segítségével, vagy nélküle. Mindkét módszer eltérő problémákat vet fel. A tolmács először is a gyűjtött anyag minőségét befolyásolja: „[...] ethnographers who knew little of the source language (hence relying on interpreters) either downplayed the importance of or missed certain themes entirely” (Winchitz 2006:84). A tolmács jelenléte a kommunikációs helyzetet változtatja meg: „[...] will systematically affect and distort the respondent’s behavior in often obscure ways” (Levy–Hollan 1998:337). Ennek következtében a tolmáccsal végzett munka éppen a szövegek mindennapi életének és használatának vizsgálatára tűnik alkalmatlannak, mivel a pragmatikai helyzeteket döntően megváltoztatja, illetve a fordítást követően rendelkezésre álló szöveg nem alkalmas a helyi kommunikáció nyelvének megfigyelésére. Ezenfelül a tolmács közvetettsége az interjú alatti reagálást és témaváltást is nehézkessé teszi. Emiatt a tolmács nélküli, a gyűjtő személyes nyelvismeretén alapuló gyűjtőmunka során informatívabb szövegeket és beszédhelyzeteket lehet megfigyelni, felgyűjteni. Ez a módszer más jellegű nehézségeket támaszthat:

1. A gyűjtő bizonyos kérdéseket nem tud megfogalmazni érthető módon, azaz a válaszadó nem érti vagy félreérti a kérdést.

2. A gyűjtő nem érti a válaszadó lexikai választásait, és így nem jut el a válasz lényegéhez, megértéséhez (Winchitz 2006:84 alapján).

3. A gyűjtő nem tud részt venni egy kommunikációs helyzetben (például társalgás, kártyázás, bolt előtti pletykálás), és a kommunikációs helyzet résztvevői elfordulnak tőle.

E három gyűjtési csapdahelyzet közül elsőként a kérdés adekvát megfogalmazására való képtelenség problémáját érdemes szemügyre venni. Mindenekelőtt a tandai, 2002 decemberében elkezdett első terepmunkám alatt küszködtem a kérdésfelvetés problémájával. Ezt a következőképpen oldottam meg: a terepmunka előtt N’ukkolaj Taaryskajjal megbeszéltem, hogy miről szeretnék gyűjteni (ez a téma akkor a rokonsági viszonyokat és azok életkoronkénti változását foglalta magában), és közösen összeállítottunk egy kérdőívet, amely minden interjú alkalmával nálam volt. A kérdések szaha nyelven hangoztak el, habár interjúalanyaim sokszor nem voltak bizonyosak abban, hogy értem, amit mondanak. Jó példa erre a Ljubával lezajlott interjúm, aki három gyereket szült, három lányt nevelt. Ám a saját legkisebb gyereket örökbe adta, helyette pedig örökbe fogadta egy elhunyt rokona gyereket. Ráadásul a másik két gyereke más és más apától származik. Végig nem értettem az interjú alatt, hogy ez miként lehetséges, és nem tudtam rákérdezni megfelelő módon, csak később, nyáron, hogy

miképpen lehet az, hogy a saját lányát örökbe adja, más lányát pedig adoptálja. Az interjúk során gyakran éreztem, hogy kérdéseimre nem olyan típusú feleleteket kaptam, mint amilyeneket feltételeztem, de hogy ennek oka a nem megfelelő kérdésfelvetés vagy a váratlan válasz volt-e, nem tudom. Példaként álljon itt egy részlet egy interjúból, melyet Küpben Viennával folytattam, aki a faluban nevelkedvén hosszú évekig Jakutskban dolgozott, és tizenhét év után tért vissza. Eleinte még szahául sem beszélt jól ekkor, csak oroszul. Azt szerettem volna megtudni tőle az interjú során, hogy miként zajlott megérkezése, beilleszkedése.

„– Akkor tehát idegenül érezte magát először Küpben?

– Idegenül? Nem, nem gondolom, hogy idegen lettem volna, itt voltak a rokonaim, apámat mindenki ismerte, és hát – már mondtam – itt is nevelkedtem.

– Nem úgy értem, persze, voltak rokonok, de kivel beszélgetett, kivel találkozott?

– Itt, az iskolában dolgoztam, mindenkivel jóban voltam. Meg hát, beszélgetni? Beszélgetni mindenkivel lehet...”¹¹

A kérdést nyilvánvalóan rosszul tettem fel, mivel igazi választ nem kaptam rá. De utólag most úgy vélem, hogy az akkori kérdéseimre a válasz a maga módján megfelelő volt, hiszen mi más alapján ragadhatnánk meg az idegenséget, mint az általa felvetett értékek szerint. Az ilyen esetekben, azt gondolom, nem jött létre olyan interjúhelyzet, amely kérdező és válaszadó közös megértésén alapul. Az olyan interjúrészletek kapcsán, amelyek esetében a helyszínen – vagy utólag, a visszahallgatás során – nem éreztem a megértés biztonságát, könnyű az általánosítás vagy a leegyszerűsítés hibájába esni. A lejegyzés és a feldolgozás során tehát minden esetben figyelemmel kell lennünk arra, hogy mennyire sikeresek a kérdésfeltevések, és ahol nem azok, ott tartózkodnunk kell a sokszor könnyen adódó következtetésektől (például ez a fogalom esetleg nem létezik az adott közösségben, vagy a megkérdezett nem akar válaszolni, a kitérő válasz adekvát, stb.).

A kérdésfelvetéssel szemben a válaszadás félreértésénél a leggyakoribb eset az volt, hogy egy bizonyos szót nem értettem a szövegben. A következő interjúrészlet Ujban-nal erről árulkodik:

„– Aztán azt is mondták Konoohojról, hogy látóember (*körböchchü*) volt. Ezért gyakran meg is látogatták messziről, egészen Kurbuhakból is jöttek.

– Csak azért, mert nem látott? [A szaha ’látó’ szót nem ismerve azt gondoltam, hogy a lát ige valamilyen tagadó formájú változata (*kör+böt*) szerepelt.]

– Hogyhogy nem látott? Nagyon is látott, sokat vadászott is, igen jól lőtt!

– De nem azt mondta, hogy nem látott?

– Nem, látott ő, csak olyan sámán [ezt a szót a szaha mondaton belül is oroszul mondta] volt.”¹²

Az interjú folyt tovább, és Ujban el is magyarázta nekem a szó jelentését, befejezésképpen pedig elmondta, hogy Konoohoj igazából nem is volt sámán – csak látóember (*körböchchü*). A gyűjtés során tehát leggyakrabban már az interjú alatt kiderült, hogy egy bizonyos szót nem értek, máskor azonban (ahogyan ez a felvételek visszahallgatásakor egyértelművé vált) nem. Nehezebb volt a helyzet a helynevek értelmezésénél, amelyeket első alkalommal gyakran hibásan jegyeztem le. Ezeket később a falvakban található közigazgatási és kaszálófelosztási térképek segítségével a falvak kaszálóinak kijelöléséért felelős személlyel végignéztük és javítottuk.

Az eltérő szaha nyelvi kódok és stílusok használata szintén problémát okozott gyűjtés közben. Ez a nehézség különösen Küpben jelentkezett, ahol igen sok orosz eredetű szóval fejezték ki magukat a helyiek, és ahol a szaha nyelv használata és szóincse jelentősen eltért az általam Jakutskban tanult és Közép-Jakutiában használt nyelvtől. Interjúalanyaim eleinte még szégyelltek is magukat, hogy nem tudnak megfelelő választékosággal beszélni szahául, és kezdetben az interjúk során nagy számban vettem fel nyelvi szempontból fontos magyarázó részeket. A későbbi felvételek jól mutatták azt, hogy miképpen oldódtak a nyelvhasználatban azután a küpiek, ahogyan valamennyire elsajátítottam a helyi regisztereket. Végül meg kell jegyeznem, hogy szinte mindegyik interjú esetében a lejegyzés során találtam olyan szavakat, amelyeket nem tudtam hallás után értelmezni.

A nyelvi problémák harmadik típusát a kommunikációs helyzetekből való kimaradás okozta. Ez eleinte igen gyakran azt jelentette, hogy hazaküldtek, vagy udvariasan tudtomra adták, hogy ha nem tudunk tovább beszélgetni, akkor mindenkinek jobb, ha távozom. Ez gyakran megesett például a tandai röplabdacsapat edzéseit követő, fűtőházbeli „tanyázások” alkalmával. Innen mindig hazakísértek az öltözködés és a radiátorvízben való zuhanyzás után, nehogy bajom essen éjszaka (nehogy egy kutya vagy egy részeg ember megtámadjon). Később jöttem rá, hogy ezek a tanyázások a férfitársadalom nyílt beszélgetéseinek legfőbb és legzártabb színterei közé tartoznak, ahová később azután bebocsátást nyerhettem, mert érdekelte őket a véleményem a megvitandó kérdésekről. Azaz egy idő után érdekesnek és kíváncsúnak tartották, hogy én is ott maradjak velük egy kicsit pletykálni. Ehhez hasonló jelenség volt a küpi tanári szobában való tartózkodásom is, amely eleinte a puszta jelenlétemre szorítkozott, később viszont kollégáim maguk igyekeztek bevonni engem az aktuális iskolai problémák megvitatásába.

A nyelvi nehézségeket nem érdemes tehát (különösen nem az orosz nyelv ismeretével vagy egy megfelelő tolmács segítségével) megoldható problémának tekinteni Jakutiában, ahogy más terepen sem. A helyi nyelv ismerete a közösség és a gyűjtő közötti kölcsönösség igényén túl alapvető feltétele annak, hogy a kutatott közösség beengedje a gyűjtési játékba a gyűjtőt, feltételezve róla azt, hogy nyelvi ismeretei alapján képes részt venni benne, illetve azt, hogy ez számukra is érdekes, értékes kommunikációs helyzetet alakít ki.

Következtetések

A terepmunka jelentőségéről, módszertanáról számos tanulmány és könyv született, emiatt talán úgy is tűnhet, hogy e kérdés ismételt tárgyalása nem más, mint az antropológusok köldöknézése. Ennél azonban jóval többről van szó. Az olyan puha és kvalitatív adatokkal dolgozó kutatási területeknek, mint az antropológia, nagyon nehéz tudománymetodológiai szempontból legitimálni az eredményeit. Az antropológiai kutatást ezért némely antropológus nemcsak tudományos munkának, hanem művészetnek, regényírásnak is tekinti (Leach 1996:46). Más antropológusok pedig a tudományos következtetések levonása, azaz a megfigyelés helyett inkább a beavatkozásra, vagyis a részvételre helyezik a hangsúlyt (Greenwood–Levin 2007; de Laine 2000:2).

A tudományos legitimáció megteremtése mégis alapvető követelmény az antropológiával szemben, mivel az elengedhetetlen feltétele a keményebb adatokkal dolgozó egyéb társadalomtudományokkal való párbeszédnek.

Az antropológiai esettanulmányok, azaz a terepmunkák és azok leírásai éppen ezért különösen figyelmes módszertani megalapozást kívánnak. Ez a megalapozás azonban a publikációk jelentős részében nemcsak ismeretelméleti jellegű, hanem retorikai is. Vagyis a résztvevő megfigyelés bemutatása vagy a befogadás eseményeinek leírása gyakran nem megmagyarázza vagy értelmezi az adatgyűjtés hitelességét, érvényességét, hanem az antropológusi önreprezentáció egyik eszközeként működik. Ez olyan retorikai eszköz, amelynek használatát nem lehet elkerülni, és mára (kimondatlanul is) elfogadott és elvárt része az antropológus érvelésének és az antropológiai tanulmányoknak, könyveknek. A szintén számos problémát felvető nyelvismeret kérdéseit ezzel szemben sokkal ritkábban (tipikusan a nyelvészeti antropológiai munkákban), az ismeretelméleti problémák tárgyalásakor vetik fel nyíltan az antropológusok. Talán túlzónak tűnik a Robbins Burling által lefestett tragikus kép az antropológusok nyelvi kompetenciáinak hiányáról, az azonban kétségtelen, hogy ebben az egyébként igen fontos ismeretelméleti kérdésben meglehetősen kevés módszertani szaktanulmány született. A kutatói önreprezentáció és az ismeretelméleti alapvetés elválasztása nemcsak a puha adatokkal dolgozó antropológián belül nehéz feladat, hanem más társadalomtudományok esetében is. E tanulmány arra kívánt rámutatni, hogy ez az elválasztás az antropológia esetében – éppen az adatgyűjtés módszertani sajátosságai miatt – különösen fontos feladat és jelentős kihívás.

JEGYZETEK

1. A terepmunka a néprajzkutatás, az antropológia és az etnológia számára egyaránt alapvető kutatási eljárás, ezért a tanulmányban nem térek ki az egyes megközelítésmódok közötti módszertani különbségekre, és a három kifejezést szinonimaként kezelem.
2. Létezik azonban olyan nézet is, amely szerint az antropológiai kutatás (*anthropology*) és a néprajzi leírás (*ethnography*) között jelentős episztemológiai különbség mutatkozik (Ingold 2007).
3. Például Julie Cruickshank több mint tízéves Yukon menti terepmunkája alatt más jellegű feladatokat is ellátott (Cruikshank 1988).
4. Waldemar Jochelson például terepmunkái alkalmával több múzeumnak is gyűjtött (Mészáros 2001).
5. Az elfogadott különállás résztvevő megfigyelésként való értelmezése teljesen általános az antropológiában. Wayne Fife Pápua Új-Guineában a helyi iskola hátsó padjában ülve és jegyzetelve figyelte meg az oktatás menetét. Ezt a gyűjtési módszert (amely kétségtelenül az elfogadott különállás egyik típusának tekinthető) a szerző résztvevő megfigyelésként mutatja be módszertani munkájában (Fife 2005:72–74).
6. Powdermaker egy táncsal együtt járó szertartás leírásakor számol be kételyeiről, vagyis arról, hogy az ő jelenléte és „együtt táncolása” mennyiben teszi őt e közös táncélmény – a helyiekhez hasonló – részesévé (Powdermaker 1966:115–116).
7. „Iti symyjata: Togho Roma eppitej buoluo. Min öjüm khoppot. Khomoltolookh. Many ystaaty-jagar killerime!” L. I. S., Kúp, 2004.

8. „Min ehem D’ögöör ete, khos aata lirde D’ögörsö dien, ald’arkhajdaakh menik kihi ebit ühü. Naar süüre-kötö syld’ar kihi oghoto. Onton iirbit uol dien aattaakh ete. Toghuuon saahygar dyly olorbut. Biiirde tiis tüspeteghe. Chebdik kityghyras kihi ette. Süürük emie. Kyra ssaspar min da süüerim körbütüm, tenge huokh ete.” R. A. A., Tüüleekh, 2003. július 14.
9. A társadalmi és a szubjektív szembeállításának részletes kritikáját lásd Reyna 1997.
10. „Dialectic of objective structures and incorporated (subjective) structures which operates in every practical action” (Bourdieu 1990:41).
11. „– Ol aata aan bastaan tuora kihi kurduk olorbukkun manna, Kúpke.
– Tuora kihi? Min tuora kihibin d’ien bukatyn sanaabataghym. D’onnorum da baar etiler manna, aghabyn ügüs kihi biler ete. Otton eppitiim kurduk manna da iitillibitim.
– Söp, min atynnyk jytaary gymmytym. Kimniin kepseppikiniij, körsübükkünüj?
– Oskuolagha üleemmin barlyaryn kytaa bekke syld’ybytym. Kepseter dien? Kuchcha barylaryn kytaa kepsetiekhkhin söp.” V. J. A., Kúp, 2005. február 5.
12. „– Otton Konooohoj suragha körböchchü ete. Bilgeleteeri yraakhtan kelbitter kiniekhe. Öössö Kurbuhakhtan daghany.
– Togho dien körböt ete?
– Körböt duo? Es, kini olus bulchut, bekke tabar kihi ete.
– Otton en körböt, dien eppeteghin duo?
– Kini körör, da körör ete. Kini shaman kurduk kihi ete.” I. I. G., Beerija, 2003. január 9.

IRODALOM

AMIT, VERED

2000 Introduction: Constructing the Field. *In* Constructing the Field. Vered Amit, ed. 1–18. London – New York: Routledge.

BECZE SZABOLCS

2008 Terrorista, aktivista, antropológus. Clifford Geertz futása után. *Tabula* 11(1–2):185–194.

BEN-ARI, EYAL

1999 Colonialism, Anthropology and the Politics of Professionalisation: an Argumentative Afterword. *In* Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania. Jan van Bremen – Akitoshi Shimizu, eds. 382–409. London: Curzon.

BOAS, FRANZ

1969 The Ethnography of Franz Boas: Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast from 1886–1931. Chicago: Chicago University Press.

BORNEMANN, JOHN

2009 Fieldwork Experience, Collaboration, and Interlocution: The ‘Metaphysics of Presence’ in Encounters with Syrian Mukhabarat. *In* Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth. John Borneman – Abdellah Hammoudi, eds. 237–258. Berkeley: University of California Press.

BOURDIEU, PIERRE

1990 The Logic of Practice. Cambridge: Polity Press.

BRETTELL, CAROLINE B.

1993 Introduction: Fieldwork, Text, and Audience. *In* When They Read what we Write: the Politics of Ethnography. Caroline B. Brettell, ed. 1–24. Westport: Bergin & Garvey.

BURLING, ROBBINS

2000 Learning a Field Language. Prospect Heights: Waveland.

CAPUTO, VIRGINIA

2000 At Home and Away: Reconfiguring the Field for Late Twentieth-Century Anthropology. *In* Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World. Vered Amit, ed. 19–31. London – New York: Routledge.

CASAGRANDE, JOSEPH

1960 In the Company of Man. New York: Harper.

CLIFFORD, JAMES

1980 Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt. *Man, New Series* 15(3):518–532.

CODRINGTON, ROBERT HENRY

1972 [1891] The Melanesians. New York: Dover.

COFFEY, AMANDA

1999 The Ethnographic Self. Fieldwork and the Representation of Identity. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.

CRAPANZANO, VINCENT

1986 Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. *In* Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography. James Clifford – George E. Marcus, eds. 51–76. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

CRUIKSHANK, JULIE

1998 The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the Yukon Territory. Lincoln: University of Nebraska Press.

DE LAINE, MARLENE

2000 Fieldwork, Participation and Practice. Ethics and Dilemmas in Qualitative Research. London: Sage.

DELORIA, VINE, JR.

2007 Custer Died for Your Sins. *In* Ethnographic Fieldwork: an Anthropological Reader. Antonius C. G. M. Robben – Jeffrey A. Sluka, eds. 183–190. Oxford: Blackwell.

DEWALT, KATHLEEN M. – DEWALT, BILLIE R. – WAYLAND, CORAL B.

1988 Participant Observation. *In* Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Bernard Russel, ed. 259–301. Walnut Creek – London – New Delhi: Altamira.

DITTON, JASON

1977 Part-time Crime: An Ethnography of Fiddling and Pilferage. London: MacMillan.

- DORSON, RICHARD M.
1964 Collecting Oral Folklore in the United States. *In* uő: *Buying the Wind: Regional Folklore in the United States*. 1–20. Chicago: University of Chicago Press.
- EVANS, BRAD
1997 Cushing's Zuni Sketchbooks: Literature, Anthropology, and American Notions of Culture. *American Quarterly* 49(4):717–745.
- FABIAN, JOHANNES
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- FIFE, WAYNE
2005 *Doing Fieldwork. Ethnographic Methods for Research in Developing Countries and Beyond*. H. n.: Palgrave MacMillan.
- FREEMAN, DEREK
1999 *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of her Samoan Research*. Boulder: Westview.
- GEERTZ, CLIFFORD
2001 *Sűrű leírás. In* uő: *Az értelmezés hatalma*. 194–226. Budapest: Osiris.
- GERRING, JOHN
2007 *Case Study Research. Principles and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GREENWOOD, DAVYDD J. – LEVIN, MORTEN
2007 *Introduction to Action Research. Social Research for Social Change*. Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage.
- HERZFELD, MICHAEL
2001 *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford: Blackwell.
- INGOLD, TIM
2007 *Anthropology is not Ethnography*. *Proceedings of the British Academy* 154:69–92.
- JAMES, ALLISON – HOCKEY, JENNY – DAWSON, ANDREW
1997 Introduction. The road from Santa Fe. *In* *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. Allison James – Jenny Hockey – Andrew Dawson, eds. 1–15. London – New York: Routledge.
- JOSEPHIDES, LISETTE
1997 Representing the Anthropologist's Predicament. *In* *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. Allison James – Jenny Hockey – Andrew Dawson, eds. 16–33. London – New York: Routledge.
- KESZEG VILMOS
2005 *Az etnográfiai leírás mint olvasmány a helyi társadalomban. In* *Folklór és irodalom. Szemerkényi Ágnes, szerk.* 315–340. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- LEACH, EDMUND R.
1996 Szociálintropológia. Budapest: Osiris.
- LEVY, ROBERT H. – HOLLAN, DOUGLAS W.
1998 Person-centered Interviewing and Observation. *In Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Bernard Russel, ed. 333–364. Walnut Creek – London – New Delhi: Altamira.
- LOBO, NANCY
1990 Becoming a Marginal Native. *Anthropos* 85(1–3):125–138.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
2000 A nyugat-csendes-óceáni térség argonautái. *Café Babel* 36:43–57.
- MCKNIGHT, DAVID
2002 From Hunting to Drinking: The Devastating Effects of Alcohol on an Australian Aboriginal Community. London – New York: Routledge.
- MÉSZÁROS CSABA
2001 Légüres térben. Waldemar Jochelson és a paleoszibériai népek kutatása. *In Folytatás: folklorisztikai tanulmányok, melyekkel tanítványai köszöntik a hatvanéves Voigt Vilmos professzort*. Ambrus Vilmos – Raffai Judit, szerk. 311–327. Budapest: Folklore Tanszék. /*Artes Populares*, 18./
- NIKOLAEV, S. I.
1964 Eveni i Evenki jugo-vostochnoj Jakutii. *Jakutsk: Bichik*.
- NOJONEN, MATTI
2004 Fieldwork in a Low-Trust (Post-)Communist Society. *In Fieldwork in Transforming Societies: Understanding Methodology from Experience*. Ed Clark – Snežina Michailova, eds. 157–176. New York: Palgrave MacMillan.
- PELTO, PERTTI J. – PELTO, GRETEL H.
1973 Ethnography: the Fieldwork Enterprise. *In Handbook of Social and Cultural Anthropology*. John J. Honigman, ed. 241–288. Chicago: Rand MacNally and Company.
- POWDERMAKER, HORTENSE
1966 *Stranger and Friend*. New York: Norton.
- PRATT, MARY LOUISE
1984 Fieldwork in Common Places. *In Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*. James Clifford – George E. Marcus, eds. 27–50. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- PRUS, ROBERT
2007 On Studying Ethnologists (Not Just People, Societies in Miniature). The Necessities of Ethnography, History, and Comparative Analysis. *Journal of Contemporary Ethnography* 36(6): 669–703.

- REYNA, STEPHEN P.
1997 Theory in Anthropology in the Nineties. *Cultural Dynamics* 9(3):325–350.
- ROLDÁN, ARTURO ALVAREZ
2003 Malinowski and the Origins of the Ethnographic Method. *In* *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. Han F. Vermeulen – Arturo Alvarez Roldán, eds. 143–155. London: Routledge.
- ROMANOVA, A. V. – MYREEVA, A. N.
1964 *Ocherki uchurskogo, majskogo i tottinskogo govorov*. Leningrad: Nauka.
- RUSSELL, BERNARD, H.
2006 *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham: Altamira Press.
- SANJEK, ROGER
2010 Ethnography. *In* *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Alan Barnard – Jonathan Spencer, eds. 243–249. London – New York: Routledge.
- SAPIR, EDWARD
1949 *Selected Writings of Edward Sapir*. Berkeley: University of California Press.
- SPERBER, DANIEL
1985 *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEGER, THOMAS
2004 Identities, Roles and Qualitative Research in Central and Eastern Europe. *In* *Fieldwork in Transforming Societies: Understanding Methodology from Experience*. Ed Clark – Snežina Michailova, eds. 19–38. New York: Palgrave MacMillan.
- TROSHCHANSKIJ, V. F.
1902 *Evolucija chernoj very (shamanstva) u jakutov*. Kazan': Izdatel'stvo Kazan'skogo Univezite-ta.
- WATTSON, C. W.
1999 Introduction. *In* *Being There. Fieldwork in Anthropology*. C. W. Wattson, ed. 1–24. London–Sterling: Pluto Press.
- WINCHATZ, MICHAELA R.
2006 Fieldworker or Foreigner? Ethnographic Interviewing in Nonnative Languages. *Field Methods* 18(1):83–99.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG
1998 *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.

CSABA MÉSZÁROS

Participant observation, rapport and language skills. Notes on the credibility of anthropological fieldwork

According to anthropological methodology it is principally fieldwork what provides anthropological research with empirical data. As a result conducting fieldwork does not only contribute to the better understanding of a community or a research problem but it establishes the authority of the anthropologist on a certain subject as well. Conducting fieldwork, as well as processing fieldwork data raises a number of epistemological questions in the course of creating anthropological knowledge.

Based on my own field experience in Siberia I tackle on three interrelated problems regarding to the credibility of anthropological fieldwork. Participant observation as a method of understanding the “*native point of view*” has been salient in anthropological scholarship after Malinowski’s fieldwork in Omarakana. The postulated position of the anthropologist as “*marginal native*” is, however, rather illusionary and problematic. Then I argue that stories in fieldwork accounts about anthropologists getting in rapport with the native community are rather rhetorical cliches than descriptions of moments of real epistemological breakthrough. And lastly I examine how language skills effect on the credibility of data recorded during interviews. I conclude that it is difficult to detach in anthropological methodology what an epistemologically valid answer for credibility problems and what a rhetoric strategy of the anthropologist’s self-legitimation is.

Tabula
2010 13 (2): 173–194.

194

A pueblóindiánok küzdelme a kulturális túlélésért

„Bár a modern világban élünk,
szeretnénk közel maradni a természethez,
az ősi módszerekhez és tradíciókhoz.”
(Red Bird)

Az észak-amerikai indiánok számára napjaink központi problémája, hogy miként tudják konzerválni „valódi” indián életmódjukat, miközben számtalan külső és belső tényező hat az indián hagyományok fenntartása ellen. A történelem során bekövetkező külső gazdasági és egyéb hatások inkább tovább gazdagították, semhogy felváltották volna az indiánok meglévő gazdasági és kulturális gyakorlatát, kilátásaik a 21. században egészen biztatónak tűnnek. Az általam vizsgált új-mexikói pueblóindián közösségben az utóbbi tíz évben mikroszinten is legfőbb célként tűzték ki az összetartás érdekében a szertartásokon való aktív részvételt, a nyelv megőrzését, a szocializációs folyamat fejlesztését. Alapvető elvárás, hogy míg a közösség támogatja az egyes embereket, az egyének is vegyenek részt a közösségi életben. Egyedülálló ennek a közösségnek a kezdeményezése, melynek átfogó programja egyszerre irányul a saját kultúra megismerésére, valamint megőrzésére a külső világ feltételei között is.

Az észak-amerikai indiánok számára – hasonlóan más indián közösségekhez – napjaink központi problémája, hogy miként tudják konzerválni „valódi” indián életmódjukat, miközben számtalan külső és belső tényező hat az indián hagyományok fenntartása ellen.

A történelem során bekövetkező külső gazdasági és egyéb hatások (spanyol, mexikói, kora amerikai elnyomás, a szövetségi kormány számos asszimilációs törekvése) inkább tovább gazdagították, semhogy felváltották volna a pueblóindiánok meglévő gazdasági és kulturális gyakorlatát. A spanyol uralomnak, a bentlakásos oktatási rendszernek és a katolicizmusnak számos jegyét ma is felfedezhetjük, de mindez az alapvető kulturális normákat nem tüntette el.

A pueblóindián emberek kilátásai a 21. században egészen biztatónak tűnnek; ezt nemcsak napjaink kutatásainak (és jelen kutatásnak) az eredményei támasztják alá, hanem történelmi és kulturális jellegzetességeik is, ami folyamatos jelenléttel párosul a domináns amerikai kultúrán belül.

Jelen tanulmányban azokat a változásokat szeretném bemutatni, melyek a pueblóindián törzseket érintették az elmúlt évtizedekben, illetve azokat az erőfeszítéseket, melyeket az indiánok tettek saját kultúrájuk megőrzése érdekében a domináns kultúra erőteljes hatásaival szemben. Ezen belül is az egyik konkrét törzs, Cochiti puebló esetét vizsgálom.

Az összegyűjtött tapasztalatok egy fél éves Új-mexikói, az albuquerque-i egyetem hallgatójaként – 2006-ban – végzett terepmunka eredményei. A gazdaságtanantropológia eszköztárát felhasználva vizsgáltam a gazdasági fejlődés kulturális hatását a pueblóindiánoknál, melyhez elsősorban a résztvevő megfigyelés, másrészt a mélyinterjú technika módszerét hívtam segítségül. A kutatásnak kétféle célja volt: egyrészt megismerni és bemutatni az Új-Mexikóban élő pueblóindián társadalmat, másrészt feltérképezni azokat a tényezőket, amelyek megmutatják, hogy milyen módon változott a több évszázados hagyomány az elmúlt fél évszázad erőteljes külső – elsősorban gazdasági – hatásainak következtében.

A társadalmi és gazdasági életben bekövetkező változások

A 20. század második felében bekövetkezett változások számtalan szándékolt és nem szándékolt választ váltottak ki a pueblóindián közösségekből. S bár sok tekintetben problémákat szült a kialakult helyzet, az új kihívások egyben új lehetőségeket is rejtenek magukban.

Bentlakásos iskolák

A változásokra ható erők között elsőként az indián ügyek hivatalának bentlakásos iskola-programját kell megemlítenünk. Ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy az indián gyerekeket a családjuktól több száz, nemritkán több ezer kilométeres távolságban helyezték el. Családjukkal hosszú évekig nem érintkezhetek, nyelvüket nem használhatták. A bentlakásos iskolák programját már a 19. század végén kezdték, aminek célja az amerikai indiánok „civilizálása” volt azáltal, hogy az oktatáson keresztül deszocializálják őket törzsüktől (Adams 1988). Az indiánok elmozdításának másik célja a rezervátumrendszer megszüntetése volt. Az iskola elvégzése után a kormány anyagi ösztönzőkkel támogatta a városban való letelepedést, remélve, hogy így beolvadnak a többségi társadalomba. Az ily módon távol maradók, ha később vissza is tértek szülőfalujukba, már merőben más szemléletmóddal közelítették meg a belső ügyeket, kapcsolatokat, mint ahogyan az kívánatos lett volna a közösség szempontjából.

„Szóval én nem akarom csak a spanyolokat hibáztatni, és azt, ahogy a pueblóindián emberekkel bántak, és ahogy kihatottak az életükre. Merthogy ott voltak az iskolák is, az amerikai kormány korai időszakától kezdve, délnyugaton az 1800-as évek végétől. Bentlakásos iskolákat alapítottak, ahová elvitték a pueblóindián gyerekeket és más indián gyerekeket, messze a falujuktól, hosszú évekre. A cél az volt, hogy kiszakítsák a gyerekeket saját kultúrájukból és közösségükből. Még nyárra sem jöttek haza. Sokan meg is haltak az egyedüllétől, a magánytól. Ez is a kormány egyik eszköze volt a teljes asszimiláció eléréséhez. Ez borzasztó tragédia volt. És ez ment évtizedeken keresztül, és vagy száz ilyen iskolát alapítottak az országban. Választási lehetőség nem volt, mert mikor megérkezett a falvakba a kormány kocsija, sokan megpróbálták elrejtetni gyerekeiket, de erővel elvitték őket.” (Romalda.)

„Én magam is bentlakásos iskolába kellett menjek sok évvel ezelőtt. És azért voltak ott jó dolgok is. Például sok házasság is ott született. Ezek persze kellemes emlékeket is adtak az egészről. Meg aztán míg a falvakban nagy volt a szegénység, az iskolákban napi háromszor kaptunk enni. De persze ez nem kárpótolt sok mindenért.” (Idős asszony, Cochiti.)

Városba áramlás

A 20. század második felétől a világban globálisan jelentkező társadalmi és gazdasági változások a pueblóindian törzseket is elérték. A korábban a közösségi gazdaság alapjául szolgáló mezőgazdaság sok helyen hanyatlásnak indult, a közösségen belüli életvitel is megváltozott. A többségnek el kellett hagynia a szülőfaluját, és városi munka keresésére kényszerült. Azok, akik távol a falutól dolgoztak és éltek, már nem tudtak részt venni a közösségi munkákban, a társadalmi és szertartási életben. A tradicionális életmód – mely az agrárgazdaságon alapult – veszélybe került, s kezdtek meglazulni a belső társadalmi kötelékek is.

Közeli munkaalkalom híján sokan máshol keresnek megélhetési lehetőséget. A távol maradók egyre növekvő aránya a korábban jól működő, családon belüli és családok közötti reciprocitáson alapuló kapcsolatrendszer gyengíti. Cochitiben ma körülbelül a közösség fele él a falun kívül. A faluban élők és dolgozók többsége tradicionális kézművestermékeket készít, bár a kézművesek száma is rohamosan csökken.

„Én szerencsés vagyok, itt tudtam maradni. Oda-vissza utazom Cochiti és Albuquerque között. A feleségem, aki tanár volt, már nyugdíjba ment két éve. Öt gyerekünk van (ez ma már nem annyira általános, de akkor még az volt). A legnagyobb lányunknak három gyermeke van. Neki nincs egyetemi diplomája, ő a pueblóban lakik. A másodiknak két gyereke van, a harmadik lányunknak egy. A legjobban képzettek természetesen távol a pueblótól dolgoznak.” (Joseph.)

A falun kívüli munka sokszor az egyéni perspektíva és értékrend alapvető megváltoztatását jelentette. Sokan átvették a domináns társadalom elköteleződését a gazdasági növekedés és fejlődés iránt, melyet a túlélés és a siker alapjának tekintettek. Sokan támogatták a szövetségi irodák fejlesztési programjait.

Az egyik ilyen legátfogóbb program volt például a közösségi épületek renoválása. A felújítási program azonban azt is előírta, hogy milyen módon kell ezeket a munkákat elvégezni, milyen anyagokat kell használni. Ezek mind olyan anyagok voltak, melyek minőségükben jóval felülmúlták a régi módszereket és alapanyagokat. Például a kivákat¹ nem lehetett vályogtéglából renoválni, hanem sokkal időállóbb anyagokat kellett használni, mint például a beton. A vályogot korábban évente újra kellett burkolni, hogy megvédjék az elkopástól. A kivák újratapasztása egyike volt azon közösségi munkáknak, amelyek összehozták az asszonyokat minden évben. Ez ugyanakkor sokkal több is volt egyszerű munkánál, hiszen fontos vallási funkciója is volt. A friss agyagréteget csupasz kézzel vitték fel az épületre. Így kézlenyomatuk ott maradt az épületen, melylyel asszonyi áldásukat is kifejezték a közösség felé. A nyilvános épületek modernizációja már nem igényli a folyamatos ápolást, ami egyúttal egy olyan fórumot is eltüntetett, mely hozzájárult a közösségi összetartáshoz (McKnight 1995).²

A turizmus fejlődése és a kaszinók

A turizmus kérdése mellett nem lehet szótlánul elmenni, hiszen ez a leggyorsabban növekvő gazdasági tényező napjainkban az 1980-as évek óta. Az indián emberek ma már tudatosan használják fel segítségül a kulturális turizmust egyedi életvitelük megmentéséhez, a kulturális túléléshez.

Viszonylag új lépés, hogy a pueblóindiánok felvették saját terveikbe is a „puebló-turizmus” iparágat. A turizmus tudatos felhasználásával és kézben tartásával ősi indián kultúrájuk túlélését szeretnék támogatni. A turizmus ehhez két módon járul hozzá: egyrészt az anyagi javak növekedésével, hiszen a befolyó bevételeket közösségi célokra használják fel; másrészt a pueblóindián kultúra ily módon való felértékelődése büszkeséggel tölti el őket, hiszen azzal, hogy saját életformájukat helyezik előtérbe, önkéntelenül is összehasonlítják másokéval, erősítve ezzel a legféltettebb generáció, a fiatalok identitását, kapcsolatát saját kultúrájukkal.

A tizenkilenc puebló maga állította fel saját kulturális központját (Pueblóindián Kulturális Központ) azzal a céllal, hogy az indián kultúráról a kívülállók által festett torz képet „helyreállítsák”, és saját interpretációjukban mutassák be magukat. A kiállítás, a bemutatók és a kulturális programok mellett a központban kereskedelmi egységeket is felállítottak, ahol lehetőséget biztosítanak művészek bemutatkozására, aminek bevétele szintén az adott törzshöz folyik vissza.

És végül, de nem utolsósorban a turizmus ösztönözte gazdasági fejlesztések által megteremtett munkahelyek lehetőséget adtak az embereknek arra, hogy jövőjüket saját földjükön tudják elképzelni, erősítve ezzel a közösségi szellemet.

A pueblók emellett megalapították saját vállalkozásaikat, melyek közül az egyik legújabb és leggyorsabban fejlődő tevékenység az indián kaszinók működtetése. A rezervátumok területén felépített kaszinókat³ az Egyesült Államokot kormánya azért hagyta jóvá 1988-ban, hogy az indián törzsek tudják miből növelni bevételeiket. Jelenleg a tizenkilenc pueblóból már tizenegy létesített kaszinót. Az első kaszinók 1994-ben épültek. A legtöbb puebló bevételének döntő hányada a kaszinók üzemeltetéséből származik.

Mára kialakult egy kifejezetten az indián rezervátumokban létesült, kaszinókra irányuló turizmus, mely sok helyen kényelmes szálláslehetőséget és egyéb szolgáltatásokat (fitneszcenter, golfpálya, golf- és teniszversenyek szervezése, uszoda, éttermek, konferenciatermek) is kínál. A kaszinókat működtető törzsek egyedülálló atmoszférát kínálnak a látogatóknak. Azokban a rezervátumokban, amelyekben beindult a működés, azt is remélik, hogy ezzel megváltoztatják a rezervátum „élő múzeum” jellegét. Azt remélik, hogy a látogatók inkább a pueblóktól és a szent helyektől távol lévő szórakozási lehetőségek iránt érdeklődnek majd, és kevésbé zavarják a falu mindennapjait. Ezért is telepítették a kaszinókat a falvaktól távolra, a rezervátumok szélére, közel az autópályához.

De mit is jelent pontosan a kaszinók működtetése az egész közösség számára? Amellett, hogy fontos bevételi forrást jelent, jelentős számú munkahelyet is biztosít. Ezeknek döntő hányadát a helyi indiánok töltik fel (de természetesen dolgoznak ott más törzsekhez tartozók, illetve fehér munkavállalók is). Pojoaque pueblóban például a kaszinó a hetven-nyolcvan százalékos munkanélküliséget nullára csökkentette, hi-

szen mindenkinek tudtak munkalehetőséget biztosítani, aki ott akart dolgozni. A házson a törzs javára folyik vissza, melyet oktatási célokra (például ösztöndíjat, tandíjtámogatást biztosítanak a fiataloknak), egészségügyre vagy egyéb belső szolgáltatások kiépítésére (például számítógépek vásárlása a helyi könyvtár számára, rendőrség, tűzoltóság fejlesztése) használnak fel (Dennis 1994).

Mára már úgy tűnik, hogy a turizmusnak (és kaszinóknak) köszönhetően a pueblók sokkal biztosabb anyagi forrásokkal rendelkeznek az elmúlt pár év fejlesztési következtében, mint korábban. A pueblóindióknak, akik ma már hatni is tudnak a turizmus alakulására, kultúrájukat politikai pozíciójuk megerősítésére is igyekeznek felhasználni. Bár ezeket a forrásokat a törzs jövőjének biztosítása érdekében használják fel, ez mégis számtalan veszélyt rejt magában a közösségre nézve.

A pueblóindióknak teljesen tudatában vannak annak, hogy egyfajta bizonytalan egyensúlyt kell fenntartaniuk az ősi tradíciók és tudás, valamint a 21. század technológiai és gazdasági nyomása között. A modern tendenciák világszerte a homogenizáció, a fogyasztói társadalom felé hatnak, ami éppen az alapvető indián értékeket gyengíti.

Az említett pozitív és negatív következmények miatt a turizmust (és a kaszinókat) maguk a törzsi tagok is ellentmondásosan ítélik meg (Carey 2001).

Család, szocializáció

A család szintjén mind strukturális, mind funkcionális változások bekövetkeztek. A kiterjedt családi forma helyét az elmúlt húsz évben – az amerikai kultúra és gazdaság egyre érezhetőbb befolyása következtében – a nukleáris család veszi át (Benjamin et al. 1997).

„Nekem kilenc testvérem volt. Édesanyám elvesztett három gyermeket. Így most hatan vagyunk. A gyerekeim generációjában már inkább a három gyerek a jellemző. Egyre csökken a gyerekek száma. A változás a gazdasági változásokon is múlt. A szüleimnél még természetes volt a sok gyerek. Habár nehéz volt etetni őket, de sokat segítettünk a földművelésnél.” (Joseph.)

A családok nukleáris egységekre bomlása nagymértékben köszönhető a házépítési projektnek is, mely gyakorlatilag fizikailag szétválasztotta a családokat. A fiatalabb generációk kiköltöztek a falu szélére, nagy, kertes házakba, míg az idősebbek még bent maradtak a főtér közelében. De mindez természetesen egyenes következménye volt a városi életformának és munkának is. Sokaknak, akik nem is költöztek el, de munkát csak a városban találtak, a napi ingázás mellett már nemigen jutott idejük a közösség ügyével foglalkozni, hiszen a család tagjai sem tudtak elegendő időt szánni egymásra.

„Mára nagyon megváltozott a falu szerkezete. Régen a házak a főtér körül voltak. De elkezdődött a HUD (*housing urban development*). Az állam új házakat épített a puebló körül, melyeket egészen kedvezményesen és hosszú távú fizetéssel (harminc-negyven év) lehet megvásárolni. Elvándorlási folyamat indult be a falu régi részeiből.

Korábban mindenki közel volt. Beszélgettünk egymással, megosztottuk a dolgainkat. Én a nagymamámnál laktam. Én voltam a legidősebb, én vigyáztam rá. Ha kellett valami, csak átszaladtam a szüleimhez. Most akik már a falu szélén vannak, nemigen

látják egymást. Persze ezek az új házak már sokkal kényelmesebbek. A régiekben két-három szoba volt egy nagy családra. Az új házakban négy-öt hálószoba is van egy kis családra.

A közösségi élet fellazult, önzőbbek az emberek. Korábban sokkal közösségorientáltabbak voltunk.” (Romalda.)

Mindezek a változások jelentősen kihatottak a gyerekek szocializációs folyamatára is. A hagyományos szokások szerint a gyermekek oktatását és nevelésének felelősségét a nagycsaládok, klánok tagjai osztották meg egymás között. A gyermekek napi kapcsolatban voltak a nagyszülőkkel, nagynénikkel, nagybácsikkal, akiktől közvetlenül megtapasztalhatták, átvették a közösségi értékeket, gyakorlatokat, ősi tudást. Így adta át tudását észrevétlenül az idősebb generáció a fiatalabbaknak. A gyerekek szinte folyamatosan a felnőttek közelében voltak: részt vettek a munkákban, a szertartásokra való felkészülésben. Így közelebb érezhették magukat az egész közösség komplex működéséhez, közös múltjukhoz.

A családokban bekövetkezett változásokkal a fiatal szülők egyedül maradtak a gyerekeknél. Távol kerültek az idősebb generációtól, és az iskolának, illetve munkahelyüknek köszönhetően sokkal folyékonyabban beszéltek az angolt, mint saját nyelvüket. Olyannyira, hogy már otthon is angolul beszéltek, és eleve angolul szocializálták gyerekeiket is. A kicsik gyakorlatilag semmit nem beszéltek keresanul, azon a nyelven, melyen nagyszüleikkel tudnának beszélgetni. Így amennyiben az idősebb generáció tagjai nem tanulnak meg angolul, a fiatalabbakkal való kommunikációnak még a lehetősége is elvész.

A gyermeknevelésnek azonban nem csak a nyelvhasználat a kritikus pontja. A városban dolgozó szülőknek egyre kevesebb idejük van a társadalmi eseményeken való részvételre. Ez azt jelenti, hogy a gyerekeket is kevesebb közös tevékenységbe vonják be, így hiányoznak azok a fórumok, ahol elsajátíthatják azokat a képességeket, tudást, megértést, amelyek kritikus jelentőségűek a közösségi örökség folytonosságában. Bár sok szülő megpróbálja olyan módon nevelni gyerekeit, ahogy azt az ő szülei tették, mégsem tudják ugyanazokat a körülményeket megteremteni. Azzal, hogy a gyerekek távol vannak, és a nyelvet sem beszélik, egyre inkább elvesztik annak lehetőségét, hogy fenntartsák kapcsolatukat ősi kultúrájukkal.

Visszaáramlás a faluba

A törzs túlélését fenyegető problémákat felismerve az elmúlt néhány évben visszaáramlás figyelhető meg a falvakba. A törzs tagjai fontosnak tartják múltjuk, hagyományaik megőrzését. Sokan nyugdíjba vonulásuk idején visszaköltöznek, mint ahogyan egyik ismerősöm is mesélte:

„Pár hónap múlva nyugdíjba megyek. Most már rá fogok érni, és úgy szeretnék nyugodtan élni, ahogy egy pueblóindián emberhez méltó. Van egy kis földünk. Azzal szeretnék foglalkozni.” (Joseph.)

A fiatalok közül is aki távol kerül, jövőbeli tervei között szerepel, hogy mihamarabb visszatérjen. Sokan kifejezetten azért térnek vissza, hogy megszerzett tudásukat, ta-

pasztalataikat törzsük fejlődése, segítése érdekében használják fel. Számos magas rangú vagy közéletileg aktív pueblóindián tett így:

„Ilyen az igazgatónk is [értsd: a Pueblóindián Kulturális Központ igazgatója], aki Washingtonban dolgozott, igen jól kereső munkája volt, és most visszajött, hogy közel legyen a szülőfalujához. Hogy segíthessen nekünk.” (Romalda.)

Akik városi környezetbe kerültek, az elmúlt években, évtizedben szintén kezdenek visszafordulni a falu felé, új ötletekkel a közösséggel, illetve a gazdasági fejlesztéssel kapcsolatban. Ezek a fiatalok azon vannak, hogy segítsenek megoldást találni a gazdasági függetlenedéshez (Griego 1995), a kultúra megőrzéséhez.

A tudás mint eszköz

A mai pueblóindián életről, kulturális szokásokról viszonylag kevés friss írásos anyagot találhatunk. A legtöbb leírást a 19. század végi és 20. század eleji antropológiai kutatásokból olvashatjuk. Ezek a művek bemutatják a pueblóindiánok társadalmi struktúráját és kulturális normáit, alapvetően inkább euroamerikai perspektívából, mintsem egyfajta belső, pueblóindián értelmezésen keresztül.

Az elmúlt tíz-tizenöt évben azonban újra nagyobb sűrűséggel jelennek meg cikkek (de a korábbiakhoz hasonló terepmunka-leírás azóta sem született). Azonban a szerzők többsége ma már maga is indián, az oktatás fejlődésének köszönhetően. Ők – többen a PhD fokozat megszerzéséig is eljutottak – megszerzett ismereteiket arra használják, hogy tudásukat szülőfalujuk segítségére fordítsák (például oktatással, programok kidolgozásával, kapcsolatépítéssel stb.).

A 20. század második felében tapasztalható korlátozott számú szakirodalom számos okra vezethető vissza. Egyrészt kevés kutatást engedélyezett a pueblók vezetősége, szkepticizmussal és ellenszenvvel fordultak a kutatók felé, hiszen a számtalan külső kutató által végzett korábbi feltáró jellegű leírás nem sok hasznot hozott magának a közösségnek. Másrészt azzal, hogy korábban lehetőséget adtak kívülállónak arra, hogy betekintést nyerjenek féltett belső kultúrájukba – akik aztán e megszerzett tudást publikálva elérhetővé tették bárki számára –, jelentős károkat okoztak a törzsnek. Emiatt a pueblóindiánok egyfajta sajátos védelmezőformát alakítottak ki saját nyelvi, fizikai és spirituális örökségük megőrzésére. Máiig – a többi törzshöz viszonyítva viszonylag erős – elzárkózás jellemzi őket a kutatókkal szemben bizonyos tabu területeken.

A napjainkban újra lendületet kapó írások a társadalmi és kulturális változásokat állítják a középpontba. Céljuk nem csupán feltárás vagy leírás, bemutatás, hanem a tanulmányok publikálásával a közösség helyzetének javítását, az elmúlt fél évszázadban meggyengült közösségi erő életben tartását, felélesztését célozzák meg.

A tudományos munkák fent bemutatott hullámozása egyértelműen párhuzamba állítható a közösségi mozgással: az antropológusok több évtizedes „rohama” után erőteljes információs elzárkózás figyelhető meg a külvilágtól. Ezzel párhuzamosan – a külső kényszerítőerők következtében – az indiánok elvándorlása figyelhető meg a városokba, melynek eredményeként a belső kötelékek meggyengülnek, a törzsi kultúra

alapját jelentő normák meginognak. A publikációknak az 1980-as évek után újra növekvő mennyisége annak eredménye, hogy az indián törzsek maguk ébredtek rá arra, hogy kultúrájuk veszélybe került. Megkezdődött a széles körben megfigyelhető visszaáramlás a falvakba, a többéves programok kidolgozása. Hagyományaik megmentése érdekében használják fel ők maguk a publikálás eszközét is.

A nyelv megőrzése, az oktatás szerepe

„When the language goes, the culture goes.”
(Romalda)

Az indián közösségek fennmaradása tehát attól függ, hogy miként tudják tagjaik megőrizni kapcsolatukat az ősi kultúrával, múltjukkal. Véleményük szerint az alapvető kapcsot a nyelv jelenti, melynek újraélesztése az egyik legfontosabb feladat ma az indián emberek számára.

A nyelv fontossága

Az indián nyelvnek kritikus szerepe van, hiszen ez az eszköze a kultúra átörökítésének egyik emberről a másikra, egyik generációról a másikra. A nyelv elvesztése a közösség saját múltjához, jövőjéhez fűződő kapcsolatát gyengíti. Számos területen megfigyelhető az indián nyelvhasználat gyors eróziója, mely fenyegeti a kulturális és társadalmi integrációt.

Mára az indián nyelvek – ezen belül az új-mexikói pueblóindián nyelvek is – jelentős veszélybe kerültek. Észak-Amerikában jelenleg 175 indián nyelvet tartanak nyilván, azonban ezek 87 százaléka már a „haldokló” kategóriába került, tehát összesen alig több mint húsz azon élő indián nyelvek száma, melyeket ma is beszélnek a fiatal generációk is (Romero 2003:23).

A kultúra megőrzésének alapja a nyelv használata, hiszen minden közösségi összejövetel, minden törzsi szertartás és maga a kormányzás is keresen nyelven folyik, olyan nyelven, melynek ráadásul nincsen írott formája, a tudást szájhagyomány útján adják át a fiatalabbaknak.⁴

A nyelv alapvető eszköz a gyerekek gondolkodásmódjának kialakításához. Mikor valaki megtanulja a nyelvet, egyúttal azt a kulturális, társadalmi tudást is elsajátítja, amelynek segítségével saját világa teljes értékű tagjává válhat. A nyelv használatával alakul ki identitása, helye a világban másokhoz viszonyítva.

Az indián nyelvek sok esetben nem is fordíthatók le. Nyilvánvaló tehát, hogy a nyelv nem csupán kommunikációs eszköz; visszatükrözi a pueblóindiánok eredetét, kultúráját, történelmét, társadalmát. Elvesztésével a törzsi tudás veszhet el.

Az ősi nyelv effajta hirtelen eróziója az egyik legkomolyabb tényező, mely a közösséget fenyegeti. A nyelvnek döntő szerepe van a kultúra fenntartásában.

Minden kormányzási szabály vagy bármi, ami a tradicionális bíraskodási és igazga-

tási rendszerrel összefügg, mind keresan nyelven működik. Folyékonyan beszélő vezetők nélkül a kormányzást képtelenség fenntartani hagyományos formájában. A nyelv megőrzésének legfontosabb hordozói közé tartoznak a tisztségviselők, ezen belül is alapvetően a vallási vezetők, minthogy a vallási élet eseményei – a szertartások és az énekek – is teljes mértékben a keresan nyelven alapulnak. A közösség szeniorai rendelkeznek a legnagyobb tudással a nyelvről, ugyanakkor az ő felelőségük a legnagyobb.

Következésképpen a közösség szóbeliségen nyugvó működését kell megismernünk és megértenünk, amely alapul szolgál a tradicionális élet és identitás megőrzéséhez. A hagyomány folyamatosan jelen van az egész év során, és a közösség szertartási életében testesül meg. A közösségi szertartások alapvető célja annak hangsúlyozása, hogy milyen fontos szerepe van minden egyes individuumnak a közösségben, ezzel biztosítva a törzs megőrzését és fennmaradását. A nyelv ismerete nélkül lehetetlen az ősi kultúra sajátos szimbólumainak, komplex működésének megértése. A következőkben Cochiti puebló példáján keresztül mutatom be, milyen komoly erőfeszítéseket tesznek ma ezek a közösségek nyelvük (s ezzel kultúrájuk) újraélesztéséért.

A nyelv eltűnésének problémája

A modernizációs hatások és az elvándorlás miatt a különböző korosztályoknak egyre kevesebb lehetőségük volt a közös munkára, közös beszélgetésekre. A kisgyerekek egyre kevesebb időt töltöttek a felnőttekkel, és a fiataloknak sem volt alkalmuk tanulni az idősebb generációtól. Ennek természetes következménye volt a nyelvi tudás gyengülése a közösségben, s ilyenformán a közösségi tudás hagyományos átadása is folyamatosan gyengült. Egyre csökkent azoknak az időseknek a száma is, akik egyáltalán át tudták volna adni tudásukat.

A városba áramlás, a rezervátumon kívüli iskolák és munkahelyek szép lassan visszaszorították a keresan nyelv használatát, és leváltották a mindennapi élethez szükséges angolra.

„Ma már nélkülözhetetlen az angol nyelv használata. A saját nyelv kevésbé fontos például a munkába állásnál.” (Középkorú férfi.)

Míg ez a folyamat lassú és szinte észrevehetetlen volt a század első felében, a 20. század második felében hihetetlen mértékben felgyorsult. Cochitiben az elmúlt évtizedig a gyerekek szinte alig beszéltek a keresant, és a fiatal felnőttek is szinte csak az angolt használták.

A súlyos helyzetet felismerve döntött úgy Cochiti körülbelül tizenöt évvel ezelőtt, hogy kiemelt hangsúlyt fordítanak a nyelvre, elsősorban iskolai oktatásán keresztül.

1992-ben állt fel a Cochiti Indián Oktatási Bizottság, mely később lefektette az új oktatási célkitűzéseket, melyek elérésére programot dolgozott ki. Ez a bizottság felelős az összes oktatási ügyért, programért, mely a közösség tagjait érinti. Tagjait Cochiti törzsi tanácsa jelölte ki. A legtöbb résztvevő a negyvenes éveiben járt ekkortájt. Ez volt ugyanis még az utolsó generáció, amelynek tagjai még viszonylag jól beszéltek a nyelvet.

A munkát felmérés előzte meg a faluban 1993-ban, melynek eredményei alapján az első, legfontosabb döntés a keresan nyelv újraélesztési törekvéséről született, melyet a törzsi tanács is jóváhagyott.⁵

A felmérés keretében a kijelölt bizottsági tagok komoly történeti kutatást végeztek saját kultúrájukról, történelmükről, iskolai és otthoni szokásokról stb., valamint kérdőíves felmérést készítettek a jelen helyzetről. Ebből kiderült, hogy ha ilyen ütemben megy végbe továbbra is e folyamat, a nyelv teljes eltűnése várható pár évtizeden belül, ami azt is jelenti, hogy nem lesz senki, aki méltó módon be tudná tölteni a vezetői funkciókat. Az eredmények szépen kimutatták, hogy a harmincöt évesek és idősebbek igen, az annál fiatalabbak nemigen beszélnek a nyelvet.

(Egészen az 1990-es évek közepéig nem volt információ a pueblóindiánok nyelvhasználatáról. Csak ekkor kezdtek el – felismerve a veszélyt – ők maguk felméréseket készíteni. Cochitin kívül még Acomában, Lagunában, Santa Anában, Taosban, Tesuquében és Ziában készítettek ilyen. Az eredmény hasonló volt: bár a nyelv maga még él technikailag, szociológiai értelemben azonban már eltűnőfélben van (Romero 2003).

A közösségben bekövetkezett veszteség leginkább a tizenéves korosztálynál mutatkozott, hiszen a legtöbben már egyáltalán nem beszéltek a keresan nyelvet. Eközben még jelen volt az az idős generáció, amelynek tagjai a hagyományos életforma szerint nevelkedtek, és folyékonyan beszéltek a keresant. Ez a generáció volt tehát az, amelynek fel kellett ismernie az oktatás jelentőségét, illetve hogy arra kell ösztönözni a fiatalabbakat, hogy minél többen tanuljanak tovább, és lehetőleg olyan foglalkozást válasszanak, melynek segítségével meg tudják védeni a közösséget a külvilágtól. (Ennek hatására vált a két legnépszerűbb képzéssé a tanári és a jogász szak.)

Az összesített eredmények alapján tervezték meg a jövőbeli feladatokat. A nyelv megőrzésére készült tervek sem rögzítették írásban. Ez a közösség vezetőinek döntése volt, mely összhangban áll azzal, ahogyan eddig is fenntartották tradícióikat évszázadokon át (Hinton–Hale 2001), és elutasították az idegen kultúrák minden olyan elemét, mely bármiféle hatással lehet a hagyományos gyakorlatra.

A megőrzés érdekében 1996-ban indult az első program próbajellel, melyet számos más program és fejlesztés követett az elmúlt tíz évben.⁶

Megoldási kísérletek

Az első lépés az iskolai oktatás átgondolása volt. A legtöbb gyerek Cochiti általános iskolájában kezdi meg tanulmányait. Az iskola a rezervátum területén található. Így a kisebb gyerekek a közelben maradnak, nem kell buszozniuk, a saját kultúrájukban nőnek fel, a saját nyelvüket használhatják.

(Korábban számos helyen létesítettek iskola előtti oktatást a gyermekek számára, ahol csak angolt tanultak annak érdekében, hogy megkönnyítsék az iskola megkezdését, hogy könnyebben „be tudjanak illeszkedni” ők is a többiek közé az iskolába. Mivel a gyerekek már ilyen korán találkoznak ezzel a nyomással, érthető, hogy a nyelv eltűnésének folyamata felgyorsult. Egyértelműen az angol lett a preferált nyelv, hiszen ezt használják az iskolában, a munkában és így otthon is.)

Ezt a gyakorlatot akarták átformálni. A sokáig kényszerű angol nyelvű oktatást az 1970-es évektől váltotta fel a kétnyelvű oktatás lehetősége sok helyen. A legnagyobb történelmi mérföldkőnek azonban az 1990-es indiányelv-törvény számít, mely ki-

nyilvánítja az indiánok jogát saját nyelvük használatához, ezzel segítve az indán nyelvek életben maradását.

A saját iskolarendszer pozitív eredményei mellett ma is probléma az innen kikerült diákok „beilleszkedése” a rezervátumon kívüli, magasabb osztályokba.

„De nagy nyomás van a külső kultúra felől is. Például sokan butábbnak tartják az indiánokat az iskolákban, mert például kérdezésnél nem jelentkeznek.” (Az Indián Központ egyik munkatársa.)

Ezekkel a történetekkel, a viselkedési különbözőségekből eredő előítéletekkel nap mint nap találkozhatunk. Ezt érzékelve az indián származású oktatók a fehér tanárok számára minden évben indítanak olyan képzéseket, melyek keretében magát az indián kultúrát, hagyományokat ismerhetik meg. (Nagyon ritka az olyan anglo-amerikai tanár, aki egyáltalán járt rezervátumban, és annak ellenére, hogy jelentős az indián tanulók száma, szokásaikról szinte semmit sem tudnak.)

Több sikertelen próbálkozás után mára már állandó gyakorlattá vált a nyelvoktatás, melyet teljes mértékben Cochiti felügyel. A gimnáziumi oktatás már nehezebb kérdés. A középiskola már távolabb van a falutól, és több faluból is jönnek tanulók. A középiskolát a körülbelül tizenöt kilométerre lévő Bernalillóban végzik el, vagy a Santa Fében lévő St. Catherine’s bentlakásos indián iskolában. Ilyen környezetben nem szívesen oktatják saját nyelvüket:

„Az egyetemen egyáltalán nincs keresan oktatás. Bár indiánnyelv-oktatás beindult nemrég, de ott a navahó és az apacs nyelvet oktatják. Ha a keresan nyelvet valahol oktatják, az a pueblóban van, amit elképzelhető, hogy az egyetem szponzorál, de helyileg bent van a rezervátumban. Ez máig korlátozva van. Biztosnak kell lennünk abban, hogy a pueblón belül van, biztonságban. Cochitiben van egy állami iskola, ahol beindult a keresan nyelvprogram. És mivel állami iskola, nyitottnak is kéne lennie, ahogy legalábbis az emberek ezt értelmezik. De ebben az esetben ez nem egészen így működik. Van például egy anglo-amerikai tanárunk, aki azt szeretne volna, hogy a két gyereket vegyük be a nyelvprogramba. Mikor ezt megtagadtuk, perrel fenyegette meg az iskolát és a törzset. Azt mondta, hogy ha ez állami iskola, akkor ennek nem csak az indiánokat kell szolgálnia, blablabla. Szóval én találkoztam ezzel a nővel egy idős barátommal együtt a faluból. Leültünk a tanárral, és elmeséltem neki, miért nem tekinthető a keresan ugyanolyan nemzetközi nyelvnek, mint például a spanyol vagy az angol, vagy a francia. Ez egyfajta kulturális tulajdon. Még akkor is, ha ezt nagyon nehéz másoknak megérteni.” (Joseph.)

A diákok egyre növekvő hányada tovább folytatja tanulmányait, többnyire az új-mexikói egyetemen. Ezt a lehetőséget a törzs ösztöndíjak formájában támogatja, ami kedvező kitorési lehetőség a fiatalok számára. Habár a továbbtanulást a közösség is ösztönzi, azok a fiatalok, akik ezt az utat választják, egyúttal a városi életvitelt is választják, ahol már egyáltalán nem kell a keresan, és a fent említett okok miatt nyelvórák sincsenek.

„A mi embereink még nem annyira képzettek. Sokan pincérek, vagy egyszerűen csak takarítanak. De a képzettségi ráta egyre nő. Százalékban kifejezve nálunk a legmagasabb a felsőfokú képzettségűek aránya. A legtöbbjüknek azonban a városban kell munkát keresni, mert itt nem tudunk számukra semmit kínálni.” (Red Bird.)

A végső cél, hogy egy olyan oktatási módszert dolgozzanak ki, mely nemcsak a

nyelvet, hanem a cochiti „tudást” adja majd át (a kötelező matematika, írás, olvasás és egyéb tudományok mellett).

Egyértelmű volt, hogy bármilyen nagyszerűen kidolgozott program ellenére az iskolai oktatás nem elegendő. Tudatosan törekedtek olyan tevékenységek megszervezésére, ahol a fiatalabbak tanulhatnak az idősebbektől, használhatják nyelvüket, újra közelebb hozzák a közösség tagjait. Ez megjelenik egyrészt a mikroszinten, egyszerűen kisebb csoportok összejövetelével, látogatásokkal a rokonoknál, szomszédoknál, mely a múltban mindennapi tevékenység volt. Makroszinten pedig a vezetők ügyelnek arra, hogy minél több olyan alkalom legyen, amely az egész közösséget összehozhatja. Ilyenek például a közösségi munkák (például a közösségi ház felújítása), melyek szintén kitűnő lehetőséget nyújtanak a nyelvgyakorlásra. De természetesen ezek az alkalmak nemcsak nyelvi szempontból fontosak, hanem segítenek a közösségi szellem fenntartásában is. A cél tehát az volt, hogy erősítsék az összejöveteleket a társadalom különböző szintjein, ösztönözve ezzel a gyakoribb nyelvhasználatot, s remélve, hogy így a keresan nyelv visszaszivárog az otthonokba, a mindennapokba is. Mindehhez azonban tagadhatatlanul szükséges az összefogás és a szervezett támogatás.

A nyelv újraélesztéséért tett erőfeszítések azóta is központi jelentőségűek a közösség életében. Ahogy a vezetők egyre tudatosabban bátorították a kezdeményezéseket, úgy vett részt egyre több közösségi tag a különböző revitalizációs törekvésekben. Mindez csak megerősíti a vezetést is abban, hogy megvédelmezzék saját vallásukat, kultúrájukat.

„Ma már – tíz év távlatából – szerencsére úgy néz ki, hogy a nyelv megújítása érdekében tett folyamatos erőfeszítések eredményei, bár igen kis mértékben, de lassan észrevehetőek, és biztatóak a jövőbeli tendenciákat illetően.” (Cochiti tanárnő.)

Más indián törzsek példája

Cochiti választásával szemben több más pueblóindián falu szembesült a nyelv írásbelivé tételének kényszerűségével. Mindez az alapvető pueblóindián filozófiával ellentétes. Leginkább a vallási hit megőrzése miatt veszélyes. A vallást már hosszú ideje féltve őrzik a kívülállóktól. Senki – aki nem az adott közösség tagja – nem vehet részt semmilyen vallási szertartáson. A nyelv írásbelivé tétele egyúttal azt is jelenti, hogy megnő annak a veszélye, hogy kívülálló betekintést nyernek életük rejtett világába.

A nyelv újraélesztésére más indián közösségek is kísérletet tettek. A navahó nemzet például kétnyelvű programot indított; Észak-Kaliforniában nyelvtáborokat szerveznek a karuk indiánok; sok helyen már beépítik az iskola előtti oktatásba a saját nyelvet is. Ezek a programok bár különböző méretűek, de ami közös bennük, hogy mind az adott közösség felismerésén alapul, és saját szervezésében valósul meg. Ami Cochiti pueblót mégis egyedivé teszi, az az, hogy itt valósult meg a legátfogóbb kezdeményezés az összes kísérlet közül, mely nem kizárólag csak a nyelvoktatásra koncentrált, hanem a kultúra egészére.

Összegzés

Az említett hatások következtében mind a közösségi, mind a családi életmód jelentős változásokon ment keresztül. Bár a közösségi struktúra ugyanaz maradt, de belső tartalma jelentősen megváltozott. Korábban a közösség szinte minden tagja részt vett a közös életben. Ma már inkább csak azok, akik tisztséget töltenek be. Korábban az emberek hasonlóan gondolkodtak a falu jövőjével kapcsolatban. Napjainkra megváltozott sokak életmódja, így gondolkodása is, legfőképp a gazdasági fejlődést illetően. A közösség gyakorlatilag két részre szakadt: azokra, akik a progresszív változásokat ösztönözték, és azokra, akik próbálták fenntartani a tradicionális életmód gyakorlatát.

Ha a körülmények mára már meg is változtak, a közösség tagjai ma is fontosnak tartják – ha nem még fontosabbnak, mint korábban –, hogy próbálják egyéni szinten is megőrizni a hosszú évszázadok során gyakorolt szokásokat.

Cochitiben az utóbbi tíz év erőfeszítései következtében mikroszinten is legfőbb célként tűzték ki a közösségi összetartás érdekében a szertartásokon való aktív részvételt, a nyelv megőrzését, a szocializációs folyamat fejlesztését. Alapvető elvárás, hogy míg a közösség támogatja az egyes embereket, ez a támogatás kölcsönös legyen, az egyének is vegyenek részt a közösségi életben, tevékenységekben.

A szájhagyomány-alapú társadalmakban – mint ahogyan Cochitiben is – az erőteljes külső hatásokra történő változások elkerülhetetlenek, és írásbeliség hiányában különösen veszélyesek az egyedi kultúrákra nézve, az iskolarendszertől kezdve a gazdasági és globalizációs hatásokon át a turizmus felerősödéséig vagy az angol nyelv térnyeréséig mind-mind kihatnak a közös értékekre, gondolkozásmódra. E legutolsóként említett tényező különösen veszélyes, hiszen az angol nyelven keresztül történik meg a többségi kultúrához való szellemi közel kerülés, mely a kollektivista nézetekkel (melyek alapja a csoportszolidaritás, a kölcsönösség és az együttműködés) ellentétben az individualista értékeket részesíti előnyben, az individualizmust, mely szorosan összefügg az egyéni boldogságkereséssel, függetlenséggel. Ez egyúttal a másoktól való függés elkerülését jelenti, mely kötelék a vizsgált társadalomnak eddigi alapját jelenti.

Ezért is tekintik kiemelten fontosnak a legfiatalabb generációval való fokozottabb törődést a jövőben, akiknél nem mindegy, mely értékrendet veszik át elsőként. A szocializáció korábbi elemei fokozatosan eltűnnek, melyek helyére újakat kell beépíteni. Ez egy – az egész világon megfigyelhető – természetes folyamat, melynek megállítása vagy visszafordítása nem lehetséges, a külső elemekre a helyieknek nincs ráhatásuk. Az idegen kultúraelemek beszűrődését teljes mértékben megakadályozni nem lehet, alkalmazkodni kell hozzájuk.

A hagyomány megőrzéséért folytatott küzdelmet tovább nehezíti, hogy a külső világban való boldogulás szempontjából is az individualista értékek elsajátításával lesznek „versenyképesek” az egyének. Ezért is egyedülálló Cochiti kezdeményezése, melynek átfogó programja egyszerre irányul a saját kultúra megismerésére, valamint megőrzésére a külső világ feltételei között is.

Az ma még kérdés, hogy a fiatal generáció melyik utat választja majd, miként hidalja át a két világ közti különbséget. Közöségi szinten a lehetőség adott, kérdés, hogy egyéni szinten mennyire tudnak élni az eszközökkel.

JEGYZETEK

1. Szertartási, vallási épületek.
2. Kitűnő példa arra, hogy a külső segítségnek milyen ellentétes hatása lehet, ha nem ismerik az adott kultúra működését. Miként tudja egy jó szándékú kezdeményezés lerombolni a belső tevékenységeket és azokat a kapcsolatokat, melyek korábban összetartották a társadalmat.
3. Az Egyesült Államokban kaszinót csak Nevada államban (és pár kivételezett helyen) lehet alapítani.
4. A pueblóindiánokkal ellentétben léteznek olyan törzsek – például a navahók –, amelyek a nyelvük megőrzése érdekében kísérletet tettek írásba foglalására, és létezik angol–navahó szótár is.
5. A programról részletesebben lásd Benjamin et al. 1997:124–134.
6. Az egyik legsikeresebb a „nyelvi fészkek” program, melynek mintáját az új-zélandi maoriktól vették át. Ennek értelmében a gyerekek még iskola előtt nyelvi és kulturális képzésen vesznek részt (Romero 2003:14).

IRODALOM

ADAMS, DAVIS WALLACE

1988 Fundamental Considerations: The deep meaning of Native American schooling, 1880–1900. Harvard Educational Review 58(1):1–28.

BENJAMIN, REBECCA – PECOS, REGIS – ROMERO, MARY EUNICE

1997 Language revitalization efforts in the Pueblo de Cochiti: Becoming „literate” in an oral society. In Hornberger, Nancy: Indigenous Literacies in the Americas. 115–136. New York: Mouton de Gruyter.

1998 Reclaiming Communities and Languages. Journal of Sociology and Social Welfare 25(1): 81–104.

BOGLÁR LAJOS

1996 Mítosz és kultúra: két eset. Budapest: Szimbiózis.

CAJETE, GREGORY

1993 Look to the Mountain: an Ecology of Indigenous Education. Durango, Colorado: Kivaki.

CAREY, JANET M.

2001 Continuing cultural viability via cultural tourism as an economic survival project for pueblo indian peoples. Flagstaff: Northern Arizona University.

DENNIS, L. D.

1994 New Casino is Shining Star for Santa Ana Tribe. Indian Gaming Magazine 10:6–9.

GRIEGO, TINA

1995 „Facing the monster”. Albuquerque Tribune December 27.:1–3.

HINTON, LEANNE – HALE, KEN

2001 *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. San Diego – New York: Academic Press.

MCKNIGHT, JOHN

1995 *The Careless Society: Community and Its Counterfeits*. New York: Basic Books.

ORTIZ, ALFONSO

1994 *The Dynamics of Pueblo Cultural Survival*. In *North American Indian Anthropology: essays on society and culture*. Raymond J. DeMallie – Alfonso Ortiz, eds. 296–305. Norman: University of Oklahoma Press.

PAPP RICHÁRD

2002 *Kisebbség, kultúra, tradíció városon és falun: életképek a Vajdaságból*. *Kisebbségkutatás* 2:18.

ROMERO, MARY EUNICE

2003 *Perpetuating the Cochiti way of life. A study of child socialization and language shift in a Pueblo community*. Berkeley: University of California.

SANDO, JOSEPH

1998 *Pueblo profiles: Cultural identity through centuries of change*. Santa Fe: Clear Light.

SUINA, JOSEPH

2004 *Native American Teachers in a Struggle for Survival*. *Anthropology and Education Quarterly* 35(3):281–302.

ZSÓFIA DRJENOVSKY

The struggle of Pueblo Indians for cultural survival

In our days one of the main problems which North-American Native People have to cope with, is the way how they could conserve their 'original' lifestyle while different external and internal factors are working against the sustenance of traditions. During the history the external economical and other influences enriched the existing cultural practices of the Indians, rather than changed them. In the 21th century their perspectives seem to be reassuring. In the last decade in a New Mexican Pueblo Indian community, which I examined, even individuals set themselves the aim to participate on rituals, to preserve their language, and to develop the process of socialization in order to enhance solidarity. While the community supports its individuals, it is a basic expectation that individuals participate in the life of the community, as well. The initiation of this community is unique as its comprehensive program tends both to know and to preserve their own culture under the conditions of the outer world.

2010 13 (2):49–67 195–209.
Tabula

Szubverzív öltések

A tárgykészítő tevékenység egy lehetséges gendervetülete

A tudománytörténet mindennapiélet-értelmezéseiben burkoltan vagy kevésbé burkoltan jelen van valamiféle hierarchikus viszony, amelyben a mindennapiság és a nő alsóbbrendűnek mutatkozik. Amennyiben a társadalmi struktúra a magánszférában gyökerezik, annyiban annak pozitív változása is kiindulhat onnan. A nők tárgykészítő tevékenység felé fordulásában nagy gyakorisággal jelen van a fentiekben kifejtett valamiféle szubverzivitás. A nőknek és a mindennapiságnak ezen emlegetett alsóbbrendűsége megkérdőjeleződik e szubverzív gyakorlatok színessége és kreativitása által is. Ez a tanulmány egy konkrét esettanulmányon keresztül bontja ki a mindennapi élet egyik lehetséges aspektusát. A praxisokon, gyakorlatokon keresztül, konkrét működésmódjában igyekszem vizsgálni a mindennapi életet. Esettanulmányomat egy több éve tartó interjúsorozatból építettem fel, melynek központi szála a tevékenységhez fűződő viszony volt. A tevékenységelbeszélésekből bomlik ki a mindennapokhoz való viszonyuk is.

A mindennapi élet tudománytörténeti tárgyalása során néhány csoportot – így a nőket és a dolgozó munkásosztályt – szorosabban azonosítottak a mindennapokkal. „Henri Lefebvre úgy üdvözli a nőt, mint a mindennapi ismétlődés kvintesszenciális reprezentánsát és áldozatát, aki kimaradva a háborúból, művészetből, tudományból és hivatalból kénytelen beérni a mindennapi élet jelentéktelen, láthatatlan, de nélkülözhetetlen birodalmával.” (Felski 2000: 16.) Mike Featherstone (1995) megkülönbözteti a mindennapi életet a kivételes pillanattól: a csatáktól, a katasztrófáktól, az átlagon felüli cselekedetektől. A heroikus élet a veszély, az erőszak, a kihívott kockázat szférája, ellenben a mindennapi élet az ezen túl lévő világ, a nők, a reprodukció, a törődés területe (Felski 2000: 17). Ezekben az értelmezésekben burkoltan vagy kevésbé burkoltan jelen van valamiféle hierarchikus viszony, amelyben a mindennapiság és a nő alsóbbrendűnek mutatkozik.

A feminista társadalomtudomány elutasítja a mindennapiság negatív meglátását. Tagadja az emberek rangsorolását aszerint, hogy a mindennapiság elől képesek-e a filozófiába, a művészetbe menekülni, vagy sem. Azt állítja, hogy a kritikai gondolkodás nem csupán a filozófusok provinciája, az esztétikai tapasztalat nem szükségszerűen különbözik a mindennapi élettől, valamint a háborún kívül léteznek más formái a hősiességnek. Az a vágya, hogy megfordítsa ezt a negatív percepciót, és felruhazza a mindennapi életet értékkel és jelentőséggel. A feminista társadalomtudomány egyik kedvelt, sokat hivatkozott szerzője, Michel de Certeau *The Practice of Everyday Life* című könyvében dolgozta ki a mindennapi élet egyik lehetséges konceptualizálását. A mindennapiság úgy jelenik meg nála, mint ami szinonim az ellenállás és felforgatás

tevékenységeivel. Ez a mindennapokkal való újfajta számvetés elveszíti az evilágiság, természetesként tételezett voltát és rutin minőségét – a hétköznapiak mindennapiságát.

Jelen írásom egy konkrét esettanulmányon keresztül bontja ki a mindennapi élet egyik lehetséges aspektusát. A praxisokon, gyakorlatokon keresztül, konkrét működésmódjában igyekszem vizsgálni a mindennapi életet. Esettanulmányomat egy több éve tartó interjúsorozatból építettem fel, melynek központi szála a tevékenységhez fűződő viszony volt. Akik tárgyak készítésével foglalatostkodnak, általában örömmel mutatják meg azokat. A bemutatás során szívesen beszélnek tevékenységükről. A tevékenységbeszélésekből bomlik ki a mindennapokhoz való viszonyuk is.

Véletlenül találkoztam Annával egy északkelet-magyarországi falu általános iskolájában. Nagyobbik fia rajz szakköri vizsgájára nézett be. A szakkörvezető tanárnő érdeklődött a munkái iránt: min dolgozik most, jár-e még a foltozókhöz, szerepelt-e valamilyen kiállításon? Élénken ecsetelte a patchworkzés szépségeit, életében betöltött szerepét. Egy faliképet emlegetett, amely épp hazaért Franciaországból. Haza szaladt érte, hogy megmutathassa. Két mozzanatra lettem figyelmes első találkozásunkkor: a képre magára és arra a mondatára, miszerint azóta nem szól a férje semmit, hogy eljár a szakkörbe, amióta harmadik helyezést ért el egy pályázaton, és megjelent róla egy újságcikk is.

Az említett foltvarrott falikép épp akkor került haza Franciaországból egy kiállításról. Azért válogatták be, mert tematikájában *magyaros* volt. A textilfoltokban megidéződik a Hortobágy-ikonográfia összes toposza: a középen lévő Kilenclyukú híd motívumot körülveszik a csikós-gulyás-juhász, valamint nádas-pusztás-gólyafészkes részletek, a pásztorromantika és természeti idill képei. A mű maga mozaikos szerkezetű, az egyes jeleneteket a keret anyagának csíkjai választják el egymástól. Az applikációs technikát (színes textilanyagokból kivágott foltok egymásra varrása) hímzés és az apróbb részleteknél alkoholos filccel való rárajzolás egészíti ki. Akkor már ismertem néhány foltozót, és tudtam, milyen szigorúak az ítések a foltvarrott munkák kivitelezésével kapcsolatban. Egy munka szemrevételezésekor az első szempont, hogy mennyire szépen varrták meg, és milyen egységesen kezelték. A hortobágyos kép a maga eklektikus szabadságában bátor munka volt. Egyébként Anna a mai napig ezt a darabját tartja a legnagyobb becsben, s hiába próbálták már többen is megvenni tőle.

Foltvarrói sikerei ezzel a képpel kezdődtek. Mindig is ügyes kezűnek tudta magát. Egy kiállításon kapott kedvet, s kapcsolódott be a kiállító foltvarró szakkör munkájába. Szorgalmas volt, figyelmes, könnyen elsajátította az alapfogásokat. Jólesett neki, hogy egy héten egyszer eljárhatott a körbe, kedves emberek közé, ahol azt csinálhatta, amit szeret. Igyekezett alkalmazkodni, békés természetű lévén hamar beilleszkedett. Tisztelte a szakkörvezető tudását, elfogadta tanácsait. Kerülte a vitákat, amelyek a foltozó körökben elég gyakoriak.

Férje sokat volt távol. Akkoriban Pesten és a Dunántúlon vállalt melegburkolást. Ott kapott megrendeléseket, jobban megfizették, mint helyben. Néha külföldön is dolgozott. Mivel a szükséges pénzt ő előteremtette, mindenkinek úgy tűnt kényelmesebbnek, hogy Anna nem megy el dolgozni. Akkor már évek óta otthon volt, leginkább a két kisfiát nevelte, s vezette a háztartást. Dolgozott néhány hónapot a helybeli butikban, de a gyerekek miatt több volt belőle a bonyodalom, mint a haszon. Hiperaktív

kisebbik fiuk sok foglalkozást igényelt. Szinte naponta hordta be Miskolcra pszichológushoz, gyógytornára. Alaposan kivette részét az óvodai, iskolai szülői munkából (babzsákvarrás, farsangszervezés stb.), remélte, talán elfogadóbban viszonyulnak a gyerekekhez. Próbált utánanézni a hiperaktivitásnak, könyveket olvasott róla. Kisfia óvó nénijét is sikerült rávennie az elolvasásukra.

Amikor elkezdett a szakkörbe járni, férje csak mosolygott lelkesedésén. Nem fog ez sokáig tartani – mondogatta. Anna az egyik első komolyabb munkájával harmadik díjat nyert pályázaton, a következő pedig eljutott az országos foltvarró-kiállításra, aztán Franciaországba. Amikor Annáról megjelent egy cikk a megyei lapban, férje nem célozgatott tovább tevékenysége hiábavalóságára, de nem nézte túlzottan jó szemmel. Porallergiájára hivatkozva nem lehetett sok porfogó textil a házban. Annának minden alkalommal össze kellett pakolnia kis varrodája összes kellékét, mert a varrás során szétszóródó anyagdarabkákból adódó rendetlenséget sem tűrhette. Egyébként ő szintűgy ügyes kezű, megcsinál mindent a ház körül, például a fiúk ágját fenyődeszkából. Családszerető, kicsit szigorú ugyan a gyerekekkel, de megtesz értük mindent. A lakásban a gyerekek szobáján kívül csak az Anna első próbálkozásából készült kép volt egy darabig kitéve a nappaliban. De aztán az is lekerült onnan, Annát zavarta, hogy a különböző minőségű anyagok miatt egyenetlen a felülete.

A faluban kezdett elterjedni Anna híre. A polgármester és a körzeti orvos felesége rendelt tőle falvédőket. De apróbb munkákat, mint cipzárbevarrás, nadrágfelhajtás, függönyvarrás stb. is elvállalt. A foltvarrás drága mulatság, a jobb minőségű anyagok sokba kerülnek. Nem akarta férjét terhelni kedvtelésével, igyekezett megkeresni a rávalót. Erre annál is inkább szüksége lett, mivel fejébe vette, hogy tanulni fog.

Annak idején Temesvárott hiába érettségizett kitűnő eredménnyel, a román nyelv miatt félt a továbbtanulástól. Miután szüleivel és nővérével a rendszerváltás után áttelepültek Magyarországra, egy budapesti cipőfelsőrész-készítő üzemben kezdett el dolgozni. Ott hamarosan megismerkedett férjével. Összeházasodtak, leköltöztek vidékre. A továbbtanulás lehetősége a gyerekek születésével szertefoszlott. De ahogy iskolások lettek, újra felmerült benne a régi gondolat.

Végül a hajdúböszörményi szociálpedagógus-képzésre jelentkezett. Egy helybeli barátnőjével együtt határozták el magukat. Magántanárhoz járt, keményen készült a felvételire. Úgy tervezte, hogy tanulmányaira ő keresi meg majd a pénzt, többek között a foltvarrásból. Felvételije nagyon jól sikerült, de a romániai érettségi pontszámát nem adták hozzá eredményéhez. Mire észrevette, lekéste a fellebbezést, meg kellett várja a következő évet. Barátnőjét felvették. A következő év írásbeli felvételije után férje közölte vele, hogy amennyiben elkezd a főiskolát, elválík, így a szóbelin már meg sem jelent. A kedve is elment tőle, hiszen szociálpedagógussal Dunát lehetne rekeszteni, így semmi garanciát nem látott arra, hogy ezzel a végzettséggel el tudna helyezkedni. Időközben elvégzett egy lakberendezői tanfolyamot, érdekes volt, sok szépet tanult, de nem sok mindent tudott azzal sem kezdeni.

Továbbra is eljárt a foltozókörbe. Részt vett a közös munkákban, minden kiállításokon szerepelt egy-egy új munkával. Egyre ügyesebb lett a különféle technikák meszterfogásaiban, precizitását tisztelték. Legszívesebben az applikációs technikával készülő, figuratív, tematikus képekkel bíbelődött, mint az a tenger alatti világot megidéző falvédő, amelyet a gyerekek szobájába készített. Szerette összeválogatni az



Tabula
2010 13 (2):211–224.

214

anyagokat, kitalálni a mintákat. Kialakultak a kedvenc színkombinációi. Bújta a mintakönyveket, terveket rajzolt. A geometrikus mintájú patchworkök nem annyira izgatták, sokkal monotonabb volt megcsinálni őket. Azokat inkább megrendelésre készítette. Önálló tervezésű, kedvére készített darabjait hamar elvitték. A képen látható művét is – amelyikkel harmadik helyezést ért el azon a bizonyos pályázaton – úgy könyörögte el jelenlegi tulajdonosa. Évek óta megbecsült darabja a család karácsonyi dekorációjának. Az ágytakaró az én családom tulajdonában van.

Az év csúcspontjaként nyaranta részt vett egy kéthetes foltvarrótáborban. Mindig tanultak valami új dolgot, a társaság is remek volt. Két hét felhőtlen kikapcsolódást jelentett számára. Családjával ritkán mennek nyaralni. A férje nyaraláselképzelései a luxushoz kötődnek. Tengerpart, ahol nem kell főzni, takarítani, kényelmesen lehetnek. Ezt anyagilag ritkán engedhetik meg. A gyerekek sem hiányolják a nyaralást, szünidőben úgy eltűnnek a faluban a sok ismerős között, hogy csak enni jönnek haza. Anna

szeretne járni-kelni, szétnézni a világban. Gyerekkorában sokat túráztak a hegyekben. Hátizsákkal, sátorral. Most sem számítana a kényelem, de a család mozdíthatatlan. Legalább az alkotótáborba el tudott menni nyugodtan. Olyankor a férje tartotta otthon a frontot, aki egyre inkább elfogadta tevékenységét. Ismerőseiknek szívesen emlegette felesége sikereit.

Amikor az ágytakarónkat varrta, követhettem munkamódszerét, kommunikációját a megrendelővel, azaz velem. Az anyagokat én válogattam össze. Az volt az elképzelésem, hogy mindegyik négyzetblokk, amelyet pici, geometrikus formákból állítanak össze, másmilyen legyen, nagy összevisszaságban. Furcsállotta. Próbált finoman célozni rá, hogy zagyva lesz, nem fog mutatni. Aztán a blokkok egyforma osztásának fontosságára hívta fel a figyelmem, mindhiába. Beletörődve annyit mondott: „Biztosan érdekes lesz!” Együtt válogattuk ki a blokkmintákat a mintakönyvből. Anna mind-egyiket kommentálta, milyen színekkel mutat jól. Nagyon hamar készen lett, csodálkoztam, hogyhogy ilyen gyors. Mondta, hogy mikor csak teheti, előszedi. Izgatja őt is, hogy alakul. Mikor például már megfőzött, de a fiúk még nincsenek otthon, gyorsan összeállít néhány blokkot. Amikor látta rajtam, hogy van két-három blokk, amelynek nem tetszik a színe, pedig az én ötletem volt, csak legyintett, majd jó lesz valahova, és készített helyettük másikat. Az volt az első ágytakarója. Elkészültekor ráterítette ágyukra, s a férje megjegyezte, otthonra is csinálhatna egyet.

Azt fontolgatták a férjével, hogy beépítik a tetőteret, és ott lesz végre Annának egy külön műhelye, nem kell majd a hálószobában, vasalódeszkán dolgoznia. Tetemes mennyiségű, nagy nejlonzsákokba rendezett textilkészletét is olyan nehézkes volt mindig előszedegetni a tetőtéri lépcső alól. A nem túl régi építésű házat félkészen vették meg, maguk fejezték be, de a tetőtér beépítésére sokáig nem gondoltak. Elfértek a házban, a fiúk sem igényelték a külön szobát. Az egyetlen dolog, amely túlzásnak tekinthető a funkcionálisan szervezett kis lakásban, az Anna textilkészlete. Minden egyszerű, csinos, nagyon rendezett és jól szervezett. Mértékkel vannak benne a dolgok, a dísz is kevés. Még felesleges közlekedőtér sincs a lakásban. A ház alaprajzra olyan, mint egy oldalatlóival négyfelé osztott négyzet. Az utcai homlokzaton van a hálószoba és a fiúk szobája. A hátsó két traktusban egymás mellett a nappali és a konyha. A ház közepén helyezkedik el az ablaktalan fürdőszoba és a tetőtéri lépcső.

A továbbtanulás vágya addig fel sem merült újra, míg össze nem különbözött a foltozókör egyik tiszteletben álló idősebb tagjával. Mikor egy közös, párban vállalt munkában megcsinálta a néni részét is, hogy időben elkészüljenek vele, a néni kisajátításnak vette a dolgot, és botrányt csapott. A magánbeszélgetéseken mindenki Annának adott igazat, de nyilvánosan senki nem vállalta az idős nénivel a konfrontációt. A szakkör nem állt ki mellette, és ő sem védte meg magát. Inkább nem ment többé közéjük. Akkoriban nagyon megviselte az eset, utólag visszagondolva azt mondja, úgy volt jó, ahogy történt. Ha akkor nem hagyja ott a kört, sohasem futott volna neki ismét a továbbtanulásnak.

Idén levelező tagozaton másodéves tanítóképző főiskolás. Az eddigi féléveit jeles eredménnyel zárta. Szívesen tanul. Jó társaságban van, csoporttársaival sokat segítenek egymásnak. Mostanság egy intenzív angolnyelv-tanfolyamot is bevállalt. A Munkaügyi Központ hirdette meg, ingyenes, de minden nap be kell járnia Miskolcra. A férje mindenben támogatja, pedig nem könnyű most neki. A fiúk szerencsére egyre

önállóbbak, nincs velük semmi probléma. Megtanította őket, hogyan készítsenek el maguknak néhány egyszerűbb ételt: rántottát, tejberizst, otthon is segítenek, ha kell. Férje persze kezdetben furcsállotta, hogy fiú létükre maguknak főzzenek. Most már büszke rájuk, hogy feltalálják magukat.

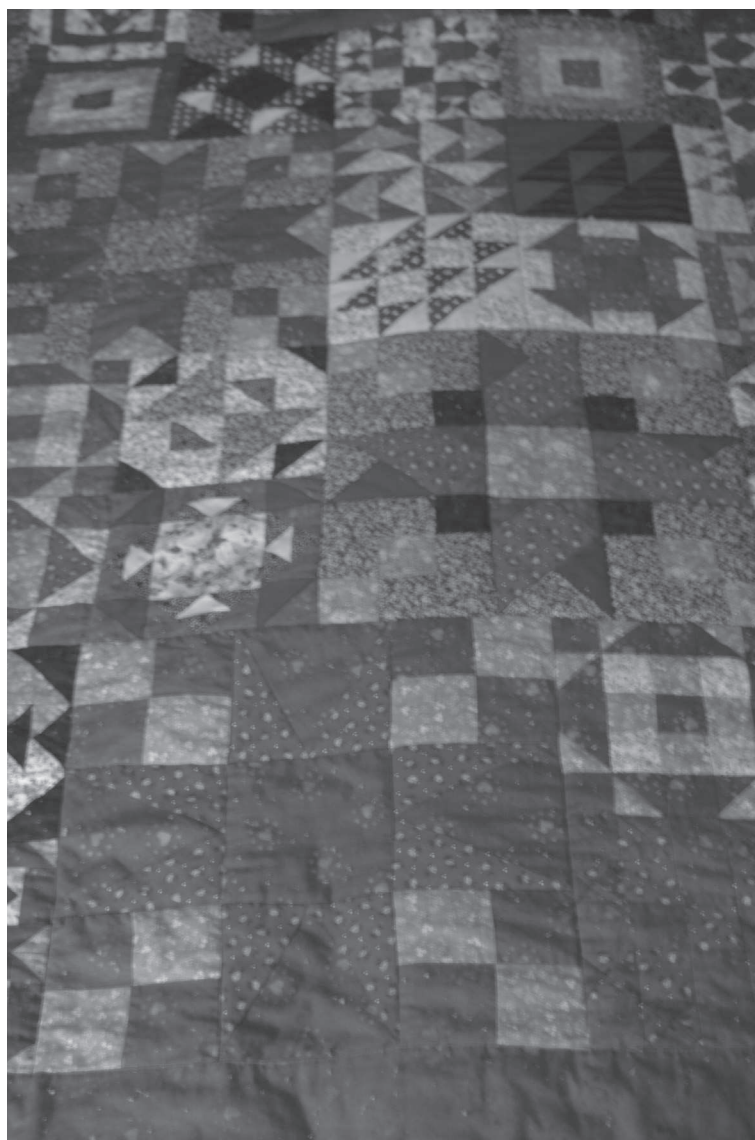
Nyáron volt a faluban egy önálló kiállítás, mellyel nagy sikert ért el. Sokan megnézték, elismeréssel méltatták. Nagyobb munkákba most nem tud belekezdeni, pedig sok terve lenne. Nem akarja elhagyni a foltvarrást, csak most nem annak van itt az ideje. Apróbb varrásokat, javítgatásokat továbbra is vállal, kell a pénz a tanuláshoz. Tervezett tetőtéri műhelyéből végül a nagyobbik fiúnak lett különszoba, kis varrodájával kihúzódott férje egykori cipésműhelyébe, a ház végébe.

Azt mondja, most érkezett oda, hogy magával törődhesse, azt tehesse, amit szeret. A férjét is megnevelgette. Kishitúságát, kisebbségi érzését, mely sokszor hátráltatta az életben, lassan elhagyja. Sokat fejlődött, bátrabb lett. Ma már kiállna magáért a foltozókörben. A szakkörből egyébként elment a néni, hívják vissza Annát. Biztatják a szomszéd falu iskolájában, ahol a gyakorlatokat tölti, ha tehetik, felveszik majd. Egyelőre nem lát tovább, csak a következő vizsgaidőszakig, most még hátravan három vizsgája, tavasszal a nyelvvizsga, aztán a szigorlat. Rajta nem múlik, hogy sikerüljenek, megtesz érte mindent. Aztán majd szeretné megszerezni a jogosítványt. Ő így tud haladni, kis lépésekben.

Michel de Certeau szerint a mindennapi élet értelmezésének kulcsmozzanata annak nem passzivitásként, hanem aktív tevékenységként való vizsgálata. Egy rendszer működésében műveletek két típusát különbözteti meg, az egyik a hatalom eljárásaihoz köthető stratégia, a másik a hatalommal szembeni taktika. A stratégia a hatalom eljárása, a taktika pedig a „gyengék” egyetlen fegyvere. E két műveletnek egymással ellentétes a természete, az egyik a térre épít, a másik az időre. A mindennapi élet az a terep, ahol az ellenállás kedve szerint folytathatja saját eljárásait, nem várt mozgásra bírhat bármilyen merev és szigorú rendszert. Hat éve ismerem Annát, azóta követem sorsát. Beszélgetéseink évek alatt ismétlődő motívumaiból tevékenysége szubverzív olvasata tűnt elő.

Mielőtt azonban rátérnék esettanulmányom értelmezésére, a de Certeau-féle stratégia-taktika teória alkalmazhatóságának egy bizonytalanságát kell eloszlassam. De Certeau a hatalmi viszonyt intézményi szinten tételezi. Ez nem jelenti azt, hogy kizárólag a mindennapokon túlról működne. Amennyiben nem ragaszkodunk a hatalom és gyengeség reprezentatív fixáltságához, akkor ráismerhetünk a stratégia-taktika alkalomszerűen változó működésmódjaira. A férj hatalmi gyakorlata egy érvényében elbizonytalanodott intézményre, a hagyományos-patriarchális családképzetre hivatkozva kísérli meg a mindennapi élet megszervezését. Anna taktikája: a maga ambíciója szerint boldogulni e hatalom változó gyakorlata közepette. Foltvarrói tevékenysége az ellenállás része, amely aztán lassan, fokozatosan változásra bírja a merev rendszert. Ő tanulhat végre, férje pedig, ha úgy hozza a szükség, akár a házimunkába is beszáll.

A stratégia elsődleges művelete, hogy önnön akarata és uralma számára lehatároljon egy teret a környezetéből. Ebben a racionalizált elvek alapján szervezett térben a stratégia működésmódjának megfelelően rendeződnek el a dolgok, amelyek innen nézve kiszámíthatók, felmérhetők, irányíthatók. A stratégiának mindig szüksége van erre



a megkülönböztetésre. Az önmaga logikája szerint megszervezett, lefoglalt hely a tér győzelve a körülmények kiszámíthatatlan változásait produkáló idő felett, a jövő megszervezése. Esetükben a férj megkeresi a család reprodukciójához a pénzt, Annának nem szükséges dolgoznia, mindenkinek kényelmesebb, ha otthon van. A lakáshasználatban a férj szabja meg a szabályokat: ne legyenek porfogó textilek (használt bőr ülőgarnitúrájuk van), a gyerekek szobáján kívül nincsenek sehol foltvarrott képek, szőnyegek, mindig tökéletes rendnek kell lenni a lakás minden részén, az Anna tevékenységére utaló nyomokat el kell tüntetni. Anna mozgásteret az ő szabályai szerint beren-

dezett otthon terére korlátozódik leginkább, dolgozni sem kell elmennie. Mozgástere jóval nagyobb, és fokozatosan tágul. Mikor a faluba költöztek, férjének a ház végében volt a cipésműhelye. Aztán eljárt dolgozni Pestre, a Dunántúlra, majd Németországba lomtanításokra. Jelenleg használt autókat hoz be Németországból.

Mindennek éppen ellentéte a műveletek másik típusa, a taktika, amely a használatban, a szituációban jelen lévő körülmények közt jön létre, tehát az idővel, a pillanat alkalmasságával operál. Nem megalkotja a teret, ahol működhét, mint az előbbi művelet, hanem használja azt. Anna az adott helyzethez igazítva végzi tevékenységét: nem megy el mindenáron dolgozni, otthon keres magának elfoglaltságot. A családi teret nem bolygatja meg, akkor dolgozik, mikor a férje nincs otthon. Mindig elpakol maga után, és csak a gyerekszobába készít textileket. A fiúk szeretik és megbecsülik munkáit. Képeit, ha már otthon nem teheti ki őket, inkább eladja. A keresetéből tudja fedezni további anyagigényeit, utazásait, táborköltségét. Ezért is dolgozik szívesen megrendelésre.

A taktika nem úgy használja a stratégia által létrejött teret, ahogy az önmagára tekint: nem egészként, nem körülhatárolt, látható, objektíválható helyként éli azt meg, hanem izolált akciókban. Kihhasználja a rendszerben meglévő hasadásokat, de nem épít fel saját rendszert. Ahogy Anna elkezd járni a foltozókörbe, egyszerűen kilép a stratégia teréből, megszünteti férje tér által kiterjesztett fennhatóságát. Sőt, a stratégia terében végül is félig-meddig sikerrel véghezvisz egy szimbolikus térfoglalást: saját műhelyt tervez egy viszonylag központi helyen, a tetőtérben. Vágya végül is nem valósul meg. Helyette az egykori cipésműhelyt veszi birtokba: apró munkáinak lesz műhelye, és nem alkotótevékenységének műterme.

Míg a stratégia a térre fogad, addig a taktika az időre. Az idő megfoghatatlanságával, az adott helyzetekben létrejövő megismételhetetlen feltételekkel játszik. A taktika nem tudja felhalmozni győzelmeit, azok az idővel együtt elillannak, de szemfülessége révén a megfelelő pillanat kihasználásával újra képes bedobni cseleit, létrehozva ezzel pillanatnyi győzelmét. Az idő Anna elkészült műveiben mégiscsak képes tárgyiasulni, viszont meg kell váljon tőlük. Ugyan mi mást csináljon velük, ha otthon nem teheti ki őket? Az idő győzelmeivel fokozatosan csökken a tér ereje, meghatározottsága: a gyerekszobán kívül lassan a lakás egyéb helyein – így férje kívánságára a hálószoba ágyán – megjelennek Anna patchworkjei. Igaz, az ágytakaró csak egy egyszerű, pasz-tellszínekből álló, csendes darab. Nem Anna vidám, mozgalmas színeiből készült. Később a nagyobbik fiú szobája is feltöltődik.

Térhódításai nem állnak meg a házuk falai között. Az otthonról való eljárás, elmozdulás fontos mozzanat életében. Először csak egy rövidebb viszonylatban ingázik: Miskolcra jár be a foltozókhoz, majd Hajdúböszörményt szeretné megpróbálni. A barát-nőjét, akivel együtt felvételizik, felveszik. Anna biztatta fel, hogy próbálják meg együtt, aztán mégis ő marad otthon. Másodjára már azért sincs kedve nekiindulni, mert már nem járhatnának együtt. Főiskolai tanulmányai teljesen önálló ingázást követelnek meg egy idegen, távoli városba. Végül a faluban megrendezett kiállítása tekinthető valamiféle térhódításnak is. A polgármesteréknél és az orvosi rendelőben megjelenő munkái szintúgy azok. Bár erős a kapcsolathálójuk, sőt a garázsukban tárolt külföldi holmik árusítása, a megrendelésre hozott holmik bizalmi kapcsolatai a falubeliek közül még több ismerőst eredményeztek, de helyzetük akkor is kicsit bizonytalan. Nem

helybeli származásúak, Romániából települtek át. Könnyen hozzájuk vágják, hogy románok. De ez az iránya a térhódításnak már egy másik intézménnyel, a faluval szemben álló stratégia része. Az otthon terei viszont nem zárhatók le, sokkal átjárhatóbban működnek a határok. Hogy csak egy példát említsek: a falubeli ismerősök mondták vissza Annának, hogy a férje mennyit emlegeti a szép dolgokat, melyeket készít.

A terjeszkedő tér de Certeau teóriájában a stratégia gyakorlata, az idő a taktika módszere. Anna történetében a foltvarrott terítők úgy is tétéleződhetnek, mint a megszerzett idő objektivációi. Ugyanakkor nem csak a kézimunkák tárgyiasságába zárt idő az, amiért Anna küzd, hiszen a tanulás képbe kerülésével elég könnyen meg tud válni eddig sok örömet és sikert nyújtó tevékenységétől. Más kézimunkázókkal ellentétben, akik még akkor is raktározzák darabjaikat, ha a lakásuk minden talpalatnyi helyén az ő munkáik vannak kiteve, ő nem ragaszkodott soha elkészült szép tárgyaihoz, noha hallottam már panaszkodni amiatt, hogy mindig eladogatja kész alkotásait, s neki nem marad semmilyen komolyabb munkája, csak a kis apróságok, tanulódarabok. A nyári falubeli kiállítására is úgy kéregette vissza az ismerősöknek eladott darabjait, köztük a mi ágytakarónkat. Nem a tárgyasult idő az igazán fontos számára, hanem a saját tevékenységére fordítható saját idő megszerzése. A saját tevékenységére fordítható, értelmes időért való küzdelem a tét, melyben a tanulás tevékenysége akár a patchworkzés tevékenységét is felválthatja. A saját tevékenységre fordítható idő egyben a kiszakadás lehetősége a család egyébként meleg, de individuumot beszippantó idejéből-teréből.

Tér és idő hódításait, stratégia-taktika gyakorlatait nem kezelhetjük sarkosan. S ezen a ponton vagy kilépünk de Certeau teoretikus kereteiből, vagy újólag módosítjuk őket: a stratégia-taktika egymásnak feszülése nem feltétlenül állandósít egy ellenséges opozíciós viszonyt. A működésmódok adott esetekben felcserélődhetnek, átválthatnak érdekegyeztetéssé: célá válhat hatalom és gyengék viszonyában egy kölcsönösen elviselhetőbb mindennapi élet kialakítása, esetleg magának ennek az opozíciónak a felszámolása is.

A mindennapiság feminista tematizálásának egyik legmarkánsabb képviselője Rita Felski (2000). A *The Invention of Everyday Life* című tanulmányában több kérdést tesz fel. Kitapintható-e az általános érdeklődés a konkrét, a partikuláris és az emberi létet átszövő kulturális kontextusok iránt? Miképpen vizsgálhatnánk meg a mindennapi életet mint társadalomtudományi terminológiát, hogyan dolgozhatnánk ki úgy, mint a partikulárisra helyezett fókuszálás eredményét? Miként beszélhetnénk egyáltalán jelentőségteljesen a mindennapi életről úgy általában? Mint bármelyik analitikus terminus, ez is bizonyos feltételek és kritériumok mentén rendezi el a világot. Például bonyolult viszonyal bír a magán és a köz (*private and public*) megkülönböztetésében, a munka, az utazás és pihenés házias tevékenységeit és rutinszerű formáit foglalja magában. Nem cserélhető fel a populárisal, és nem különleges tulajdona egyik társadalmi osztálynak vagy csoportnak sem. Akkor mit jelöl ez a terminus, melyek a paraméterei, és mivel van opozíciós viszonyban?

Felski¹ (2000) számba vesz több tudománytörténeti koncepciót, elmagyarázza a különböző értelmezéseket, párbeszédbe vonja őket egymással, szembeállítja a feminista gondolkodás általános nézeteivel. Ő maga végül is nem koceptualizálja a fogalmat. A mindennapiságot sokkal inkább a világ megtapasztalásának egy módjaként próbálja

tételezni, semmint körülírt tevékenységként a világon belül. A mindennapi élet a feltételekhez való alkalmazkodás folyamata, viselkedések, gyakorlatok sora, melyek evidensnek és természetesnek vettnek tűnnek. Tartalmazza a változás és az innováció lehetőségét, nem konceptualizálható homogén, előírászerű terepként. Széles skálájú tevékenységeket, attitűdöket és viselkedési formákat foglal magában. Törött sablonokat, nem racionális tevékenységeket, megoldhatatlan konfliktusokat és váratlan eseményeket rejt.

Felski koncepciója sokkal inkább egy tájékozódási mezőt nyit meg a mindennapi élet tudománytörténete iránt érdeklődők számára, sem hogy konceptualizált fogalomként kutatási tervek alapjává vagy esettanulmányok értelmezési vázává válhatna. Viszont megjelöli a mindennapi élet három kulcstényezőjét mintegy útmutatásképpen: a mindennapi élet kutatásakor célszerű annak az időhöz, térhez és modalitáshoz való viszonyára rákérdezni. A mindennapi élet időbelisége az ismétlődésen, térbeli elrendeződése az otthon képzetain, megtapasztalásának módja pedig a szokásokon alapszik. Azokra a pontokra mutat rá, amelyek mentén a tudománytörténeti gondolkodás fókuszai kialakultak, illetve ezek mentén tartja érdemesnek azok áttekintését. Maga is megvizsgálja az ezen csomópontokon talált elméleteket, és több szinten is egymással ellentmondásban lévőeknek találja őket. A filozófiai-szociológiai gondolkodás koncepciói szemben állnak a feminista gondolkodás² mindennapi életről tett megállapításai-val. A feminista tapasztalat mindennapisága nem illik bele a modernitás paradigmájába. A mindennapi élet valóságos, megélt tapasztalatai különbözhetnek a modernitás általános tapasztalatától. Ez az én kutatómra nézve is meghatározó gondolatná válik a továbbiakban. Miként viszonyul a női barkácsoláson keresztül kibomló mindennapi élet a modernitáshoz vagy a késő modernitáshoz?

Megfogadom Felski tanácsait, és megvizsgálom az ismétlődés-otthon-szokás csomópontjain keresztül Anna tevékenységét. Ismétlődés az, ami napról napra történik a mindennapi életben. Lefebvre szerint – aki a modernitás *szószólójaként* szerepel Felski értelmezéseiben – az ismétlődés az egyik legnehezebb probléma elé állítja a mindennapi élet kutatóit, mivel feloldhatatlan ellentmondásban van a modern lendület fejlődésre és felhalmozásra törekvésével. A lineáris idő a modern ipari társadalom absztrakt, folyamatosan továbbmozduló ideje. Ezzel szemben a mindennapi élet ideje sokkal inkább a ciklikussággal jellemezhető, amely keveset változott az évszázadok során. Amennyiben a mindennapi élet nem a történelmen kívül létezik, akkor lassítania kell a történelmi változások dinamikáját. Lefebvre például úgy oldja fel a szinkronitás hiányát, hogy kidolgozza az egyenetlen fejlődés elméletét: a mindennapi élet a modernitás történelmi lehetősége után kullog.

Keresem Anna tevékenységtörténetében a karakteresebb időmintázatokat és azok változásait. Az első mintázatváltás az, amikor Anna kilép a mindennapok ismétlődéséből, a házimunka monotonitásából, és elkezd járni a foltozókörbe. Az is ciklusba rendeződve van jelen életében, de megtöri a monotonitást. Ennek szerepét veszi át az egyetemre járás. Nem vált más ütemre. Hiába hívják vissza a körbe, nem megy, mert a kettő már nem fér bele az életébe. Ugyanakkor ezekben a váltásokban megmutatkozik valamiféle fejlődés is. Tanulhat végre, nyelvvizsgára készül, aztán majd a jogosítvány... Szinte szentenciózus utolsó beszélgetésünkkel elhangzott mondata: „Én így tudok haladni – kis lépésekben.” Fontos még annak vizsgálata, hogy a tárgyalkotó te-

vékenység, amelyet választott, milyen időmintázatokat képvisel. A foltvarrás az összes monotóniája – apró anyagdarabkákkal bíbelődés, egymáshoz varrás, levasalás, stepelés – ellenére tele van változatossággal: a technikák, minták sokfélesége, az anyagok színessége, az egyéni tervezés, a folyamatos tanulás és kísérletezés lehetősége. Egyébként egész intézményrendszer épül rá, hogy változatossá tegye: az országos, megyei pályázatok – amelyiken például Anna is díjat nyert –, a folyamatos kiállítások, a foltozókör nagy megrendelése, a csoport belső dinamikája, változásai. Anna történetében a mindennapi életben éppúgy jelen van a fejlődés, mint a ciklikusság.

Míg a mindennapi élet kifejezi az idő egy specifikus értelmezését, ezt nem tudja megtenni a tér kapcsán. Az otthon képzelet sem a mindennapok gyakorlatában, sem teóriáiban, sem a modernitáshoz való viszonyában nem jelennek meg tisztán. A filozófiai-szociológiai bázisszerű otthonkonstrukció, a modernitás otthonellenes szótára és mobilitáshangsúlya, valamint a mindennapok individuális, gendertipikus, etnikus, multikulturális és transznacionális, változatos gyakorlatai nem tudnak Felski (2000) szerint egymással párbeszédet folytatni. Az otthon kategóriája definiálhatatlannak tűnik. Lefebvre ambivalensebb meghatározásából – miszerint az otthon alkalmat biztosít a mások mindennapi élete iránt érzett berzenkedéseink fölötti meditálásra – Felski azt emeli ki, hogy az otthon nem csak egy geografikus pont, hanem egy rezonáns metafizikai szimbólum. Felski otthondefiníciója szándékoltan minimális, bármilyen gyakran látogatott helyet tartalmaz, amely túlzott koncentráció tárgya, és amelyben a familiaritás a *self* kiterjesztésének és megerősítésének szimbólumává válik.

Anna foltvarrói tevékenysége legintenzívebb szakaszában kerül szóba a tetőtérben egy műhely kialakítása számára, azaz egy saját szoba lehetősége az otthon terében akkor, amikor a fiúk is közös szobában vannak. Ahogy gyengül tevékenysége intenzitása, a vágyott saját tér már csak férje egykori cipésműhelyében valósulhat meg. De megvalósul, és nem a sötét konyha egyik sarkában, hanem egy világos, udvarra néző térben, amelyet a férjétől hódít el. Íróasztala még nincs, tanulni egyelőre akárhol lehet. A szokásos női tevékenységektől független saját, individuális tér birtoklása a falusi otthon terében mindenesetre nem az általánosan értett *vidéki* mindennapi élet motívuma.

Felski (2000) számára a szokás elképzelése a napok egymás utániságának tapasztalatában kristályosodik ki. A szokás nem csupán egy tevékenységet, hanem egyfajta attitűdöt ír le.³ Bizonyára megmutathatnánk, hogy a szélesebb-szűkebb társadalmi mező értelemben vett szokásosság milyen sok ponton türemkedik be Anna történetébe. Ahol egészen kulcsszerepet kap: foltvarrói ambíciói akkor kapnak legitimitást otthon, amikor sikeresen megjelenik velük a társadalmi térben: újságcikket írnak róla, helyezést nyer egy pályázaton. Ettől veszti érvényét a „rendes feleségek nem szoktak eljárni szórakozni” tétele. A férj ismerősök felé közvetített dicsérete mögött a „nemhiába jár el itthonról” igazolása van.

Ulrich Beck a nemek közötti viszony állásának jellemzésekor mondja a következőket: „A fiatal nőkben (a művelődési helyzet kiegyenlítődése és helyzetük tudatossá válása nyomán) élnek a nagyobb családi és szakmai egyenlőségre és partneri viszonyra vonatkozó várakozások, ezek azonban *ellentétes irányú* fejleményekbe ütköznek a munkaerőpiacon és a férfiak viselkedésében. A férfiak viszont hozzászoktak az *egyenlőség retorikájához*, de szavaikat nem követik tettek.” (Beck 2003:183.) Ha esettanulmá-

nyunkra vonatkoztatjuk Beck téziseit, akkor megfigyelhetjük, hogy a konkrét, mindennapi szituációban árnyalódik a helyzet. Anna férjének dicsérő szavait lassan követik tettei: fokozatosan bevonódik a gyerekek ellátása körüli teendőkhöz, megosztja műhelyét Annával, segít annak kialakításában, kiviszi az állomásra, mikor iskolába megy.

„A nők azon érdeke, hogy gazdaságilag a saját lábukra álljanak, s önálló szakmai tevékenységet folytassanak, most is szemben áll a partneri viszony és az anyaság iránti érdekekkel azoknál a nőknél is, és méghozzá épp azoknál, akik tudják, mit jelent ez szakmai esélyeik és a férjüktől való gazdasági függőség szempontjából. *A saját élet és a másokért való lét* közötti ingadozás az új tudatosság keretei között a nők individualizációs folyamatának eldöntetlen voltát mutatja.” (Beck 2003:195.) Anna individualizációs folyamata – saját megfogalmazásában haladása – lassan, lépésről lépésre alakul. Ha meglesz a jogosítványa, már nem lesz az időt rabló tömegközlekedés kiszolgáltatója. A megtakarított időt és fáradságot önmaga dolgaira fordíthatja majd. Diplomája megszerzése után önálló keresettel bíró nő lesz, aki reményei szerint cseperedő gyerekei mellett már nem fogja olyan drasztikusan megélni a saját és másokért való lét közötti ingadozást. Függetlenségének első, kis lépéseit a foltozás tevékenységébe kapcsán tette meg.

De Certeau nyomán szubverzív gyakorlatként írtam le Anna tárgykészítő tevékenységét. Természetesen nem ez az egyetlen értelmezési szál. Foltvarrásainak színes változatossága, munkájának precizitása éppúgy kínálkozott volna elemzésre. A mindennapi élet időtényezőjének vizsgálatához sem egyedül a saját idő elnyerésének óhaja az egyetlen kulcs. Az idő más módokon is megjelenhet a mindennapi élet konstituálásának folyamataiban, például a Csíkszentmihályi Mihály által leírt *flow* élmény formájában.⁴ De ezt a szálát emeltem ki az esettanulmányból, mert éppen a tevékenység átválthatósága – Anna most nem foltoz, hanem tanul – mutat rá annak személyiség-meghatározó erejére. Anna önmeghatározásának alapja mindig valamilyen tevékenység: kezdetben a házimunka, később a tárgykészítés, végül a tanulás. A mindennapi élet tárgykészítő tevékenysége számára a *nemek harcának* kreatív, de mára már átlépett – ugyanakkor bármikor ismét előszedhető – eszköze lett. A női szubjektumot a társadalmi nemeket elválasztó oppozíciós gondolkodásban a passzivitással írták le évszázadokig. Az aktív, cselekvő szubjektum mindig a férfi volt.

Azzal kezdtük a tanulmányt, hogy a tudománytörténet mindennapiélet-értelmezéseiben burkoltan vagy kevésbé burkoltan jelen van valamiféle hierarchikus viszony, amelyben a mindennapiság és a nő alsóbbrendűnek mutatkozik. „A férfiak és nők közötti témák és konfliktusok mégsem csak azok, aminek látszanak: pusztán férfiak és nők közötti témák és konfliktusok. Velük együtt egy, a magánszférában gyökerező társadalmi struktúra is megrendül. Ami *kapcsolati konfliktusnak* látszik, annak általános, társadalomelméleti oldala is van.” (Beck 2003:196.) Amennyiben a társadalmi struktúra a magánszférában gyökerezik, annyiban annak pozitív változása is kiindulhat onnan. A nők tárgykészítő tevékenység felé fordulásában nagy gyakorisággal jelen van a fentiekben kifejtett valamiféle szubverzivitás. A nőknek és a mindennapiságnak ezen emlegetett alsóbbrendűsége megkérdőjeleződik e szubverzív gyakorlatok színessége és kreativitása által is.

JEGYZETEK

1. Felski tanulmányában tulajdonképpen folyamatosan azzal küzd, hogy Lefebvre mindennapi élet-ről megfogalmazott szubsztanciális lényegiségét egy rugalmasabb, konstitutívabb, feminista tapasztalat által átdolgozott bensőbb viszonyba helyezze át.
2. Felski nem beszél feminista koncepcióról, nem hivatkozik egyetlen női teoretikusra sem, aki a feminizmus összefüggéseiben értelmezett mindennapi élet koncepcióját kidolgozta volna. A mindennapi életről szerzett feminista tapasztalatai egy szélesen vett feminista gondolatiságból erednek, amit jól ismer, mivel az University of Virginia professzoraként kutatási területe a feminizmus, az esztétika, a modernitás és a posztmodernitás. Csak érdekességképpen jegyzem itt meg, hogy az egyetlen női teoretikus, akire rendszeresen hivatkozik, Heller Ágnes, aki nem feminista gondolkodó. Sőt mindennapi életről írt könyvében egyáltalán nem tematizálódik a női-férfi mindennapi tapasztalat különbsége, a példák szintjén viszont jelen van.
3. A habituális percepció úgy jelenik meg a kortárs kritikai teóriákban, mint a polgári ideológia természetesnek tűnő csele, hogy a gender, a tömegmédiá és a kapitalista fogyasztás kulturális praxisán keresztül érvényesítse elnyomó rezsimjét. A mindennapi élet rutinjai átpolitizáltak: a természetes beállítódás nem más, mint az ideológia eszköze. A szokást mint kényszert értelmező elméletek gyökere Foucault és Elias, akik a modern életet a bevésődött fegyelem új formájaként vizsgálják.
4. „A tökéletes élmény alapja a »flow«, vagyis az a jelenség, amikor annyira feloldódunk egy tevékenységben, hogy minden más eltölpül mellette, az élmény maga lesz olyan élvezetes, hogy a tevékenységet bármi áron folytatni akarjuk, pusztán magáért.” (Csíkszentmihályi 2001:23.)

IRODALOM

BECK, ULRICH

2003 A kockázattársadalom. Út egy másik modernitásba. Budapest: Századvég.

CERTEAU, MICHEL DE

1984 The Practice of Everyday Life. Berkeley: University of California Press.

CSÍKSZENTMIHÁLYI MIHÁLY

2001 Flow. A tökéletes élmény pszichológiája. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FEATHERSTONE, MIKE

1995 Undoing Culture. London: Sage.

FELSKI, RITA

2000 The Invention of Everyday Life. New Formation 39(4):15–31.

RITA TUCZAI

Subversive stitches. A feasible gender profile of artifact making

In the history of science we often find interpretations of everyday life according to which there exists a kind of hierarchical relationship in this field. That is, women's work and artifact-making activities can be found at the lower part of the hierarchy. In this study I argue that this status can be, at least, questioned on the basis of the subversive nature of their everyday praxis. This will be elaborated with the help of a case study. It is based on a long-term relationship with a female informant and the interviews with her center heavily on her relationship to artifact making.

Tabula
2010 13 (2):211–224.

224

LAURENT SÉBASTIEN FOURNIER

A költő emlékének ünneplése

Tiszteletadás és a provence-i regionális identitás építése
Frédéric Mistral (1830–1914) síremlékénél

Frédéric Mistral (1830–1914), a költő maradt mind a mai napig a franciaországi provence-i regionális identitás irodalmi és kulturális konstrukciójának legfontosabb eleme. Halála után csodálói, akik az általuk alakított Félibrige mozgalomba tömörülnek, évente kétszer találkoznak sírjánál, a maillane-i (Bouches du Rhône) temetőben, azért hogy megünnepeljék emlékét halálának (március 25.) és születésének (szeptember 8.) évfordulóján. A tanulmány historiográfiai és etnográfiai eszközöket használ a költő tiszteletére rendezett szertartás leírására és a jelenkori reaktualizált provence-i regionalista diskurzus szimbolikus tartalmának elemzésére.

Bevezetés

A tanulmányban bemutatott példa egy időben a kulturális identitás konstrukciójának történeti és a halál antropológiai példája, lévén, hogy a költő Frédéric Mistral (1830–1914) megünnepelő kortárs megemlékezési szertartás tanulmányozásáról van szó, aki a 19. századi provence-i regionális identitás megalapozója volt. Ezeket a szertartásokat évente kétszer szervezik meg annak a falunak a temetőjében, ahol a költő élt, és ahol meghalt. Halálának évfordulóját a március 25-ét követő vasárnap, születésének évfordulóját a szeptember 8-át követő vasárnap ünneplik. Ezek a regionális identitás időközönkénti megerősítésének alkalmai, egy olyan országban (Franciaország), amelyben a forradalom időszakának köztársasági jakobinizmusa óta a politikai centralizmust úgy fogják fel, mint a nemzeti identitás megőrzésének fontos biztosítékát. A tanulmány általános kontextusának bemutatását követően a 2009-ben elvégzett etnográfiai kutatást használjuk fel a terepen megfigyelhető különböző rituális és megemlékezési elemek leírásához és értelmezéséhez. Végül világosan ki kell fejteni a kutatás e típusának hozadékát, amely egy historiográfiai és egy általánosabb antropológiai helyzetet artikulál.

Identitáskonstrukciók

Az alábbi esettanulmány nagy vonalakban elsősorban a kulturális identitás konstrukciójára vonatkozó vitát kívánja bemutatni, egyszerre helyezve el mindezt az antropológiai tanulmányok általános kontextusában és a francia nemzet megkonstruálásának sajátos összefüggéseiben.

A kulturális és különösen a történeti antropológia mezőjében az identitás elméletei harminc éve általánosan konstruktivista perspektívában érvényesültek. Ezek az iden-

2010 13 (2):225–232.
Tabula

225

titásvizsgálatok a kutatókat arra készítették, hogy az önazonossági követelések folyamatát vizsgálják, vagyis azokat a módozatokat, amelyek révén az adott közösségek aktívan konstruálják önazonosságukat, különböző rítusok és speciális emblémák felhasználásával.

Erre a konstruktivista perspektívára egy nagyon jó példát ad az angol történész, Eric Hobsbawm munkásságának hagyományfogalma. (Hobsbawm–Ranger, eds. 1983). A szerző számára az összes tradíció szükségszerűen kitalált; a jelennek arra a igényére reflektál, hogy legitimitást, politikai és morális biztosítékot keressen, szimbolikusan manipulálva a múlt elemeit. A hagyomány tehát ebben a kontextusban úgy értelmezhető, mint az elemek egy olyan készlete, mellyel a jelen szabadon rendelkezhet, és amelyből kedve szerint meríthet, ilyen vagy olyan értékek érvényesítése végett.

Európában és más kontinenseken is a nemzeti identitás konstrukciójának különböző folyamatait érintő vizsgálatok elméleti perspektívájának alkalmazása harminc éve figyelemre méltó eredményeket mutat. Görögországban Michael Hertzfeld mutatta ki, hogy miképpen vett részt a 19. századi romantika az antik Görögországról kialakított kép rekonstruálásában (Hertzfeld 1986). Romániában Claude Karnoouh mutatta ki, hogy miként használta fel a Ceaușescu-rezsim a hagyományt, hogy egyes etnikumok a többiek rovására előnyhöz jussanak (Karnoouh 1990). Az Európán kívüli területekre a Benedict Anderson által több mint huszonöt éve *Kitalált közösségek* címen publikált gyűjtemény szolgáltat számos meggyőző példát (Anderson 1983).

A tanulmány nagy vonalakban adaptálni igyekszik a fenti reflexiókat, amelyeket ötvözni szándékozik a történeti és antropológiai elemzéssel. Kritikai magatartással viszonyul a konstruktivista tézisekhez, viszont egyes szerzőkkel szemben el kívánja kerülni az identitás fogalmának ingatag voltára vonatkozó következtetést (Brubakers 2001). Végül soron, a fogalommal kapcsolatos kritikák ellenére ez a terminus általános érvényű és erőteljes rendszerezősémát jelent a hovatarozás érzésének reprezentációjában. A vita tiszta és egyszerű kimerítése helyett tehát itt annak megértéséről van szó, mire épül rá az önazonosság érzése. Ebben a kontextusban hatásosak természetük révén a rítusok – mivel lehetővé teszik a szimbolikus értékek kinyilvánítását és a résztvevőknek a velük való fizikai azonosulást. Azon helyek egyikének tűnnek, ahol kifejeződik és konkretizálódik az identitás túlzottan elméleti fogalma.

De mielőtt a fenti perspektívát a rítusok egy jellegzetes csoportjára vonatkoztatva a kérdés mélyére hatolnánk, néhány szóban fel kell idéznünk a francia területen az identitásról folyó viták egyedi természetét. Franciaországban a nemzeti identitás megszerkesztése az egész hosszú 19. század folyamán zajlott, azon meghatározó epizódot követően, amelyet az 1789-es forradalom jelentett. Az új elit prioritásai közül az egyik az volt, hogy az új nemzetet közös szabályzatokkal és intézményrendszerrel lássa el. A sorozást, a tudományt, az oktatást, a múzeumokat, a súlyokat és mértékeket fokozatosan egységesítették, miköben a jakobinusok által képviselt köztársasági rendszer, a centralizmus hívei mindezt a regionális és provinciális szokások felszámolására használták fel (Thiesse 1997; Chanet 1996; Weber 1983).

Gyakran a romantika által ösztönözve egy ilyen kontextusban felerősödtek az eltérő vélemények. Frédéric Mistral, a költő és nyelvész, származási helye, Provence agályoskodó etnográfusa a 19. század egy nevezetesen figyelemre méltó példáját képviseli, aki reakcióképpen a francia állam jakobinus és párizsi politikájára kitalált egy

irodalmi mozgalmat (Martel 1986; Pasquini 1988). Frédéric Mistralnak, a költőnek a hat más regionalista költővel együtt 1854-ben indított Félibrige mozgalomban egysülő követői a mai napig regionalistaként jelenítik meg magukat politikai síkon, és kétségbe vonják a francia nemzet unitarista és jakobinus fogalmát. Ők a nyelvhasználat változatossága és a provanszál nyelvnek a franciával szembeni megőrzése érdekében lépnek fel. Ugyanakkor a regionális folklórhagyományok újraélesztése érdekében szorgoskodnak, különböző szinteken, erős egyesületi mozgalom keretében. Összegzőképpen, létezik egy politikai és kulturális mozgalom, amely egyszerre konzervatív (abban az értelemben, hogy vissza kívánja állítani a regionális és tradicionális folklór divatját) és lázadó (mert megpróbálja megszilárdítani a nyelvek és a regionális kultúra státusát egy történetileg erősen centralizált nemzeti közegben).

Megemlékezési szertartások

A költő Frédéric Mistral összes műve kiemelkedő sikeren örvendett a 19. század végén, olyannyira hogy 1905-ben irodalmi Nobel-díjban részesült. Ez a hírnév biztosította számára azon jelentős eszközöket, amelyek által ismertté tehette nézeteit. Kezdeményezésére az ünnepek és helyi szokások sokasága született meg. Amikor dicsősége csúcán, 1914-ben meghalt, hívei és csodálói megemlékezési szertartás keretében kívánták megünnepelni emlékét, ahol az ő közreműködésével rendszerezett folklórt vitték színre.

Halálának évfordulóján, minden évben a március 25-ét követő vasárnapon tisztelegnek a költő síremlékénél, az eseményhez misét rendelnek, s a szertartás keretében érintik annak a Maillane falunak a különböző emlékhelyeit, amely települést élete folyamán megénekelte, és amelyet saját *kis hazájának* tartott. A követők és a meghívott előljárók délelőtt tíz óra körül folyamatosan érkeznek a faluba, és a templom előtt gyülekeznek. Tíz óra harminc perckor provanszál nyelven misét hallgatnak. Mindezt nyomatékosítja a laikusok felolvasása, akik a falu lakói vagy a költő csodálói. A plébános külön a költő emlékének szentelt prédikációt tart, és a szertartást élénkíti a tamburinosok játéka, aminek gyakorlatát Frédéric Mistral írta le mint a provence-i regionális folklór fontos tartozékát. Tizenegy óra harminc perckor, a templomból való távozáskor a költő és követői által magasztalt gulyások, bikatenyésztők állataikon dízsorfalat állnak. A mise résztvevői, az előljárók, a Félibrige tagjai, a provanszál nyelv fenntartói vagy a regionalizmus aktivistái körmenetet alkotnak, amely a falu temetőjében a költő síremlékéhez tart. A menetben a tradicionális viseletbe öltözött asszonyok, a zenészek és a gulyások külön helyet foglalnak el.

A temetőbe érkezve a kegyelet néma pillanatai előzik meg a beszédeket. A viseletbe öltözött asszonyok virágcsokrot tesznek a sírra, a gulyások egy só- és mocsári virágból készült koszorút nyújtanak át, amely a költő életművéhez való kötődésüket fejezi ki. Miután a virágokat elhelyezték, egy egyházi személy elmondja a *De profundis*. Utána a Félibrige egy nőtagját kéri fel, hogy olvassa fel a Frédéric Mistral hírnevét megalapozó nagyepikai költemény, a *Mirèio* invokációját. A provanszál nyelven történő felolvasást követően a főnök (Capoulié), aki a Félibrige-t irányítja, beszédet tart, amelyben kifejezésre juttatja a mozgalomnak a megalapozója iránti elkötelezettségét. A beszédet

követően a csoport olykor más nevezetes sírok előtt is megáll, hogy ott is tiszteletét tegye.

A forgatókönyv következő része a *Mistral Múzeumban*, a költő emlékhellyé átalakított egykori házában zajlik. A bejáratnál a civil hatóságok beszédére kerül sor. A falu polgármestere, a múzeumi osztályvezető és az államot képviselő prefektus ismerteti a provence-i identitás érdekében hivatalosan szervezett akciókat. 2009-ben a beszédet kiemelten a *Mirèio* publikálásának 150. évfordulója alkalmából rendezett ünnepségnek szentelték. A beszédek követően a hallgatóságot múzeumlátogatásra hívják meg. Ezután a falunak a múzeumtól néhány tíz méterre található kulturális központjában italt szolgálnak fel. Az összejövétel ezzel a profán mozzanattal zárul; csupán jeles személyiségek és a Félibrige-tagok maradnak ebédre, amelyre a falu egy éttermében kerül sor.

Az a rituális forgatókönyv, amely szerint a szeptember 8-át követő vasárnapon emlékeznek a költő születésének évfordulójára, alapvetően nem különbözik az előzőtől. A rítus hármas szerkezete összességében változatlan marad, egy első szakasszal a templomban, egy másodikkal a temetőben, valamint egy utolsóval a múzeumban és a kulturális központban. Mindazonáltal évente más elemek épülhetnek bele az alapforgatókönyvbe, láthatóvá téve a Frédéric Mistral emléket felkaroló politikai tényezőket. Majdnem harminc évvel a költő halála után a múzeum így fogadott be olyan ellentmondásos örökséget, mint Pétain marsall hivatalos tiszteletnyilvánítása a költő előtt a német megszállás ideje alatt: a francia államfő politikája valóban támaszkodott a regionális értékekre és a paraszti folklór újraélesztésére, és Frédéric Mistral alakjában saját ideológiájának jó közvetítőjére talált. A politikai visszarendeződés kísérlete ellenére, amely elkerülhetetlenül polémiát idéz elő, a lokális hatalom mégis úgy gondolja minden évben, hogy az ő feladatuk a költő tisztelete. 2009-ben a szeptemberi szertartás fényét emelte egy, a *Mirèio* 150. évének szentelt kollokvium, egy operaelőadás, ugyanezre a költeményre adaptálva, egy könyvvásár, egy régiségkereskedés, népi táncok és egy tradicionálisan provence-i zenei koncert. Mindezen kiegészítőtevékenységekhez a területi hatóságok logisztikai és pénzügyi segítséget nyújtanak, minthogy a múzeum és a kulturális központ a közvagyon része.

Rituális diskurzusok

A bemutatásra kerülő rítus jelentésének megvilágításában a kitermelt diskurzusok elemzése különösen eredményes. A rítust kísérő párbeszédnek három rendből valók: orális, írott és performatív vagy nonverbális diskurzusok. Vizsgálatuk lehetővé teszi, hogy úgy viszonyuljunk a maillane-i megemlékezési szertartáshoz, mint szemantikai egészhez.

A szóbeli regiszterben a rítus különböző szekvenciáit a különböző típusú, vallási, morális és civil szférából származó tekintélyek megszólalása jelzi. Mindannyian provanszál nyelven szólalnak meg. A mise keretében az egyház tekintélye fejeződik ki, mely a költő emléket életműve és a *Biblia* összehasonlítása által hangsúlyozza: „Éppen 150 éve, hogy a *Mirèio* költemény megszületett a gyökereihez szenvedélyesen ragaszkodó fiatalember szívében, csodálatos költemény, amely felforgatta a történelem, a

szociológia és az irodalom rendjét.” A költemény *csodálatos*, maga a költő alakja pedig krisztusi: „Fegyver nélkül, forradalom nélkül, egyedül a nyelv erejével az Isten emberre lett, hogy közölje velünk szeretetét, és legyőzze a halált.” Hasonló szellemiségben a provençai nép egységét keresztény metaforával jeleníti meg: „A Mirèio költemény egy új népet énekel meg, egy népet, amelynek tanítója a költő.” Mi több, az identifikáció folyamata során Provence és a kereszténység egyesülni látszik a regionális nyelv megőrzése érdekében: „A mi nyelvünk az örök beszédet énekl meg [...]. Anyám nyelve és az Isten nyelve.” Egy ilyen diskurzusban a költő emberré lett Isten; leplezetlenül messianisztikus jelentősége van, felszabadítja a népet, kinyilatkoztatva számára az igazi nyelvet.

A rítushoz tartozó fontos diskurzusok második együttesét a költőt követő morális tekintélyek termelik. Míg a gulyások képviselője elég egyszerű beszédet tart, és megelégszik annak felemlítésével, hogy a költő halála óta a hódolat megszakítás nélküli, addig a főnök (Capulié) másként tesz. Miután ünnepélyesen felolvassa a *Mirèio* első verssorait, beszédet tart hibátlan provanszál nyelven, hogy újra megerősítse Félibrige hűségét az emberrel és az életművel szemben. Emlékeztetve annak szükségességére, hogy meg kell védeni a költőt mindenkiel szemben, aki támadni akarja, szembehelyezi Frédéric Mistralba vetett félibriéén hitét a jelen viszontagságos voltával. Ez a beszéd – rendszerint nosztalgia kíséretében – magasztalja és összegyűjti az összes olyan morális értéket, amely a Félibrige-t fenntartja: a tiszteletet, a hitet, az elismerést, a reményt, a jókedvet, az örömet, a lelkesedést és a hűséget. A félibriéén mozgalom tana úgy erősítődik meg újra, mint egy humanista regionalizmus, amely a nyelvet a haza írott szimbólumának tekinti.

A templom és a temető után a múzeum ad helyet az utolsó diskurzusoknak. Közülük a legfontosabbat provanszál nyelven a falu polgármestere adja elő, amely szimbolikusan a nyelv győzelmét hirdeti a nyilvános térben. Egy virágoltár formájában felékesített állvány előtt a helyhatóság képviselője kijelenti, hogy a nap *nem a szomorúság és a reménytelenség napja, és nem is lehet az*. A következő években kibontakozó regionalista manifesztumok kezdetét jelenti. A múzeumi osztályvezető és a prefektus, akik mellette állnak, a regionalizmust megkérdőjelező államot reprezentálják. Kezességet vállalnak a rendezvényért, megnyitják a dialógus terét, és megjelenítik a hagyományos ellentétet, amely Franciaországban a nemzeti és a regionális szintek között létezik.

A szóbeli regiszteren túl a diskurzusok írott formában is folytatódnak a tiszta epigráfától a rítus során látogatott különböző helyekig. A keresztelőmedencén és a templom bejáratánál márványtáblák emlékeztetnek arra, mikor a *halhatatlan költőt* megkeresztelték 1830. szeptember 8-án, *ugyanazon a napon, mint Miasszonyunkat*. Később a temetőben a bejárat előtt elhelyezett márványtábla őrzi a költő egy versének részletét, amelynek ezek az első sorai: „És a nagy szó, amelyet az ember elfelejt, íme: a halál az élet!” A díszítoszobronkon keresztül a síremlék megidézi a költő életművének szereplőit és azokat az értékeket, amelyeket védelmezett. Végül a múzeumban az ő emléke mindenütt jelenvaló: személyes archívumai éppúgy megcsodálhatók, mint képmása számos festményen és szobron.

Az orális és írott diskurzus köré felépített szertartás jelentése, amely a szó mindenhatóságát dicséri, szintén fokozódik a rituális útvonal fizikai megtétele által gerjesztett erővel. Nem verbális síkon a rítusnak performatív értéke van, mivel összegyűjti azokat

a személyeket, akik fizikailag testesítik meg a költő által védelmezett értékeket. Ebben az értelemben a viselet, a zene, a lovak, a táncok, a mozgás és a gesztusok diskurzusának részei, ami hozzájárul a rítus által kifejezett provanszál érzés színreviteléhez. Mindezeknek a régió folklorisztikai ünnepein megszokott elemeknek itt partikuláris értékük van, hiszen tisztábban testesítik meg a halott költő iránti abszolút hűséget, mint ahogy azt az összekovácsoláshoz hozzájáruló diffúz regionális identitás érzése megteheti. Más regionális folklórszokásokhoz képest, amelyek magasztalják a Frédéric Mistral által kodifikált elemeket, a maillane-i megemlékezésnek tehát többletértéke van, abban az értelemben, hogy lényegében magától játszódik le. Tehát nagyrészt megszabadul a mesterkéeltség vagy a látványosság vádjától, amely gyakran éri ezt a típusú gyakorlatot.

Halál és identitás

A rítust nyomatékosító különböző típusú diskurzusok – egyszerre verbális, epigráfiai, gesztuális és poszturális – vizsgálata fontosnak tűnik, hiszen lehetővé teszi annak megértését, hogyan épül rá az identitás érzése és az identitásmozgalom. Vallási, nyelvi, politikai hivatkozásokot használva a beszédek felidéznek a halál képzetét azért, hogy azt átértelmezzék, és a költő halhatatlanságát, a halál feletti győzelmét hangsúlyozzák. Ezzel párhuzamosan a rituálé által előírt cselekvések fizikai megvalósulása az élet fölényét állítja szembe a halállal. A halált megünneplelve a megemlékezési szertartás megfordítja a dolgok normális menetét, és újjáéleszti a költő örök emlékét. A megemlékezés így tehát olyképpen működik, mint a csoport által védelmezett értékek időszakonkénti új alapokra helyezése.

Egy ilyen típusú vizsgálatnak tehát az a lényege, hogy jobban megértsük a megemlékezési szertartások egyediségét. Sajátosan annak megfigyelése érdekes, hogy a megemlékezési rítus miképpen jelentkezik mint másodrangú szokás, mivel ugyanannyira fordul önmaga, mint a külvilág felé. A vizsgálat második következtetése visszautal a területi identitáskonstrukciók nagyon általános problematikájához. A 19. századi Európa más eseteihez hasonlóan a mistrali tanok kifejezik a Herder által közvetített preromantikus gondolatokat, amelyekre gyakran úgy tekintettek, mint a kanti illuminizmus filozófiájának ellenlábására. A maillane-i rítus valóban úgy ítéli meg, hogy a nyelvben a nép ereje fejeződik ki, és hogy a közös nyelv a kollektív ráció szerepét játssza, ami ellentétes a klasszikus racionális filozófiával és a kanti *ratio individualis* primátusának érvével. Ebben a rendszerben a költő – Karnoouh (1990) *rapszódosz-demiurgosza* – azért műveli a nép nyelvét, hogy építse annak önazonosságát, a nemzeti *bildungot*. A felvilágosodás modelljével szemben, amely modernizálódásra, előítéletek és babonák elhagyására biztatta a parasztokat, a herderi romantikából származó folklórregionalizmus tehát rehabilitálja a nép eszméjét, és azt egyszerre a stabilitás és a fejlődés eszközüvé teszi. A modernséghez való eljutás sajátos útja ez, inkább kiegészítője, mint ellentéte a felvilágosodás által javasolt filozófiának.

Ebben a kontextusban Frédéric Mistral saját modernitásvíziójának feltalálása érdekében támaszkodik a nép mitikus alakjára: olyan modernitás ez, amely a folklór fölötti merengés, a nyelvészet és az etnográfia hármasságából táplálkozik. Egyszóval a

félig költő, félig tudós Frédéric Mistral pozíciója összegez néhány, az európai modernitásunk kiemelkedéséhez társított ellentmondást. Ahogy a francia, angol, német irodalom és szociológia ebben a korban minduntalan tétovázott a természettudományok modellje és az érzelmek poétikai kultúrája között (Lepenies 1990), ugyanúgy Frédéric Mistral hősei a regionális folklóron keresztül megtanultak kombinálni és szintetizálni egy, a természet történetéből fakadó taxonomikus akaratot, a konzervatív politikai követelések együttesét és a kreatív irodalmi újítások irányába fordult esztétikai ízlést.

Másfél századdal később a posztmodernitás új kontextusában, amely az identitás krízisét hozta magával, fontosnak tűnik annak figyelembevétele, hogy a modern nemzetek ugyanannyira örökösei a felvilágosodás filozófiájának, mint a romantika ködös árnyékának. Így jobban fel tudjuk mérni, hogy a kulturális identitás konstrukciójának és konszolidációjának rítusai mit köszönhetnek az egyiknek vagy a másiknak ezen források közül. Így láthatjuk, hogy az ezekben a rítusokban megjelenő halál, annak ellenére, hogy a felvilágosodás elvetette mint az étellel ellentétet, inkább organikus és szükséges komponensét jelenti.

Nagy Réka fordítása

IRODALOM

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.

BRUBAKERS, ROGERS

2001 *Au-delà de l'identité*. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 139:66–85.

CHANET, JEAN-FRANÇOIS

1996 *L'école républicaine et les petites patries*. Paris: Aubier.

FAURE, CHRISTIAN

1989 *Le projet culturel de Vichy*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.

HERTZFELD, MICHAËL

1986 *Ours once more*. *Folklore, ideology and the making of modern Greece*. New York: Pella.

HOBBSAWM, ERIC – RANGER, TERENCE, EDS.

1983 *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

KARNOOUIH, CLAUDE

1990 *L'invention du peuple*. *Chroniques de Roumanie*. Paris: Arcantère.

LEPENIES, WOLF

1990 [1985] *Les trois cultures*. *Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

MARTEL, PHILIPPE

1986 Le Félibrige. In *Les lieux de mémoire. III. Les France. 2. Traditions*. Pierre Nora, dir. 566–611. Paris: Gallimard, NRF.

PASQUINI, PHILIPPE

1988 Le Félibrige et les traditions. *Ethnologie française* 18(3):257–266.

THIESSE, ANNE MARIE

1997 Ils apprenaient la France. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

WEBER, EUGEN

1983[1976] *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870/1914*. Paris: Fayard/Ed. Recherches.

LAURENT SÉBASTIEN FOURNIER

The poet's memorial celebration. Honoring Frédéric Mistral (1830–1914) and constructing Provençal regional identity at his shrine

Until now, Frédéric Mistral (1830–1914), the poet has remained the most important element of the literary and cultural construction of French Provençal identity. Since his death, his admirers regularly meet twice a year at the Bouches du Rhône cemetery, in Maillane, in order to remember him on the anniversary of his death (25 March) and birthday (8 September). This paper aims to describe the memorial ceremony performed by his admirers in honor of his life and to analyze the symbolic content of the actual regionalist discourse in and of Provence.

MURAI ANDRÁS – TÓTH ESZTER ZSÓFIA

A találkozás élménye és mértéke

Interakció és reprezentáció Jean Rouch etnográfiai dokumentumfilmjeiben

Jean Rouch (1917–2004) életműve az eltérő jelenségek kölcsönhatásáról szól: ősi kultúra és gyarmatosító civilizáció, etnográfia és filmművészet, dokumentum és fikció olvad egymásba filmjeiben. Rouch legfőbb célja az etnográfiai filmkészítés módszereinek reinterpretálásával az volt, hogy a mindennapi élet természetes folyamatát megfigyelje és ábrázolja. Alkotóként saját útját járta, újraértelmezte mind a tudományos elvárásokat, mind a filmes műfajok szabályait. Az eredetileg hídépítő mérnök végzettségű etnográfus a második világháború alatt járt először Afrikában, s innentől kezdve elszakíthatatlanul kötődött az itt élő emberekhez, nem lankadó érdeklődéssel rögzítette életüket. 2004-ben bekövetkezett haláláig több mint 120 filmet forgatott, az elsőt 1947-ben. Etnográfiai szempontból maradandó értékűnek tartott munkái mellett ott sorakoznak a valóság ábrázolásával kísérletező jelentős alkotásai, mint az *Emberi piramis* (1959) vagy az *Egy nyár krónikája* (1960). Legnagyobb hatású és legtöbbször hivatkozott munkái a filmtörténet talán legradikálisabb változását jelentő időszakában, az új hullámok idején készültek, s döntő módon hatottak a korszak filmújítóira. Az alábbi tanulmány elsősorban az interakció nézőpontjából közelíti meg munkáit.

Egy Nigerből Párizsba érkezett fiatal fekete férfi interjúvolja az utcán a franciákat. Az afrikai pszeudo-kultúratudós megállít férfiakat és nőket, kikérdezi őket családi állapotukról, szokásaikról, megvizsgálja fejméretüket, testalkatukat, egyiküknek a fogait is megszámlolja, és bőszen jegyzeteli a „törzsről” szerzett tapasztalatait kis füzetébe. A szituatív riportjelenetek során a Néprajzi Múzeum elé ér, háttérben a tekintélyes épület, miközben ő egy csinos párizsi lány mellbőségéről vesz fel adatokat. Érdeklődése nem tudományos mélységű, inkább játék az „új világ” megismerése, tudja ő már jól, hogyan élnek a „vadak” az európai nagyvárosban. Jean Rouch ötlete – egy afrikai antropológus Párizsban – azonban inkább provokatív, mint játékos; görbe tükör az ember-tan tudományát művelőknek. Próbáljátok csak ki, milyen érzés megfigyeltnek lenni!

Az 1968-as *Apránként* című filmből kiemelt jelenet magába sűríti mindazt, amit Rouch munkái jelentenek: az etnográfiai dokumentumfilm határainak átlépését, a szerző besorolhatatlanságát, a szerepcserét, a kultúrák egymásra hatását és az önreprezentációt.

A filmkészítők általában nem társadalomkutatók, a társadalomtudósok általában nem filmkészítők. Bár az átjárás művészet és tudomány között ma már természetesebb és elfogadottabb, az e két tevékenységet elválasztó demarkációs vonal még határozottabban létezett Rouch pályájának legfontosabb időszakában, az ötvenes–hatvanas és

2010 13 (2):233–244.
Tabula

233

a hetvenes években. Ő a kivételek közé tartozott: mindkettő volt. „Komoly etnográfus”, ahogy egyik monográfiája írta (Stoller 1992:134) és a valóság ábrázolásának addigi módszereit újragondoló filmes. Kultúrakutatóként jelentős hatást gyakorolt a filmművészetre; filmkészítőként a kultúrakutatás alapvető módszertani problémáira reagált. „Az etnográfusok afféle átkozott filmcsinálónak tartanak, a filmesek meg nagyképű néprajztudósnak” – nyilatkozta 1996-ban (Fáber 1996:10). Rouch a maga sajátos, besorolhatatlan módján úgy illeszkedett a szaktudomány elvárásrendszerébe, hogy azt egyúttal fel is rúgta. Tartósan élt a filmezett kultúrában – sőt, több éven keresztül visszajárt hozzájuk, néhányukkal egy életen át tartó baráti viszonyban volt. Módszere a részt vevő megfigyelés – igaz, ennek határait is átlépi, mikor a „megfigyelttekkel” közösen alakítja a film menetét. Életmódjukat émikusan (vagyis az adott kultúrára jellemző kifejezésekkel, „belülről”) próbálta megjeleníteni – közben saját elbeszélőstratégiáit is beépítette a filmbe. A kultúráról funkcionalitásában gondolkodott – bár a funkciók értelmezéséhez gyakran mesterséges helyzeteket teremtett (A. Gergely 2009:301).¹ Dokumentumfilmesként fikciós elemek beépítésével jutott közelebb a „valóság” megragadásához, a mesét viszont valós szereplők képviselik a filmjeiben. Filmkészítőként (megfigyelőként) arra volt kíváncsi, hogy a filmezettek (megfigyelttek) miként reagálnak a filmkészítés helyzetére, ugyanakkor a filmezettek magatartása hogyan alakítja a róluk szóló filmet.

Munkái többnyire az urbanizálódó Afrikáról szólnak, láttelepet adva az ősi és a modern kultúra kölcsönhatásáról és az afrikaiak életmódjáról, akiket az ebben az időszakban népszerű elméleteknek megfelelően lehet gyökerüket vesztettnek is tartani. Ugyanis Loius Wirth azóta sokat vitatott tézise szerint a városba bevándorló falusiak ott gyökértelenek lesznek, mivel családi kapcsolataikat elveszítik (Wirth 1973). Az afrikai kultúra francia kutatója nem „egyszerűen” a másik életforma megörökítésére törekszik: Rouch legjelentősebb munkái (*Én, a néger*, 1959; *Egy nyár krónikája*, 1960; *Emberi piramis*, 1960; *Apránként*, 1968) az eltérő kultúrát képviselő személyek együttműködésének eredményei.

Jean Rouch filmjei mintha nem öregednének. Miközben ő a filmtörténet és az etnográfiai filmezés sokat hivatkozott klasszikusává vált, fél évszázaddal ezelőtt készített alkotásai ma is elevenek, meglepően ötletesek, és rendkívül hitelesen beszélnek több évtized távlatából is az afrikaiak életmódjáról. Filmtörténeti és -elméleti munkákban Rouch megkerülhetetlen, ha dokumentumfilmezésről, a valóság és a film viszonyáról van szó; nagy hatást gyakorolt a francia új hullámra, és nevével összeforrt a *cinéma vérité*nek nevezett filmkészítési módszer.² Másik aspektusból, a kultúrakutatás felől nézve munkásságát, Rouch az etnográfiai filmezés történetének is egyik meghatározó szereplője. Filmjeit újranézve azonban nem egy letűnt kor stílusát érezni, munkái nem csupán film- és kultúrakutatás-történeti érdekességek, nem egy filmkészítési módszer porlepte relikviái. Az 1940-es évek második felében készítette első filmjeit, és a kezdetektől arra törekedett, hogy bevonja a filmezés folyamatába a „másik” kultúra tagjait. Idővel egyre fontosabbá vált számára, hogy magát a találkozás élményét a filmi ábrázolás részévé tegye. Az interakció különböző formái pedig a kultúra tagjainak önértelmezésére adnak lehetőséget, hiszen a filmezés során olyan dolgok történhetnek meg, az emberek úgy mutathatják meg önmagukat, ahogyan a kamera által létrehozott szituáció nélkül sohasem.

A fekete kontinens, elsősorban Niger lakosainak életéről, a gyarmatosító, az elnyomó kultúra hatásáról tett megállapításai mai szemmel nézve is érdekfeszítők, filmkészítési módszerével pedig az antropológiai terepmunka paradoxonjait is vizsgálja. Munkái valószínűleg azért különösen erőteljesek, mert megfelelő egyensúlyt talált az afrikaiak életmódjának bemutatása, valamint film és a valóság viszonyának elemzése között. Nem billen át szélsőségesen az önreflexivitás vizsgálatának oldalára, de a szerzői jelenlétre adott válaszaival megismerhetjük a kultúrakutató arcát is. Rouch filmjeit mindenekeelőtt az teszi maradandóvá, ahogyan az „én” és a „másik” találkozáshoz viszonyul: az, ahogyan beépíti ezt az interakciót a filmkészítés folyamatába.

A „termékeny visszhang”

„A részt vevő dokumentumfilm az alkotó és az alany tényleges, megélt érintkezésének élményét képes hangsúlyozni.” (Nichols 2009:31.) Valószínűleg ezért tartotta egyik példaképének Rouch Robert Flahertyt, a *Nanuk, az eszkimó* (1922) rendezőjét. Bár az etnográfiai filmezés úttörő munkájában nem jelenik meg semmilyen formában az eszkimók és Flaherty közötti kapcsolat, Rouch több alkalommal is elmondta, miért fontos neki az amerikai dokumentumfilmes módszere.³ Flaherty ugyanis levetítette az eszkimóknak a róluk készített filmet, kíváncsi volt a véleményükre, így a film alkotótársai vá tette őket. Ezt a visszacsatolást „termékeny visszhangnak” nevezi Rouch, melyet 1954-ben alkalmazott először a *Csata a nagy folyamon* című munkájában. Elmondása szerint a vízilóvadászatot megörökítő filmet három évvel a forgatása után vetítette le a törzs tagjainak. „Egymás szavába vágva elkezdtek kritizálni, és szóvá tették, hogy amikor a vízilóvadások rohamra indulnak harsány zenét, trombitaszót lehet hallani, ami képtelenség, hiszen az éles hallású állat rögtön elmenekült volna. »Hát te dilis vagy – mondták. – A vízilónak éles a hallása! Ha ilyen csinnadrattával eredtünk volna a nyomába, szépen elszellett volna előlünk!« Olyannyira megfogadtam, amit mondtak, hogy azóta sem illusztrálok filmjeimet »idegen« zenével.” (Fáber 1996:10.)

Másik munkáját, Maliban a dogonok halotti rituáléjáról készített filmjét hét éven keresztül minden évben levetítették azoknak, akik szerepelnek benne, és filmre vették a reakciójukat, saját hiedelmükkel kapcsolatos vélekedésüket. Ezt a beavatkozást egyrésztől tekinthetjük katasztrófálisnak, mivel „a mi oldalunkról nézve a titok filmre vétele nagy fegyvertény, a dogonok oldaláról szemlélve viszont értelmetlen” (Schubert 1996). Ugyanis a filmen rögzített szertartás meghatározott időnként ismétlődik, és ennek levetítésével tabut sért az alkotó. Erről a kérdéstről magát az alkotót is faggatták, ő azonban nem érezte problémásnak, ha a rituáléval való szembesülés, a beavatási barlang hatására esetleg átalakul a dogonok szertartása (Fáber 1996). Ha etikailag nem is, módszertanilag Rouch kísérletével egyetérthetünk, mert az alkotói közbeavatkozással maga a szertartás átalakulása válik értelmezhetővé.

Rouch később több filmjébe is beépítette, a dramaturgia részévé tette a „termékeny visszhangot”.⁴ Az 1959-ben forgatott *Emberi piramis* dokumentarista játékfilm, melyben kétszer is látjuk Rouch-t, amint a film szereplőivel, középiskolás diákokkal a forgatott filmet értelmezik. A film elején megbeszéli – az elképzelt történet szerint egy iskolába járó, majd összebarátkozó – afrikai és európai diákokkal, hogy milyen kísér-

letnek lesznek a szereplői. A film utolsó harmadában pedig látjuk, amint a szereplők nézik azt a filmet, amit mi is láttunk addig, s a „filmen” kívül folytatják azt a vitát, amelyet a történetben megkezdtek.

Hasonló, film a filmben megoldást találunk az *Egy nyár krónikájában* (1960), mely a párizsiak életét riportszerűen térképezi fel. A film alapkérdése – hogyan viselkedünk a kamera jelenlétében? – lényegében a kultúrakutatás legfontosabb módszertani problémája is egyben: milyen mértékben befolyásoljuk jelenlétünkkel a megfigyelt világot? A film alkotói, Rouch és Edgar Morin francia társadalomtudós, miközben a párizsiak életét, gondolatait, vágyait fürkészik, arra is kíváncsiak, mit jelent a „valóság” rögzítése. A film azzal kezdődik, hogy Rouch, Morin és a film egyik szereplője, Marcelina arról beszélgetnek, hogy lehet-e természetesen viselkedni a kamera előtt. A film végén visszatérnek a nyitó kérdéshez, mikor levetítik az interjúalanyoknak az elkészült munkát, és közösen beszélnek meg, hogyan hat a kamera jelenléte a szereplők viselkedésére. A vetítőteremben kialakult vita során van, aki természetesnek (ebben az értelemben valóságosnak) tartja a filmben az emberek jelenlétét, s van, aki ellenkezőleg. Tulajdonképpen nem is az a fontos, hogy az alkotók és a szereplők megoldást vagy választ találjanak arra a problémára, hogy miként lehet a lehető legtermészetesebben filmben megörökíteni a párizsi emberek életmódját. Mintha Rouch és Morin számára maga az eszmecsere volna a lényeg.

Rouch számára többi filmjében is jól láthatóan kulcsfontosságú az eszmecserefolyam, amit semmi sem mutat jobban, mint hogy filmjeiben rengeteget beszélnek. Vagy narrátort (külső vagy belső monológot) hallunk, vagy párbeszédet, illetve a kettőt váltakozva is használja. Munkáinak jelentős részében maga Rouch kommentálja szakadatlanul a látványt, magyarázza az eseményeket, válaszol a miértekre, mint például a *Bolond gazdáknak*. Más filmjeiben pedig a párbeszéd uralkodóak, a gondolatok cseréje, vélemények ütköztetése, aminek léte, maga a dialógus a filmkészítés aktusának köszönhető.

Szerepcserék

Az idegen és a saját kultúra viszonyának érzékeltetésére Rouch szívesen alkalmazza a szerepcserét. Egy fehér ember filmezi, amint transzba esett, átszellemült arcú és mozgású feketék előadják, szerintük hogyan viselkednek a fehérek: az őrzőgő rítust látva a *Bolond gazdákat* (1955) etnográfiai rémfilmnek nevezhetnénk, ha lenne ilyen műfaji kategória. A film a gyarmatosítás lélektani és kulturális hatását mutatja be a Hauka-szektán keresztül. A Ghánában működő szekta Rouch-t kérte meg: örökítse meg a szertartásukat. A film eleje és vége keretezi a rítust, a szertartás előtt és után a városban látjuk a szereplőket. A szekta tagjai hétköznap a nagyvárosban dolgoznak, fizikai munkát végeznek, utat ásnak, bányásznak, a kikötőben rakodnak, a hétvégén azonban, a közösség rítusa idején a gyarmatosítók hatására megjelenő szellemeket engedik tombolni. A film extrém eseményeket mutat, ezért fontos a nagyvárosi életet felvillantó keret. Rouch így éri el, hogy ne egy egzotikus élményt lássunk a Hauka-szertartásban, hanem a modern világ ártó hatását az ősi kultúrára. A „benszülöttek” az őket uraló fehér gyarmatosítókkal azonosulnak, az ő szerepeiket eljátszva szabadulnak meg a dé-

monoktól, amelyeket a fehérek hoztak hazájukba. Szerepeik is a gyarmatosítókhoz kötődnek: van köztük Első Titkár, Őrparancsnok, Tábournok, Kapitány, Orvos Felesége (férfi játssza őt is) és Vörös Tenger Hadnagya. Gyónást játszanak, majd a bűnösök főbelövését, katonai felvonulást és jelentéstételt, összeveszést és békekongresszust, vagyis a fehér ember számukra megmagyarázhatatlan rítusait (Báron 2007).

A film szereplőinek kétféle arcát mutatja. A hétköznapit, ami vidám, mosolygós, és a hétvégit: a Hauka-szertartást nézve a transzba esett, átszellemült énjükkel szembe-sülhetünk. A Hauka-szekta rítusaira összegyűlt férfiak és nők olyan erővel átélve játszs-zák el a fehér emberek szokásait, hogy az izgatottságtól remegő vétagokkal, habzó szájjal, szélsőséges gesztusokkal adják elő a gyarmatosítók jellegzetes szertartásait, aminek a végén megfóznak és megesznek egy kutyát.

A *Bolond gazdák* nem csupán a témája, hanem a reprezentáció miatt válthat ki megrázó hatást a nézőből.⁵ Ezt a 36 perces rendkívüli anyagot nézve ugyanis nagyon közel kerülünk a szertartást végzőkhöz – nem az azonosulás és az együttérzés, mint inkább a zaklatott lelkiállapot, a megtervezett szerepjáték tevékenységének, a résztvevők gesztusainak közvetítettsége szempontjából. Az az érzésünk, belülről figyeljük őket. Rouch ugyanis nem egyszerűen jelen van az események helyszínén, hanem követi kamerájával a mozgásukat, átvéve annak ritmusát.⁶

A *Bolond gazdák* azért is érdekes, mert a megfigyelő és a részt vevő ábrázolásmód ötvöződik benne.⁷ A megfigyelő ábrázolásmód célja, hogy „az élet olyan formában tárul elénk, ahogy az emberek a valóságban megélik. A szereplők egymással kerülnek interakcióba, és tudomást sem vesznek a filmkészítőről.” (Nichols 2009:27.) Ez az ábrázolási forma azon a feltevésen alapul, hogy amit látunk, akkor is megtörtént volna, ha a kamera nincs jelen.⁸ A *Bolond gazdák*ban Rouch az eseményeket a maguk természetes közegében, folyamatában rögzítette, még teleobjektívet használt – ezt későbbi filmjeiben elhagyta –, amellyel távolabbról is közel tudta hozni az arcokat, a gesztusokat. Ugyanakkor spontán megfigyelésről mégsem beszélhetünk, mivel a filmezést beleillesztette a szertartás folyamatába. A megfigyelő dokumentumfilm – írja Nichols – azt mutatja meg, „milyen érzés benne lenni egy szituációban”. A részt vevő dokumentumfilm ezzel szemben azt mutatja meg, hogy a filmkészítő jelenlétével miként avatkozik a szituációba, és hogyan változtatja azt meg jelenlétével. A *Bolond gazdák*ban a film eseményeit követve nem derül ki, csak Rouch nyilatkozataiból tudhatjuk meg, hogy némely ponton a szekta tagjainak kezébe adta a kamerát, ők filmezték saját magukat. Ez a rögtönzött önreprezentáció is eredményezi a rítus belülről láttatását. A narrátorhang is inkább a részt vevő ábrázolásmód sajátja, márpedig itt a film készítője szünet nélkül kommentálja a felvételt, értelmezi, ami éppen a vásznon zajlik.

Ezt követően Rouch számos filmjének szerzője nem az adatgyűjtő megfigyelő, inkább a valóság és a fikció határmezsgyéjét kereső, az afrikai barátait szerzőtársnak tekintő filmkészítő. Az *Én, a négerben* (mely munkájával vált Rouch igazán ismertté) a két elefántcsontparti szereplő két amerikai sztár nevében mutatkozik be, és szerepel végig a filmben. Egyikük Edward G. Robinson, a másikuk a kém-történetekben szereplő Eddie Constantine. A felvett nevekkal szereplő afrikaiak a vágyak és a valóság ütközőfelületei, és kiemelik az idegen értékrend torzító hatását az ősi kultúrában. Az *Apránként* (1968) című filmjében Rouch a „bennszülött” érzéssel szembesíti Párizs lakóit

és a film nézőit, s jó pár jelenetben provokatívan dörzsöli kizsákmányolásra, kulturális hierarchiára épülő szakmája kritikáját művelői orra alá. Milyen érzés, amikor megfigyelnek, amikor egzotikus lény vagy, távoli és érthetetlen szokásokkal, életvitellel?

Rouch fehérek és feketék, gyarmatosítók és bennszülöttek szerepcseréjével amellet érvel, hogy a kultúrakutatás mindig nézőpont kérdése: hogy mi milyennek látszik, attól függ, milyen szerepből és honnan tekintünk rá.

Szerzőtársak a megfigyeltek – dokufikciók

A dokumentumfelvételeket és a fikciós elemeket ötvöző filmjeiben Rouch valódi szerzőtársaivá teszi az afrikaiakat. Nem technikai értelemben, hanem a szituációk kialakítása során vonja be az alkotófolyamatba őket.⁹ Mindennapi életüket játsszák el a szereplők, anélkül hogy kerek történetté formálódnának az események, ehelyett inkább életképek sorozatát látjuk. A civil szereplők magyarázzák a szituációkat, „mintegy bevezetik a nézőt a saját mindennapi világukba” (Kovács 1985:39). Rouch-t elsősorban a gyarmatosítás harmadik világra gyakorolt hatása érdekelte, ez is az oka annak, hogy filmjeinek szereplői gyakran otthonukat elhagyó városlakó afrikaiak, bevándorlók. Az antropológusok szerint egy falusinak élete során a munkalehetőségek és a migráció szempontjából az alábbi döntési alternatívákkal kell szembenéznie: 1. Otthon marad, és a mezőgazdaságban dolgozik. 2. A közeli városba megy dolgozni, és naponta ingázik. 3. A nagyvárosban vállal munkát, de hétvége hazatér. 4. Családjával együtt költözik a nagyvárosba, és felszámolja eredeti háztartását. 5. Kedvező munkalehetőség reményében külföldre emigrál (Gmelch 1996:190). A migrációkutatásokkal foglalkozó angolszász irodalomban alapvető különbséget tesznek a város vonzása következtében (*pull-migration*), illetve a kibocsátó közösség taszító hatására (*push-migration*) bekövetkezett elvándorlások között.

Az 1959-es *Én, a néger* elején – akár egy klasszikus drámában – Rouch a film narrátoraként gyorsan bemutatja a helyszínt, a szereplőket, és ismerteti a film készítésének módszerét. A helyszín Abidjannak, Elefántcsontpart legnagyobb városának Treichville kerülete. Az *Én, a néger*t Rouch improvizációs filmként határozta meg, amelyben a szereplők „saját szerepüket minden megkötés nélkül játsszák el, azt mondanak vagy csinálnak, amit akarnak.” A film kétféle narrátora ugyanazon világ két nézőpontját képviseli. A „külső”, megfigyelő perspektíva a filmkészítő Rouché, az események „belső” kommentátora pedig a két főszereplő. E két nézőpont váltakozik, többnyire azok gondolatait halljuk, akiről a film szól, és időnként összegzéseket kapunk attól, aki a filmet készíti. A film elején például Rouch bemutatja a szereplőket, majd ők maguk is bemutatkoznak. Miközben az utcán heverésző fiatal férfiakat látunk, a film készítőjétől megtudjuk, hogy alapvetően kétféle hatás között élük életüket a más országból a nagyvárosba érkezett munkások: az afrikai tradíciók és a modern értékek, az iszlám és az amerikai filmek satujában keresik boldogulásukat. A mozi és a boksztárjait idealizálják, miközben nem tudnak kitörni nagyvárosi életük szegénységéből. Mikor a szereplők mutatják be magukat, és a narráció áttér egyes szám első személyre, már közeli felvételeket is látunk az arcukról. „Edward G. Robinsonnak hívnak, de nem ez az igazi nevem. A valódi nevemet nem mondom el az embereknek” – mondja az egyik

főszereplő, akinek az életéből epizódokat látunk majd. Robinson még azt is hozzáteszi, hogy idegen ebben a világban, hiszen Nigerből érkezett, pénzt keresni. Másik hősünk is egy filmsztár bőrébe bújva legszívesebben, őt Eddie Constantin néven ismerjük meg, és csatlakozik hozzájuk Tarzan, a taxis is. Robinson és Eddie Constantin FBI-ügynök saját életük kommentátorai: elmondják vágyaikat pénzről, jobb életről, vonzódásukat a nőkhöz. Mindeközben hétköznapi életük színtereit járjuk be, utcákat, a hajót, ahol rakodnak, a hétvégi bárt, ahová szórakozni járnak. Rouch kitűnő ötlete, hogy szereplői bizonyos szituációkat utólag „szinkronizálnak”: saját gondolataikat, párbeszédeiket illeszthetik a már meglévő, önmagukat megjelenítő felvételekhez. Egyszerre halljuk a direkt hangot, ami valóságközeli érzést kelt a nézőben, valamint az „adatközlők” szubjektív nézőpontját, ami pedig önmeghatározásukat, értékrendszerüket és világlátásukat közvetíti.

A filmben különösen hangsúlyosan jelennek meg a szereplők vágyai. Nem csupán sokat beszélnek róluk, de a valóság és a vágyott magatartások közötti távolságot még inkább kiemelendő Rouch megrendezi, illetve eljátszatja velük álmaikat. Megrendezett jelenet például Robinson bokszmérkőzése és a verekedés egy fehér férfival egy lány miatt – mindkettő vágy és valóság összeférhetetlenségének bemutatására hivatott. Az epizódok során a befejezése kijózanító és kiábrándító: Eddie Constantine börtönbe kerül, Robinson pedig összeverekszik egy fehér férfival, akivel a szépséges Dorothy az éjszakát töltötte – őhelyette. Robinson nem bokszbajnok, és Constantin nem FBI-ügynök, mondja a narrátor Rouch. Kezdődik újra a mindennapok robotja – az új reményekkel kecsegtető következő szombatig.

A hagyományosnak tartott falusi és a modernnek ítélt városi életformát ütközteti az *Én, a néger* előképének is tekinthető *Jaguár* című korai filmje is. 1954-ben kezdte forgatni Rouch, de nem rögzítette a hangot, amit így utólag, 1957-ben tett a képek alá. A megoldás azonban Rouch szokatlan és újító szándékát mutatja, ugyanis a szereplők kommentálják önmagukat, saját életvilágukat. Ha ehhez hozzáteszük, hogy a természetes közegben, civil szereplőkkel megrendezett jelenetek sora kitalált, érthető, miért nevezi Stoller a *Jaguárt* etnofikciónak (Stoller 1992:141). A film címválasztása szimbolikus: a *Jaguár* nem az állatra, hanem az autómárkára utal, ami a sikeresség jele. Rouch migránsai gazdasági okokból kelnek útra, három fiatalember a városban keres munkát. Niger szavannáiról Ghána partvidéki városaiba mennek, ahol dokkmunkásként, favágóként, csoportvezetőként dolgoznak. Három hónap múlva, amikor beköszönt az esős évszak, visszatérnek szülőföldjükre, családjukhoz, barátaikhoz, és ismét régi foglalkozásukat folytatják: halásznak, pásztorkodnak, a földet művelik. A városban szerzett vagyonukat azonban szétesztják, amiért nagyon elismert és kedvelt tagjai lesznek a közösségnek. A *Jaguár* elnevezés ebben a kontextusban azt jelenti, hogy ők „menő csávók”, vagyis városi hajviseletük van, napszemüvegük, pénzük, cigarettájuk (Stoller 1992:131–138).

Az *Apránként* című filmben a nézőpontváltásokhoz Rouch egy utazásos történetet talál ki. A film hőse Afrikában vezeti Apránként nevű import-export cégét, és elég gazdag ahhoz, hogy emeletes házakat építsen szülőföldjén. Ezért egyenesen a francia fővárosba utazik, hogy megnézze a magas házakat, és megértse, hogyan élnek lakói, így a „benszülöttből” antropológus lesz Párizsban. A jeleneteket természetes közegben, utcákon, tereken forgatják, a szituatív riporthelyzetekben a dokumentumhatás

és az előre kigondolt dramaturgia keveredik. A szatirikus hangvétel erősítése érdekében Rouch több megrendezett szituációban mutatja meg, mit is jelenthet külső nézőpontból látni, láttatni egy életmódot. Afrikából érkezett hősünk egy hosszú hajú férfit nőnek néz, egy nőt ruhája miatt férfinak szólít, egyik jelenetben pedig néprajz szakosnak vallja magát, a „testméretekre a diplomamunkához van szükség”. Hogy ki milyen perspektívából milyennek látszik, szemléletesen mutatja az a jelenet, amelyben az afrikai „antropológus” az utcáról benéz egy kávéház ablakán, megcsodálja a „nagyon fehér, csodálatos hajú nőket”, akik visszaintegetnek neki. Rouch kamerája kívülről az utcáról és belülről a kávéházból egyaránt megmutatja a jelenetet.

A nézőpontok helycseréjének következő fázisa, mikor a film főszereplője fehér barátaival és barátnőivel, valamint a fekete bőrű párizsi modellel visszatér Nigerbe. Többedik feleségének kéri a fehér lányt, de az együttélés nem sikeres. A Párizsból érkezők nem érzik otthonuknak Nigert, elutaznak, s hősünk sem építi meg emeletes házait: maradnak a szalmakunyhók.

Lehetséges-e párbeszéd, és létrejöhet-e barátság feketék és fehérek között? Rouch a választ az *Emberi piramissal* nemcsak a filmen belül, hanem a film által adja meg. Az expozícióban Rouch-t látjuk, amint megbeszéli civil szereplőivel a készülő filmet. „Nem a valóság ábrázolása a cél, hanem egy új valóság megteremtése” – mondja a rendező a film elején. Az 1959-ben, Elefántcsontpart nagyvárosában, Abidjanban készült filmet nevezhetnénk pszichodramának (Kovács 1985), ahol a rendező a film elején kiosztja a szerepeket: fekete és fehér bőrű gimnazistákat kell eljátszani a civil szereplőknek, lesznek fehérek, akik felsőbbrendűségüket hangoztatják, és lesznek feketék, akik nem bíznak semmilyen körülmények között a fehérekben. A párbeszéd a forgatás során spontán alakulnak, s a film történetének menetébe is beleszólhatnak a szereplők. A film végén Rouch így kommentálja az általa készített munkát: „az a fontos, ami a film körül történt: a fiatalok megismerték egymást”. Vagyis a film mint valódi terápia működik, mikor nem egyszerűen rögzít, hanem létrehoz, kapcsolatok és kultúrák találkozásának a katalizátora. Ebbe a filmbe már komolyabb dramaturgiai csúcspontokat is beépít Rouch, szerelmi versengés és öngyilkosság szakítja meg a fekete és fehér gimnazisták barátkozási szándékát.

Az interakció mint válasz

Rouch filmjei a megismerés és a megértés lehetséges útjainak kereséséről szólnak. Nem foglalkozott az objektivitás, a távolságtartó magatartás elvárásával, úgy gondolta, hogy csakis a megfigyelő és a megfigyelt közötti interakció jelenti az etnográfiai munka „igazságát”: filmjei két kultúra egymásra hatásának dokumentumai. Az interakció olyan kölcsönhatás, amelynek során a résztvevők szabályozzák egymás viselkedését, miközben közösen hoznak létre egy új jelenséget. Rouch filmjeinek témája ez az új valóságot eredményező kölcsönhatás, amelynek két alapvető szintjét különíthetjük el munkáiban: filmkészítő és filmezett, valamint film és valóság viszonyát.¹⁰

Jean Rouch interakciót középpontba állító munkáit tekinthetjük úgy, mint lehetséges válaszokat a kultúrakutatás alapvető módszertani problémáira.

I. Rouch a részt vevő megfigyelés örök dilemmájával került szembe, mikor Afrikában

néprajzi leírásokat készített: a megfigyelő jelenléte befolyásolja a megfigyelt viselkedését. Erre a problémára adott válasza az etnográfus jelenlétének beépítése a megfigyelés folyamatába és eredményébe. Szerinte nem kell távolságtartóan viszonyulni a megfigyelés tárgyához, ellenkezőleg, szoros kapcsolatot kell kialakítani velük. A filmezés tényét nem akarja elrejteni, leplezni, épp ellenkezőleg: tudatosítja jelenlétét a kultúra tagjaival és filmje nézőivel is. Belülről próbálja meg láttatni a népcsoport életét, követi azokat az eseményeket, amelyek jellemzőek az adott életformára.

Rouch azonban nem csupán a szerző-megfigyelőt jeleníti meg a filmben, hanem egyúttal a filmezés szituációjának hatását is a megfigyeltre. Azt a kontextust állítja középpontba, amely a kamera jelenlétével jön létre, s benne szereplőinek viszonyát ehhez a filmforgatás által megvalósult helyzethez. Lényegesen más módszert alkalmaz tehát, mint amely a klasszikus kultúrakutatásnál elvárt volt. Rouch nem arra kíváncsi, milyen a kultúra az ő megfigyelő tekintete nélkül, hanem azt örökíti meg, ahogyan vele mint megfigyelővel való kölcsönhatásban az adott világ megmutatja magát.

2. A terepmunkával összefüggő másik problémakör az adott kultúra értelmezésének szubjektivitása, hiszen a kultúra kutatója elkerülhetetlenül mindent a saját szubjektumán szűr át, s az a kultúra, amelyből érkezik, számára viszonyítási alap. Ráadásul, ahogy Geertz szellemesen fogalmaz, nem a szerző elbeszélői stratégiáiról vagy retorikai ügyeskedéseiről akarunk olvasni, illetve látni filmet (Geertz 2001:397). Rouch úgy tud kilépni ebből a helyzetből, hogy az adott kultúra megértését a megfigyelő és a megfigyelt együttes tevékenységként, az eredményt közös alkotásként fogja fel. Az objektívnek és a szubjektívnek vélt látásmód határai elmosódnak, a szereplők „határokat átlépő alakok”; valóságos szereplőkként fantáziálnak, és minél inkább fantáziálnak, annál valóságosabbak (Deleuze 2008:182). Filmjeinek szereplői mássá válnak, mint akik: a *Bolond gazdák* című filmben transzállapotba kerülnek, amikor a gyarmatosítók szokásait ritualizálják; az *Én, a néger*ben filmsztárokként mutatkoznak be; az *Emberi piramisban* középiskolásokat játszanak; az *Apránként* című filmben antropológus lesz a nigeri kereskedő. „Az én, az egy másik” – írja Rouch filmjeiről Gilles Deleuze (2008: 183), aki szerint a „mássá válás” vonatkozik a filmkészítőre is, hiszen a fikciót a szereplők meséi jelentik, vagyis a filmkészítő „szószólói” a valóságos szereplők.

3. Mit jelent a „másik” megismerése? Lehetséges-e a „másik” megértése az „én” nézőpontjából? Egy kultúrát akkor értünk meg, ha megértjük, hogy az adott kultúrában élő emberek miként gondolkodnak önmagukról: az önértelmezés arról szól, „hogyan határozzák meg önmagukat, mint személyeket” (Geertz 2001:231), mi tartozik az önmagukról kialakított kép tartományába. Geertz szerint azokat a helyzeteket vizsgálva kerülünk közelebb a „másikhoz”, ahol az emberek megjelenítik magukat önmaguk és mások számára. De melyek ezek a helyzetek? Hogyan lehet egyszerre az életmódot, a környezetet, a helyzeteket és a kultúra tagjainak látásmódját bemutatni? Úgy adja meg a választ több filmjében Rouch, hogy a szereplőket a filmkészítési folyamat aktív alkotóivá kell tenni, vezessenek ők be minket a saját világukba. Kísérleteinek (több filmjének expozíciójában kísérletnek nevezi munkáját, például az *Emberi piramisban* vagy az *Egy nyár krónikájában* aposztrofálja így saját művét) célja olyan kommunikatív szituáció kialakítása, amelyben megmutatkozik az egyén viszonya saját környezetéhez, ugyanakkor benne van a filmezés helyzetének tudata (Kovács 2005:191). A kamera azonban – és ezzel az események irányítása és ellenőrzése, a felvétel végleges sor-

rendjének kialakítása – az alkotónál marad (vagy, ha át is adja, az a filmből nem derül ki), tehát így szerzőtársi viszony a maga teljességében értelemszerűen nem alakulhat ki a lefilmezettekkel. Rouch az afrikai emberek közreműködésével hozta létre a szituációkat, így maga a filmezett helyzet vált önreprezentációvá, amelyben megmutathatták magukat, elmondhatták, mit gondolnak világról és benne magukról. Rouch így nem a képektől függetlenül létező valósághoz akart eljutni, hanem a képekkel való együttélésben akarta azt megragadni (Deleuze 2008:50).

JEGYZETEK

1. Ezen szempontokra is hivatkozva A. Gergely András a dokumentumfilm és a kulturális antropológia sajátos módszereit és nézőpontjait a Balázs Béla Stúdió alkotásait elemezve hasonlítja össze. Ez most számunkra azért is érdekes, mert – többek között Rouch hatására – Magyarországon is rendkívül népszerű volt a hatvanas évektől a *cinéma vérité*, majd a hetvenes évektől a dokumentarista játékfilm. A magyar dokumentumfilm ezen időszakáról lásd még Gelencsér 2002; Hammer 2009.
2. A *cinéma vérité* („filmigazság”) olyan dokumentumfilm-készítési módszer, amely a filmkészítő és a filmezett közötti interakció, a szerző és a téma közötti kommunikáció megjelenítését részesíti előnyben, így az interjúknak is jelentős szerepet szán. Rouch egyszemélyes irányzatának indult, először az *Egy nyár krónikája* című filmjével kapcsolatban jelenik meg ez a kifejezés, de a módszer gyors terjedését mutatja, hogy 1963-ban már megrendezik az első *cinéma vérité*-találkozót. A *cinéma vérité* kifejezés félrevezető, hiszen Rouch filmjei épp „az igazság teljes modelljét” kérdőjelezik meg (Deleuze 2008:332). A *cinéma vérité*ről bővebben lásd Kovács 1985; 2005; Thompson–Bordwell 2007; Bikácsy 1992.
3. Flaherty munkája sok tekintetben ellenkező módszerrel készült, mint Rouch filmjei. A *Nanukban* számos megrendezett jelenetet találunk, például a fókavadászatot Flaherty miatt újrajátszották az eszkimók, a „megrendezettségre” azonban nem reflektált, míg Rouch vállaltan és kimondottan épített a szándékosan kivitelezett jelenetekre.
4. Ez az önreflexió volt az, ami miatt többek között a francia új hullám fiatal filmeseire olyan nagy hatást gyakorolt, elsősorban Jean-Luc Godard-ra. Godard és társai azt az eljárást vették át Rouch filmjeiből, ahogyan a szubjektív nézeteket a valóság közvetlen ábrázolásán keresztül fejezte ki. Másrészt Rouch stílusa a lazán egymáshoz fűzött, töredékes szerkezet miatt is követendő minta volt a modern film néhány rendezőjének.
5. A *Bolond gazdák* felháborodást keltett, sok afrikai országban betiltották, a film azonban díjat nyert a velencei filmfesztiválon (Thompson–Bordwell 2007:511).
6. A technikai újítások hozzájárultak a dokumentumfilmzés átalakulásához és az etnográfiai film fellendüléséhez. Az ötvenes évek közepétől elterjedt az akár egy ember által is kezelhető 16 milliméteres kézikamera (például Arriflex), a fényérzékeny film és hangrögzítés magnóval vezették nélkül a kamerához kapcsolva, amely a képet a hanggal szinkronba hozta. A kamera és a magnó könnyű kezelése lehetővé tette az események közvetlen rögzítését. A dokumentumfilm megújulásáról bővebben lásd Thompson–Bordwell 2007:511–513.
7. Bill Nichols hat típusát különbözteti meg a dokumentumfilmnek: a költői, a magyarázó, a megfigyelő, a részt vevő, a reflexív és a performatív ábrázolásmód (Nichols 2009).
8. Rouch hatalmas életművében természetesen találunk a megfigyelő dokumentumfilm típusába sorolható munkákat is, mint a *Mammy water* (1953) vagy az *Oroszlánvadászat nyíllal* (1965).

9. Rouch az *Én, a négerben* Edward G. Robinsonként szereplő férfit asszisztenseként alkalmazta, aki később Oumarou Ganda néven Niger jelentős rendezője lett (Thompson–Bordwell 2007: 511).
10. Természetesen nemcsak Rouch, hanem valamennyi antropológiai film problémája a megfigyelő és a megfigyelt, a valóság és a film viszonya. A témáról általában lásd többek között Horváth – A. Gergely 2004; Füredi, szerk. 2004.

IRODALOM

BÁRON GYÖRGY

2007 *A valóság meséi*. Filmvilág 7:40–43.

BIKÁCSY GERGELY

1992 *Bolond Pierrot moziba megy*. A francia film ötven éve. Budapest: Héttorony.

DELEUZE, GILLES

2008 *Az idő-kép*. Budapest: Palatinus.

FÁBER ANDRÁS

1996 *Szélmalom Afrikában*. Beszélgetés Jean Rouch-sal. Filmvilág 7:8–11.

FÜREDI ZOLTÁN, SZERK.

2004 *A valóság filmjei*. Tanulmányok az antropológiai filmről és filmkatalógus. Budapest: Dialektus Fesztivál – Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány.

GEERTZ, CLIFFORD

2001 *Jelen lenni*. Az antropológia és az írás helyszíne. *In* uó: *Az értelmezés hatalma*. 397–146. Budapest: Osiris.

GELENCSÉR GÁBOR

2002 *A Titanic zenekara*. Stílusok és irányzatok a hetvenes évek magyar filmművészetében. Budapest: Osiris.

A. GERGELY ANDRÁS

2009 *A szubjektív dokumentarizmus antropológiája*. „Ortodox” és „neológ” irányzatok a BBS valóság-interpretációjában. *In* BBS 50. A Balázs Béla Stúdió ötven éve. Gelencsér Gábor, szerk. 301–318. Budapest: Múcsarnok – Balázs Béla Stúdió.

GMECH, GEORGE

1996 *Migration and the adaptation of migrants to city life*. *In* *Urban Life. Readings in Urban Anthropology*. George Gmelch – Robert V. Kemper – Walter P. Zenner, eds. 188–195. Illinois: Waveland.

HAMMER FERENC

2009 *A megismerés szerkezetei, stratégiái és politikái*. Szocio-doku a BBS-ben. *In* BBS50. A Balázs Béla Stúdió 50 éve. Gelencsér Gábor, szerk. Budapest: Múcsarnok – Balázs Béla Stúdió.

HORVÁTH RÉKA – A. GERGELY ANDRÁS

2004 Szoft montázs. Elméleti közelítések az antropológiai filmhez. Budapest: MTA PTI. /Etnoregionális munkafüzetek./

KOVÁCS ANDRÁS BÁLINT

1985 Az etnográfus filmrendező. Filmvilág 7:38–43.

2005 A modern film irányzatai. Az európai művészfilm 1950–1980. Budapest: Palatinus.

NICHOLS, BILL

2009 A dokumentumfilm típusai. Metropolis 4:20–41.

SCHUBERT GUSZTÁV

1996 Még szomorúbb trópusok. Filmvilág 7:4–6.

STOLLER, PAUL

1992 The cinematic griot. The ethnography of Jean Rouch. Chicago: University of Chicago Press.

THOMPSON, KRISTIN – BORDWELL, DAVID

2007 A film története. Budapest: Palatinus.

WIRTH, LOUIS

1973 Az urbanizmus, mint életmód. In Városszociológia. Szelényi Iván, szerk. 41–63. Budapest: KJK.

ANDRÁS MURAI – ESZTER ZSÓFIA TÓTH

Experience and measure of encounter. Interaction and representation in the ethnographical documentaries of Jean Rouch

The main stream in the works of Jean Rouch (1917–2004) is the use of interaction amongst differing phenomena. Aboriginal cultures mingle with colonial civilizations, ethnography with the art of film-making, documentaries fuses with fiction in his films. Rouch re-interpreted the notion of ethnographical film in order to observe and represent the natural flow of everyday life. He followed an independent way, his own ideas in film-making while he re-defined the conventions of the film-genres, as well as, the scholarly measures. Rouch – originally an engineer specialized on bridge-construction – first visit to Africa took place during World War II. From that moment he became inseparably attached to its people and he recorded their lives with enormous enthusiasm. He shot his first film in 1947 that was followed by more than 120 other films until his death in 2004. Beside his significant ethnographical works there are other remarkable ones that experiments with the depiction of reality, such as: *La pyramide humaine* (Human Pyramid) (1959), *Chronique d'un été* (Chronicle of a Summer) (1960). His most important films were made during one of the most radical period in the history of film-making, the New Wave, and had basic influence on the film-makers of that era. This study explores the work of Rouch from the aspect of interaction.

„Hiányzó áruk fóruma”

A felszabadulási kiállítások és a fogyasztói álmodozás a szovjet franchise jegyében

Jelen írás a felszabadulási kiállításokat az álmok és vágyak színtereiként vizsgálja. Miközben a kommunizmus modern utópiája leginkább kollektív álmodozásként és kontrollvágyként fogható fel, közben a kiállítások megszólítják a látogatóban a lehetséges fogyasztót. Amennyiben az április negyedikéről megemlékező felszabadulási kiállításokat lehet a „szocialista muzeológia” paradigmaticus esetének tekinteni, annyiban e tárlatok tünetszerű dolgokat mutatnak a fogyasztásról és az úgynevezett „fogyasztói szocializmusról”. Mind a kiállítások, mind az őket körülvevő diskurzus a fogyasztói társadalom tükröződéseit tartalmazza. Amellett, hogy a felszabadulási kiállítások a szocializmus eredményeinek kirakatai voltak, ugyanakkor társadalmi kritika kifejeződései is, amelyek nemcsak a csúcsteljesítményt, hanem a hiányt és a kompromisszumot is tematizálják.

A Múcsarnokban 1980-ban rendezett *Művészet és társadalom* című kiállítás kapcsán a korabeli kritikában többen is felfigyeltek arra, hogy a társadalom ideológiai mozgása nyomon követhető a szocialista korszakot jellemző plakátokon.¹ A *Magyar Nemzet*ben megjelent kritikájában Fehér Béla a következőt írja: „A két kép: Szántó Piroskáé és Anna Margité egymás mellett függ, kifejezve két jellemző érzést: a múlt soha nem feledhető iszonyatát és az újjászületés hitét. Alattuk egy valódi Csepel motorkerékpár, az első szériából. És felettük a plakátok már nemcsak mozgósítanak. Hirdetnek is. Vásárlásra biztatnak, bútort kínálnak.” (Fehér 1980.) Valóban, a fent említett tárlat, amelyet a felszabadulás 35-ik évfordulójára és az MSZMP 12. kongresszusa tiszteletére rendeztek, azon kiállítások egyike, amelyekből világosan kirajzolódik a tendencia: kevesebb agitáció, több fogyasztás.

Jelen írás azt a gondolatot helyezi előtérbe, hogy az április negyedikéről megemlékező, úgynevezett felszabadulási kiállításokat lehet a „szocialista muzeológia” – ha egyáltalán létezik ilyen – paradigmaticus esetének tekinteni. E tárlatokat áthatotta a csúcsteljesítmény igénye, ezenfelül olyan komplex kiállítások voltak, amelyekben a totális installációra való törekvés valósult meg mind az ideológiai, mind pedig a szakmai legitimáció céljából. Akár „hibrid” kiállításoknak is lehetne nevezni ezeket a tárlatokat, hiszen többféle gyűjteményből merítettek, és több diszciplínából fakadó válogatási és rendezői elv fonódott egybe bennük. Ebből kifolyólag pedig azt állítom, hogy a felszabadulási kiállítások – sorrendiségüket tekintve, illetve egymás fényében nézve – tünetszerű dolgokat mutatnak a szocializmus ideje alatt megvalósult fogyasztásról, de annál inkább a fogyasztás álmairól.

Az utóbbi két évtizedben mind a múzeum területén, mind az azt körülvevő társa-

dalomban sok szó esett már a globalizációról és a határokon átnyúló működési sémákról. Kissé ironikusan azt mondhatjuk, hogy a szocializmusban a magyar múzeumoknál a határokon átnyúló működési sémák közül a legnyilvánvalóbb a Legújabbkori Történeti Múzeum esete, amelyet a „szovjet franchise” nyomán Magyar Munkásmozgalmi Múzeummá kereszteltek át csakis azért, hogy a legvidámabb barakknak is legyen saját, a munkásmozgalm történetét dokumentáló és gyűjtő múzeuma, mint ahogyan a keleti blokk többi országának is. Moszkva felé tehát kizárólag munkásmozgalm, a kullisszák mögött viszont sokrétű kutatás és gyűjtés, amely szorosan összekapcsolódik a rendszerváltás utáni, szinte mítosszá vált gondolattal az ideológiai elvárások ellenére a szocializmusban megvalósuló gyűjtéspolitikát átfogó voltáról (lásd például Pintér 2001; Zombori 2001). A felszabadulási kiállítások esetében a „szovjet franchise” egy bizonyosfajta kommemoratív szabványt jelentett, amelynek a fő összetevője a munkásmozgalm mint a progresszív erők történetének és a szocializmus eredményeinek bemutatása.

A vizuális megjelenítési módok szempontjából viszont azt lehet mondani, hogy a „szovjet franchise” mindenekelőtt különféle „koloniális töredékeket” jelentett: az alárendeltség, a kölcsönösség és az egymásra utaltság kiállítását.² Ez lehet akár a Barátság kőolaj-távvezeték képi megjelenítése, a KGST-választék feltalálása vagy esetleg egy „kiemelt oszlop” a többi között, amely antifasiszta plakátokat mutat be a világ minden tájáról, de ahogy a kiállítás forgatókönyve is külön hangsúlyozza: „A többségük szovjet” (TAD-I-269-75), azaz a Szovjetuniót megtestesítő plakátoknak a vizuális megjelenésben túlsúlyban kell lenniük a többi „baráti” országhoz képest, mert az a dolgok rendje. A „szovjet franchise” védjegye továbbá megjelenhet abban a rendezői elvben, hogy egy történelmi esemény dokumentumait – egészen konkrétan értve is – a Vörös Hadsereg zászlaja alá rendeljük.

Ezek a megjelenítési módok azonban igazából csak jelek és tünetek. Itt inkább azt a gondolatot érdemes előtérbe helyezni, hogy – bizonyos értelemben – a felszabadulási kiállítások kétféle, egymással összefüggő álmodozás és vágy színterei voltak. E tárlatok összességét utópisztikus, szocialista-kommunista kollektív álmodozásként lehet felfogni. Ez a kontroll vágya, amely nagyrészt egy modern utópiából merít, hirdelve annak egyik fő tételét: szocialista fejlődésünk és azzal együtt jövőnk kontrollálható, és a kezünkben van. E mellett a modern utópia mellett a kiállítások helyet biztosítottak egyéni álmodozásnak is, mégpedig a fogyasztói álmok formájában. Ha már múzeumban vagyunk, akkor abban, hogy a kiállításon miként lehet felkelteni a látogató érdeklődését, fontos szerep hárul magára a tárgyra és annak vizuális megjelenítési módjára. Ezt a kérdést a Stephen Greenblatt által használt két fogalommal lehet megvilágítani: a „rezonanciával” és a „csodával”. Greenblatt (1990:170) szerint a kiállításon a kommunikációnak úgy kell a „csodából” merítenie, hogy a műtárgy ereje lefogja a látogatót, felébresztve benne az egyediség érzetét és a fokozott figyelmet. A rezonancia pedig az az erő, amellyel egy tárgy rendelkezhet, és amelynek segítségével (a tárgy) túlmutathat formális határain egy tágabb világba, olyan összetett és dinamikus kulturális erőket idézve meg a látogatóban, amelyekből maga a tárgy is fakad. Greenblatt azt állítja, hogy egy kiállításnak mind a csodára, mind a rezonanciára szüksége van ahhoz, hogy hatással bírjon, pontosabban szólva úgy, hogy a csoda a kezdetleges vonzerő, amely a rezonancia iránti vágyhoz vezet (Greenblatt 1990:181). A múzeum rendelte-

tésénél fogva azon a meggyőződésen alapszik, hogy eredeti tárgyakkal történeteket képes elmesélni. Ezenfelül a múzeumgondolat háttérében a birtokvágy áll: a jelenségeket megtestesítő tárgyak és ezeken keresztül a hatalom megragadása. Greenblatt szerint a modern múzeum is felidézi a birtoklás álmát, részben a „butikmegvilágítás”-effektusnak köszönhetően, amelyet a szürreális fényben fürdés jellemez a csoda érzetének fokozása céljából. Ezáltal válik érthetővé a kereskedelemmel kapcsolatos párhuzam a kiállításon. És mégis – hangsúlyozza Greenblatt – „a múzeumi tapasztalat a nem-érintésről, a nem-hazavitelről és a csodálatos tárgyak nem-birtoklásáról szól” (Greenblatt 1990:177).³

Ha a kiállításon megjelenő egy-egy kompozíciónak az volt a tétje, hogy megragadja a látogató figyelmét, akkor a felszabadulási anyagot tekintve problémaként merült fel, hogy sok volt a papíralapú dokumentum, a párt- és politikatörténeti tárgyak is inkább bélyegzőkből és jelvényekből álltak össze. Másképpen fogalmazva, a pártkongresszusi zászlók csoda- és rezonanciapotenciálja nem volt túl magas. A muzeológus szempontjából a problémát az jelentette, hogy nem igazán volt választási lehetősége: a kiállításokat meg kellett csinálni, ráadásul úgy, hogy az nagy vonalakban a párthatározatok alapján menjen, és alapvetően ünnepi legyen, hiszen jubileumi kiállításról volt szó. Ráadásul évről évre úgy kellett összerakni a szocializmus történetét, hogy sem a muzeológus maga, sem a látogató ne unja halálra magát. A figyelemfelkeltés szempontjából tehát fontos volt a lebilincselő látvány létrehozása, de azonfelül – az ideológiai legitimáció céljából – a narráció hangsúlyának módosítása is. Leegyszerűsítve: minél kevesebb a politikatörténet, minél több az életmód, a fogyasztás és a „szocialista kultúra és tudomány eredménye”, annál jobb. Az 1945 utáni magyar társadalom reprezentációjaként a kiállítások nagy hangsúlyt fektetnek a jólétre, az emelkedő élet-színvonalra és a fogyasztásra. Ez persze nem meglepő, ha belegondolunk a Kádár-korszakra jellemző legitimációs stratégiákba, ahol 1956 után a politikát kiiktatták az emberek mindennapi életéből, és moderált fogyasztói értékek vehették át annak helyét. Következésképpen az ideológiai és politikai kérdéseket át lehetett formálni úgy, hogy a jólét és a fogyasztás kerüljön előtérbe (Vörös 1997). Ez a stratégia különösen szembe-tűnő 1956 bemutatása kapcsán. Gyakori volt, hogy az ideológiai-politikai kérdések helyett a gazdasági kérdésekre terelték a látogató figyelmét. Így tette az 1965-ös kiállítás is, amely szövegében tette fel a kérdést: „Mit építhettünk volna az ellenforradalom anyagi kárainak megfelelő összegből?” A válasz: 160 ezer kétszobás lakást, 34 vegyipari létesítményt, 380 Árpád hidat vagy 146 Népstadiont. Más szóval, ha nem lett volna ellenforradalom, még több ember jutott volna lakáshoz, termelhettünk volna többet, és ezzel még nagyobb jólétet biztosítottunk volna az embereknek, hatásosabban szervezhettük volna a Budát és Pestet összekötő csomópontokat, illetve több sportlétesítményt hozhattunk volna létre annak érdekében, hogy megnövekedett szabadidőnk jobban teljen.

A kiállítások e jólétet luxustermékekkel is igyekeztek alátámasztani. A látogató elé képek tárultak *modern* parfümériákról, az ózdi Kékacél étterem pazar termeiről, a Herz szalámiról, minőségi borokról és pezsgőkről, illetve a banánról, amely a Nyugati pályaudvarra érkezik (a banán esetében 1960-at írunk). A birtoklási vágygal kapcsolatban erős feszültség volt tapasztalható, amit könnyen megérthetünk, ha belegondolunk abba, hogy a szocializmus miként rendelkezett a birtoklási viszonyokról, beleértve a

magánbirtokra vonatkozó korlátozást. Miközben a kiállítások az egyéni fogyasztás kényelméről árulkodtak, többen biztos úgy léptek be a kiállításokra, hogy a beszolgáltatás emlékei (vagy első, vagy másodkézből) még elevenen éltek bennük. Ahogy azt már Georg Simmel is mondta, a hajtóerő éppen az a gondolat, hogy egy-egy tárgy mennyire képes ellenállni birtokvágyunknak (idézi Appadurai 1986:4).

Köztudott, hogy a Kádár-rendszerben a politikai legitimitáció érdekében megadták a társadalomban a kispolgárosodás lehetőségét. Ez az a jelenség, amelyet – valamelyest polemikusan – Gerő András „a nagy magyar kispolgárosodásnak” nevez, s amely az 1956 utáni Magyarországon egyrészt meghatározó szociális folyamat volt, másrészt a hatalom részéről folytatott szándékos stratégia is a rendszer depolitizációjáért és a stabilitás eléréseért azon keresztül, hogy hangsúlyt fektetett a fogyasztásra (Gerő 2006:98). Paradox módon a „kispolgár” egy nem létező kategória volt az államszocializmusban, hiszen az egész rendszer saját sikerét a kispolgár és a polgár nemlétével kívánta bizonyítani. Ezzel szemben a kiállításon megszólított szubjektum gyakran a hivatalosan nem létező, így láthatatlan kispolgár, akinek nem volt igazán lehetősége arra, hogy kispolgárrá váljon, de aki mégis át tudott venni olyan fogyasztói szokásokat és mintákat, amelyek a kispolgárokéhoz hasonlítottak. A kiállítások gyakran az egyént szólították meg, megidézve privát álmait a tárlat álomgépe segítségével.

A „kiváló áruk fórumának”, az 1967-ben elindított hazai termékek – mai fogalommal élve – minőségbiztosítási és marketingkampányának termékei képezték a potenciálisan kívánatos tárgyak egyik csoportját. Az 1970-es felszabadulási kiállítás a „kiváló áruk fóruma” minősítéssel ellátott árucikket sorakoztatott fel, és nagyított formában feltüntette a falon a jól ismert háromszög alakú logót. Érdekes módon azonban a kiváló áruk mellett volt egy külön kiállítási egység, amelyet *A hiányzó áruk fórumának* neveztek el. Ezt a fórumot egy fotómontázs formájában valósították meg, és a hozzáfűzött szöveg azt szögezte le: „ezeket is szerettük volna eredeti formájukban bemutatni” (TAD-I-269-75). Ezt erős kritikai intervencióként is lehet olvasni, hiszen a rendezés bekeretezte azt, ami hiányzik: így a hiányzó áruk a figyelem középpontjába kerültek. Azzal, hogy a jól ismert áruminőséget jelölő emblémát átdolgozták, egy új embléma jött létre, amely pont a hiányt konkretizálja azon keresztül, hogy a távollétet jelöli. Első pillantásra ez – legalábbis bennem – döbbenetet váltott ki. Úgy tűnik, ez a szimbolika a Kádár-rendszer, a gulyáskommunizmus kompromisszumos mivoltát húzza alá. Ugyanakkor e rendezés másfajta olvasatokat is szülhet. A szimbolikába belekódolt kritika önmagában nem vonja kétségbe a rendszer ideológiai alapjait, sokkal inkább belülről érkező kritikának vagy önkritikának fogható fel, amely inkább a rendszer alapjait igyekszik erősíteni. Ilyenkor az ironikusnak is mondható játék a kiváló minőség szimbólumával csupán egy újabb legitimációs eszköz. Az üzenete a következő: a rendszernek ugyan megvannak a maga hibái, de attól függetlenül elég biztosak vagyunk magunkban ahhoz, hogy olykor nevetheessünk is magunkon, még ha kicsit kínosan is.

Úgy tűnik, számos tárgykompozíció úgy értelmezhető: arra invitálja a látogatót, hogy ünnepelje a kiragadott tárgyak fétisértékét a relatív fogyasztói vákuumban. Ilyenkor valóban életre kelhet az egyes tárgyak rezonanciája, amelynek segítségével a „csak félig látható összefüggések és kérdések vetődnek fel”, ahogyan Greenblatt azt állítja (Greenblatt 1990:172–173), csakhogy ezek az összefüggések és kérdések úgy tűnnek

fel, hogy azok képesek ellenállni az ideális ideológiai olvasatoknak. A hiányzó áruk körüli játék segítségével a kiállítás azokra a kulturális és materiális körülményekre hívja fel a figyelmet, amelyek vagy nagyon nehezzé, vagy lehetetlenné teszik az áruk korlátlan fogyasztását. Greenblatt a múzeumi boltot az álmokat transzformáló entitásként értelmezi (Greenblatt 1990:178). A felszabadulási kiállítások kapcsán a birtoklás álmának átformálása nem történt meg minden esetben. A teremőrök jelentései szerint több tárgy el is tűnt, és – érdekes módon – ezek zöme a kiváló áruk fórumából származott (Teremőr jelentése, TAD-I-367-75). Egy másik, inkább jelképes kiváló áruk fóruma a materializált vágyak formájában található. Ahogy egy látogató a vendégkönyvi bejegyzésében kijelenti: „A kiállítás tetszett, mert nővel voltam. Különben nem.” (TAD 3039-3043-83.) Ennek a bizonyos látogatónak a múzeumi élmény arról szólt, hogy a kiállítás megtekintése után hazavitte a két lábon járó kívánt tárgyat. Ugyanez a hozzáállás tükröződik egy másik bejegyzésben: „A kiállítás nagyon tetszett. Tükrözi hazánk 15 éves fejlődésének útját. Különösen az utolsó előtti terem tetszett, ahol egy divatbemutón egy nagyon jó nő volt lefényképezve.” (TAD 3039-3043-83.) Miközben ezek a bejegyzések a kiállítás reprezentációit és mondanivalóját trivializáló stratégia jegyében értelmezhetők – és ilyen jellegű írások minden vendégkönyvben találhatóak –, egy másik lehetséges olvasat a kiállított darabok használatitárgy-jellegét és fogyaszthatóságát helyezi előtérbe. Ilyenkor pedig a „jó nő” egy divatbemutón valóban a társadalom hű tükröződése.

A vendégkönyvi bejegyzéseket lehet tehát a látogatók fogyasztói álmainak tükröződéseiként is olvasni. A hetvenes kiállításon külön állították ki a korszakot megtestesítő könyveket és bélyegeket, és különösen ezek álltak a látogatók vágyainak középpontjában. Többen kifejezték elégedetlenségüket, hogy számukra nem voltak elérhetőek a könyvek; egy látogató ki is mondja: „Kár, hogy e kiállított könyvek nem eladók.” (TAD 133-75.) Egy másik látogató számára a könyvek esztétikai és szellemi értéke féltisértékükkel együtt jelent meg: „A könyvek!! Szerintem kár volt őket kiállítani, mert olyan csodálatosak, hogy az embernek sajog a szíve utánuk, és akkor veszi észre, mennyi hiányossága van még az olvasás terén. Még több ilyen kiállítást!” (TAD 133-75.) Többen is kifejezik készletességüket arra, hogy megérintsék a könyveket, vagy legalábbis közelebb kerüljenek hozzájuk vagy más egyéb tárgyakhoz. Az 1960-as kiállításon két látogató panaszkodik, hogy olyan dolgok láthatók a kiállításon, amelyek a boltokban nem kaphatók: „Sajnos olyan telefon még nincs forgalomban, mint ami ki van állítva” (TAD 3039-3043-83.) Ehhez hasonlóan egy másik bejegyzés is tartalmazza ezt a „még nem” aspektust: „Megdöbbenően érdekes, de sajnos a kiállítási tárgyak között szerepel olyan telefon s más is, amely üzletekben nem kapható. Vagy legalábbis egyelőre.” (TAD-3039-3043-83.) Ez aláhúzza a kiállítások jövőorientáltságát: ami itt látható, potenciálisan kapható, ha nem is rögtön, a közeljövőben. Hasonlóképpen az 1985-ös kiállítás sajtóanyagában többen arra hívják fel a figyelmet, hogy a kiállítás nemcsak a történelmi sorsfordulókhoz képest méri az időt, hanem több értelemben is mérföldkövet jelent a látogató számára ahhoz, hogy a saját életmódját mérje a rendkívül részletes kortárs enteriőrökhöz képest. A *Pesti Műsor* hasábjain lévő kiállításismertető helyzetfelmérés is egyszerre: „Már szinte minden otthonban található tévé és rádió, de lemezjátszóval, magnóval és gépkocsival is büszkélkedhet sok család”, majd sajnálkozva lejegyzzi, hogy azért még mindig sok olyan fiatal házaspár van, amelynek nincs

lakása, és hogy a társbérlet még mindig létezik. A látogató tehát a kortárs enteriőröket megfigyelve saját életének felszereltségét teheti mérlegre.

Összefoglalva tehát, a kopott és ezerszer forgatott párthatározatok mellé kellett olyan elemek, amelyek lebilincselő élményt tudtak nyújtani a látogatónak, és a kiállítási anyagból ki is tűnik, hogy amennyire csak tudtak, a muzeológusok igyekeztek élni ezzel a lehetőséggel, amikor rendelkezésre állt annyi idő, pénz és tárgyi emlék. Lényeges volt ez, hiszen e kiállításoknak ideológiai szempontból fontos tétje volt. Ez a lebilincselés tehát az ideológia szolgálatában állt, és egy-egy vonzó tárgy, dioráma vagy enteriőr annak eszközévé vált, hogy vonzóvá tegye a szocializmus ügyét, legitimálja a megtett „utat”. A vonzóvá tételben fontos mozzanat volt az egyéni, „privát” álmok és birtoklási vágy ébresztése a látogatóban, ami persze a látszólag kollektív álmódosítás keretében történt, azon keresztül, hogy előtérbe helyezték a gondolatot a magyar társadalomról mint modern, szocialista jóléti államról.

A birtoklás álma az individuumot szólítja meg, a potenciális fogyasztót minden egyes látogatóban, és az „Amit láatsz, megkapod” elvén alapszik: a birtoklás álma egyenlő a szimbolikus gyűjtéssel és a kiállított tárgyak közötti válogatással, a kirakatsoppinggal. Ebből kifolyólag mondhatjuk azt is, hogy a birtoklás álma az „Amit láatsz, nem fogod megkapni” elvét követte, vagy esetleg, „Amit itt láatsz, talán megkapod, ha szerencsés és kitartó vagy – és ha vannak ismerőseid”. A birtoklás álmával kapcsolatosan a látogatónak jelképesen alá kell írni egy „mimetikus paktumot”, amely magában foglalja a belenyugvást, hogy a múzeumok az elérhetetlen tárházai, és így az egyetlen birtoklási mód ezen a paktumon belül a jelképes válogatás az álmok katalógusából. Ilyen értelemben – a legitimáció szempontjából – a birtoklás álmának előidézése rizikós lehet, mert az flörtöl a vágyak kielégítésének lehetőségével. A banánrakományok érkezése a Nyugati pályaudvarra 1960-ban kényes üggyé válhatott volna. Ha a „szocialista piac” sok mindenre képes is volt, nem tudta produkálni az igazi piac egymást gyorsan váltó csábításait (Dessewffy 1998). Úgy tűnik, az alapkérdés az, hogy a látogató hitt-e a kiállított tárgyak megszerzésének lehetőségében. Ilyen értelemben azok a vendégkönyvi bejegyzések, amelyek jóváhagyják a kiállításokat mint „boldog jövőnk hú tükröződését”, nem jelentenek mást, mint előfizetést az álomnak. Más szóval a hit abban, hogy „Amit itt láatsz, azt megkapod”, nem más, mint a szocializmus eredményeibe vetett hit. Csakhogy amikor a kiállított tárgyak nem egyedi műalkotások, hanem fogyasztói cikkek, nem valószínű, hogy a Greenblatt által felvázolt esztétikai elv elsőlegessége érvényesül. Jó eséllyel ilyen keretek között a birtoklás álma erősebb lehet a pusztá esztétikai szemlélés élvezeténél.

Már korábban azt állítottam, hogy a felszabadulási kiállításokat a szocializmus paradigmatis kiállításaként foghatjuk fel, mert összegyűjtött, összesűrített pillanatokat táltak a látogató elé arról, hogy éppen hol tartanak a „szocializmus útján”, ahogyan azt a kiállítások címe és a vendégkönyvi bejegyzések is ismételték. De mivel is tették meg ezt az „utat”? A felszabadulási kiállítások egymásutánjából furcsa módon kirajzolódik a rögzös út a gépkocsihoz, a Trabanthoz. Míg az 1960-as és 1965-ös kiállításokon még nyoma sincs a személygépkocsinak, az 1970-es kiállításon néhány kiállított makett formájában már megjelenik a közlekedést tárgyaló részben: ezek olyan típusú kocsik modelljei – szögezi le a forgatókönyv –, amelyek Magyarországon kaphatók. Ugyanezt látjuk egy nagyméretű fényképen: az M7-es autópályán bizony több

sávban is mennek a kocsik, de a típusválaszték elég kicsi. Hasonlóképpen az 1970-es kiállítás „Tudomány és technika” termében egy valódi gépkocsi lámpáit állították ki egy falemezből kivágott autó keretébe ágyazva. Amit tehát ilyenkor kapunk, az leginkább az ígért: a makett, a kép és az egészet feltételező töredékek.

Ehhez képest az 1980-as kiállításon már több van, mint a töredékek és azok ígéretei: vannak például konkrét gépkocsira utaló jelek. A hetvenes évekbeli tárlatokon láthatunk olyan tárgyakat, amelyek arra utalnak, hogy a ház előtt – a zöldterületre néző ablak mögött – áll egy kocsi, akkor is, ha azt nem láthatjuk. Úgy tűnik, az 1980-as felszabadulási kiállítás körül intenzív volt a „földszintes” álmodozás. A kiállított tárgyak egyike volt a Tünde robogó, amelyet a Kossuth Rádió Kulturális Magazinja a *Művészet és társadalom* kiállításon készített műsorában a „még csak képzelt utazások és világjárások könnyű lobogója”-nak nevezett (*Kulturális magazin*, Kossuth Rádió, 1980. 12. 4., 9 óra). Az *Élet és Irodalomban* megjelent kritikájában Szabó György azt mondja: „Ha rajtam múlik, még azt a picinyke, szegény kis autót is kiállítom, amit a Felszabadulás téren láttam egyszer – »Alba Regia« néven tervezték. Közszemlére raknám, bizony (ha megvan), éppen annak a mosolynak a kedvéért, amit alkalmanként elcsalna egy korszak igyekezetéről, iparának eszmélkedéséről, a földszintes Magyarország álmodozásáról.” Az Alba Regia az egyike volt az 1950-es évek eleji kísérleteknek, amelyekkel a mérnökök kompromisszumhoz próbáltak jutni a KGST-szabályokat betartva, amelyek tiltották a személygépkocsik gyártását Magyarországon. Ez a tulajdonképpen zárt motorkerékpárnak felfogható jármű, amely alkalmas lett volna két felnőtt, két gyerek és kispoggyász szállítására, jól megtestesítette volna a félig-meddig földhözragadt álmodozást – vagyis azt, hogy ha már szárnyalni volt kedvük az embereknek, akkor az ideológiailag-gazdaságilag korlátozott körülmények között arra leginkább könnyű, átmeneti szerkezetekkel volt mód. Pedig ekkor már – ahogyan a kiállításon is megjegyezték a kongresszusi beszámolóban – csaknem minden negyedik családnak volt gépkocsija. Az utolsó jelentősebb felszabadulási kiállításon pedig, amelyet 1985-ben *Utunk, életünk* címmel rendeztek a Néprajzi Múzeumban, végre meglett a várva várt Trabant. Ahogyan Szuhay Péter frappánsan összefoglalta a kiállítás üzenetét: „[...] felszabadultunk, hogy számtalan viszontagságot – beszolgáltatást, társbérletet, »ellenforradalmat« – túlélve lakótelepi lakásunkból hétvégénként Trabantunkba pattanva elmeneküljünk a társadalom feszítő gondoljaitól hétvégi telkünkre. Ez volna a Kánaán?” (Szuhay 2003:84.) Úgy tűnik, 1985-ig oly mértékű felszabadulást ért el a magyar társadalom, hogy egyre könnyebb volt *kiszabadulni* a szorító keretek közül, és elhagyni a helyszínt. Utólag tünetértékűnek bizonyul, hogy az utolsó kiállításon egyidejűleg van jelen a materiálisan is beteljesült nagy magyar kispolgári álom, valamint a többszörösen kimondott és aláhúzott kompromisszum: az erőltetett primórtermelés mint jelentős pénzforrás és a szürkegazdaság mint a hiánygazdaságra egyébként is jellemző jövedelemkiegészítés. A Kánaán-kompromisszum jellege teljesen áthatja az utolsó kiállítást.

Annyi bizonyos, hogy érdemes az elmúlt rezsim szülte kiállításokat – a múzeum gondolatával járó, ősi birtoklási és rendszerezési vágy mellett – a modernitás, az individualizáció és a kialakuló fogyasztói társadalom tükrében szemlélni. Ami érdekes ebben, az az, hogy ez a technológiaexpóból, fogyasztási cikkekből, politikatörténetből és életmód-dokumentációból összeálló hibrid tér nagyrészt működőképes volt, és ép-

pen a rezonanciával bíró kontextusoknak köszönhetően. Ebben a hibrid térben villant föl és forgott számos fogyasztói álom, melyek saját konkrétságukban és (szinte) tapinthatóságukban, szellemesen és olykor ironikusan (is) túlmutattak önmagukon, és felhívták a figyelmet a szociális valóság jellemvonásaira, a korlátozott szabadságra és a kompromisszumokkal teli jólétre.

JEGYZETEK

1. Jelen előadás 2010. május 18-án hangzott el Budapesten a *McMúzeum. Múzeumi szerepek III.* című konferencián a Bajor Gizi Színészmúzeumban.
2. A kolonializmus vizuális megjelenéséről bővebben lásd Smith 1998:483.
3. „[...] yet the experience in museums is about *not touching, not carrying home, not owning the marvelous objects*” (Greenblatt 1990:177).

FORRÁSOK

A Magyar Nemzeti Múzeum Történeti Adattára (TAD).
A Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattára (EAD).

Utunk, életünk. Pesti Műsor 1985. június 19.
Kulturális magazin. Kossuth Rádió, 1980. április 13., 9 óra.

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

1986 Introduction: Commodities and the politics of value. In uó: *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. New York: Cambridge University Press.

DESSEWFFY TIBOR

1998 Postcommunism and Post/Modernity. Internetcím: <http://www.newschool.edu/centers/tcds/>
<http://www.newschool.edu/centers/tcds/tibor98.htm>.

FEHÉR BÉLA

1980 Művészet és társadalom. Kiállítás a Múcsarnokban. Magyar Nemzet március 23.

GERŐ ANDRÁS

2006 *A magyar illuzionizmus*. Budapest: ÚMK.

GREENBLATT, STEPHEN

1990 *Learning to Curse. Essays on Early Modern Culture*. New York: Routledge.

PEARCE, SUSAN M.

1994 *Interpreting Objects and Collections*. London: Routledge.

PINTÉR JÁNOS

2001 Történelem és muzeológia. *In* „Él magyar, áll Buda még!” Történeti muzeológiai tanulmányok. Zombori István, szerk. 21–27. Budapest: Magyar Múzeumi Történész Társulat. / Történeti Múzeológiai Szemle, 1./

SMITH, TERRY

1998 Visual regimes of colonization. Aboriginal seeing and European vision in Australia. *In* The Visual Culture Reader. Mirzoeff, Nicholas, ed. 483–494. London – New York: Routledge.

SZABÓ GYÖRGY

1980 Tükörfények. Élet és irodalom március 29.

SZUHAY PÉTER

2003 Hagyományok és újítások a Néprajzi Múzeum kiállítási törekvéseiben 1980–2000. Néprajzi Értesítő. *Annales Musei Ethnographiae* 2002:77–96.

VÖRÖS MIKLÓS

1997 Életmód, ideológia, háztartás. A fogyasztáskutatás politikuma az államszocializmus korszakában. *Replika* 26:17–30.

ZOMBORI ISTVÁN

2001 Bevezető. *In* „Él magyar, áll Buda még!” Történeti muzeológiai tanulmányok. Zombori István, szerk. 9–12. Budapest: Magyar Múzeumi Történész Társulat. / Történeti Múzeológiai Szemle, 1./

VEERA RAUTAVUOMA

“The Forum of Missing Goods.” The Liberation Exhibitions and Dreams of Consumption in the name of the ‘Soviet franchise’

This paper discusses the so-called liberation exhibitions in socialist Hungary as sites of desire. It argues that two kinds of separate but related dreams are provoked within the symbolic spaces of the exhibitions. Whereas the dream of control draws on the utopian dimension of communism and appears in the form of collective dreaming, the dream of possession is related to the emerging and strengthening consumer values as “consumer socialism”. In addition to being celebratory showcases of the achievements of socialism, the liberation exhibitions embody criticism and articulate lack and compromise, thus providing a window into the ways dominant representations are contested and subverted.

2010 13 (2):245–253.
Tabula

253

Tűz van, babám!

Belépek az épületbe és egy teljesen szürreális, esetlen és túlrendezett kép tárul a szemem elé.

A régi, poros bérház udvarát nagy, piros reflektor fénye világítja meg, a tér közepén egy fiatalasszony szoptatja gyermekét. Mögöttük sok leláncolatlan bicikli sorakozik hanyagul egy korlátnak támasztva, jobbra egy kimustrált Trabant áll, a nő mellett pedig egy vak ember botorkál kifelé az épületből, fehér bottal a kezében.

Míndez nem egy hatvanas évekbeli hippy kommunáról készült archív felvétel. A múlt hónapban fotóztam a Terézváros közepén, egy köpésnyire a Zeneművészeti Egyetemtől és az Operaháztól: egy pillanatkép a Tűzraktér kulturális központ udvaráról. Amint beléptem az udvarra, fellelegeztem. A látványból azonnal tudtam: ez nem az a hely, ahol két hetet kell várnom, hogy megkapjam a fotózáshoz szükséges akkreditációt a sajtóirodától, és arról sem kell nyilatkoznom, hogy minden képet bemutatom majd publikálás előtt, hogy ily módon is kontrollálhassák a hely imidzsét. Azért jöttem ide fotózni, mert márciusban nagy port kavart fel a hír, hogy bezárják a Tűzraktér. Az önkormányzat kiírt egy új pályázatot, amelynek a jelenlegi üzemeltető alapítvány nem tud megfelelni, így kénytelen-kelletlen menniük kell a művészeknek. Miért is? Az önkormányzat érvelését ésszerű megfontolások is alátámasztják. Például kevés bérleti díjat kapnak az épületért, és mi tagadás, előfordul, hogy 20-30 üres borosüvegbe is bele lehet botlani egy festőműhely ajtaja mögött.

A bérház állítólag balesetveszélyes, hiszen megesett, hogy a lépcső hézagait deszkával pótolták, és az emeleti korlát amplitúdója is nagyobb a nagykönyvben előírtnál. Az ilyenformán pusztán a gazdasági és biztonságtechnikai kérdésekre kihegyezett hatósági érvrendszert pedig nehéz megcáfolni. Mert mi is a Tűzraktér valójában, az alkotók szemszögéből?

Egy „tér, ami összeköt, befogad és új gondolatokra, kreatív létre ösztönöz. Aki nyitottan és kulturális törekvésekkel tér be hozzánk, az biztos, hogy jó helyre, közösségre talál elképzeléseihez...” - írja az alapítvány honlapjukon.

Festők, színészek, preparátorok, nyelvtanárok, artisták, fotósok, animátorok, zenészek, ruhatervezők, életművészek és bolondok. A közös bennük, hogy inspirálja őket a közösség, a tér és az együttlét. Az ajtók gyakran nyitva vannak, be lehet lesni, senki nem zavarja el a kukucskálót, inkább beinvitálják az ismeretlen egy pohár borra.

Sőt, lehet csatlakozni az alkotómunkához is: a kezdő zsonglőr, vagy a színművészeti kiharadt diákok itt segítséget kapnak. Egy este az egyik szobában összegyűlt az épületből néhány barát, pukkant az üveg dugója, és elkezdtek drótokból installációt hajtogatni. Nem tudták, mi kerekedik ki belőle, nem voltak szobrászok, csupán alkotni szerettek volna valamit. Közben a szoba sarkában egy festő grafitceruzával satírozott egy vázlatot, és a politikai nézeteit osztotta meg a dróthajtogatókkal. A folyosón valaki szavalt, az udvaron emberek gyülekeztek az esti színházi előadásra várva. A szó legjobb értelmében vett, valódi, alkotó hippy kommuna működött a Terézváros közepén.

De a bürokrácia nem szereti a spontaneitást, és nem barátja a nonkonformista közösségeknek. Tanúja voltam, ahogyan a hatóság szobáról-szobára járva dokumentálta a hanyagságokat, a mosatlan edényeket, a hibákat. Nem nézte meg a falon levő festményeket, nem kérdezte az artistákat, hogy mit jelent nekik az évek alatt nagy nehézségek árán kialakított próbatermük, és egyáltalán nem értette, hogy minek kell drótból installációt hajtogatni.

Eddig még nem kellett kiköltözniük az alkotóknak, de a hónapok óta tartó huza-vona, a bizonytalanság miatt már szivárognak el a művészek, új műhelyeket keresve a városban. Hogy mikor, hol és hogyan állhatna össze újra egy alkotói tér és közösség a megszüntetésre ítélt helyett, nem tudható. – Az önkormányzat rendezett, szabályozott, kontrollált keretek közötti, kulturált szórakozást ígér.

ANDRÁS HAJDÚ D.

It's burning, baby!

A great scandal started in March (2011) among the people, as well as, in the media about an alternative cultural centre and community place in the heart of Budapest, the so called *Tűzraktér*. The core of the problem was caused by the intention of the local council to empty this estate and give it new functions. But *Tűzraktér* has a history as well as a spirit. This is a centre for different artists, musicians, photographers, designers, etc., a community space that is always open, always welcoming, that inspires new ideas and creativity. This photo essay is a snapshot about the life of its people, its community. The photos explore the essence of *Tűzraktér* and introduce its meaning through moments, details and segments of the whole. But the future of *Tűzraktér* remains undecided for the time being.

















Városi tér, kultúra, kommunikáció

Szijártó Zsolt, szerk.: Köz/tér. Budapest–Pécs: Gondolat – PTE
Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék. 2010. 338 p.

A város által körülhatárolt terek funkciójának megkomponálása, jelentéssel, tartalommal való feltöltése évezredek óta meghatározó problémája a letelepedett közösségeknek. A város mint olyan soha sem pusztán épületekkel tagolt fizikai terek összessége, hanem kulturális jelentések dinamikus, folyton változó hálózata is, amelyben a kódolt jelentések felfejtése minden korban nagyban hozzájárult – és hozzájárul ma is – a társadalom mélyebb struktúráiban zajló folyamatok pontosabb leírásához, megértéséhez. Lényegében ezt a célt tűzi maga elé a közelmúltban megjelent *Köz/tér* című kötet is, amely egy-egy meghatározó jelentőségű szöveg példáján keresztül igyekszik felvillantani a városi terekről szóló társadalomtudományos ihletésű diskurzus aktuális eredményeit.

Szijártó Zsolt az előszóban kifejti, hogy a könyv túlnyomó többségben azokat a szövegeket, elsősorban fordításokat gyűjti össze, amelyek a 2010-es pécsi Európa Kulturális Fővárosa projekt keretein belül működő, *A közterek és parkok újjáélesztése* címet viselő program és a pécsi kommunikáció- és médiatudományi tanszék együttműködése során születtek. „A program sok szempontból kilógott a kulturális fővárosi évet meghatározó nagy projektek közül – a célja nem valamiféle kulturális nagyberuházás, a klasszikus magaskultúra valamelyik ágának helyet adó, reprezentatív épület megvalósítása volt, hanem a mindennapi élet kereteiként szolgáló városi színterek rendbetétele, illetve újrafogalmazása” – írja a könyv szerkesztője (9. p.). A program sajátosságaiból kifolyólag a most megjelent kötet létrehozásában közreműködő szakemberek a legkülönbözőbb területekről érkeztek; kommunikációkutatók, művészettörténészek, urbanisták, társadalomtudósok bevonásával készült el az a szakmai áttekintés, amely az összeállítás anyagát képezi.

A fentebb vázolt elképzeléseknek az elkészült kötet maradéktalanul megfelel. Bár valóban eltérő megközelítések köszönnek vissza az egyes fejezetekben, az írás mégis koherens, jól áttekinthető gondolati ívet épít fel, ugyanakkor a gyűjteményben szereplő írások akár külön-külön olvasva is értelmezhetők maradnak. A könyv három aspektusból vizsgálja a városi nyilvánosság és a nyilvános terek átalakulásának folyamatát, s ezek a fókuszpontok a társadalom- és kultúratudomány, a kommunikáció- és médiatudomány, illetve a művészettörténet területein jelennek meg. A könyvet öt, közel azonos terjedelmű alfejezetre bontja a szerkesztő, míg az egyes fejezetek ugyanazt a logikai felépítést követik. Az első, átfogó tanulmány minden esetben arra tesz kísérletet, hogy bemutassa, az adott tudományág szempontjából mit jelent, hogyan ragadható meg a városi terek átalakulásának problematikája. Ezeket a programadó szövegeket minden esetben fordítások követik, amelyek a városi terekről folyó nem-

zetközi diskurzusok főbb kérdéseit, problémáit reprezentálják. A szerkesztő a fordításokat úgy válogatta össze, hogy míg az egyik szöveg valamiféle átfogó képet nyújt az adott területről, addig a másik egy aktuális problémával kapcsolatos esettanulmányt mutat be. Szijártó Zsolt megjegyzi, hogy ily módon a kötetben szerelő szövegek nyilvánvalóan nem nyújthatnak teljes képet, nem térhetnek ki a tanulmány által vázolt fogalmi keret összes lényeges elemére, de megállapíthatjuk azt is, hogy ennek ellenére nem marad hiányérzet az olvasóban, hiszen a főbb kérdéseket minden esetben sikerül tisztázni.

A könyv első fejezete a várossal foglalkozó újabb keletű társadalomtudományos megközelítésmódokat foglalja össze. A fejezet programadó szövegét a szerkesztő tollából olvashatjuk, amelyben Szijártó Zsolt a városkutatás átalakulásának főbb mozzanatait követi nyomon. A szövegből rögtön kiderül, hogy a városkutatók koránt sincsenek könnyű helyzetben, hiszen az elmúlt évtizedek gyors társadalmi, gazdasági, technológiai átalakulása mára magának a városnak a létét, annak fogalmi kereteit feszegeti. Mindehhez hozzájárul az is, hogy sokáig tisztázatlanok maradtak a városkutatással foglalkozó egyes tudományterületek viszonyai. Ez különösen jellemző társadalomtudományos gondolkodásmód esetében, amelynek soha nem tartozott a tipikus problémaköréhez a városkutatás, annak ellenére, hogy mára már világossá vált, hogy az itt elért eredmények milyen sokrétűen alkalmazhatók annak területén is. Szijártó a legjelentősebb szerzők megidézésével érzékletesen villantja fel a tudás- és tudomány-szociológia (Helmut Berking, Ulf Hanner), a „Global City” tanulmányok (David Harvey, Saskia Sassen, Manuel Castells), a kulturális fordulat (Mike Featherstone, Andreas Reckwitz), a térelméleti nézőpont (Doreen Massey, Ash Amin, Nigel Thrift), a lokalitás-nézőpont (Rolf Linder, Regina Bittner, Martyn Lee), a városszociológia és a kulturális földrajz (Helmuth Berking, Martina Löw), valamint a városantropológia (Jack Rollwagen, Anselm Strauss, Anthony Leeds) témával releváns vonatkozásait. Ahogyan azt a szerző kifejti, ezeknek a városkutatási irányzatoknak közös jellemzője az, hogy olyasfajta megközelítést jelenítenek meg, amely számot vet a társadalomtudományos kutatás főbb fogalmi, módszertani, ismeretelméleti átalakulásával. Vagyis a fent említett irányzatok a városi társadalom vizsgálatára koncentrálnak, miközben a város mint a múltban, történetiségében gyökerező szereplő jelenik meg, ahol egyszerre fontosak a város fizikai (épületek, terek, lakosok) és virtuális dimenziói (képek, fikciók, imaginációk; 32. p.).

A fejezet második tanulmánya Helmut Berking és Martina Löw írása, *Amikor New York nem Wanne-Eickel... A városok mint szociológia ismeret tárgyai* címmel. A szöveg az úgynevezett „városok valósága” elnevezésű új városelméleti megközelítést mutatja be. Ennek lényege egy olyan újszerű gondolkodásmód bevezetése, amely egyszerre reflektál a lokalitás termelésének megváltozott módozataira, illetve a városszociológia új elméleti kiindulópontjára, amely szerint „a város mint a megismerés tárgya nem pusztán a különböző társadalmasodási folyamatoknak alárendelt afféle maradványkategoría, hanem a városok önálló logikáját állítja az elemzés központjába” (45. p.). A posztstrukturalizmus, a posztkolonializmus és a posztmodern felismeréseinek és megközelítésmódjain építkező elképzelés úgy teremti meg a 21. század városszociológiai programját, hogy lényegében hátat fordít a modernitásra jellemző kvantitatív és strukturalista elemzéseknek, amelyekben a város mindig csak részegységként jelent meg,

olyan analitikus koncepciók alkategóriájaként, mint a „társadalom”, a „kapitalizmus”, a „modernizáció” vagy a „modernitás”. A szerzők hangsúlyozzák, hogy ezzel a korábbi elképzeléssel szemben minden esetben az egyes városok sajátos, csak rájuk jellemző karakterét kell megragadnunk, s ezzel párhuzamosan azt kell felismernünk, hogy a város nem tárgy, hanem folyamat, egyszerre eredménye és feltétele azoknak a kulturális folyamatoknak, amelyek a létezését meghatározzák.

A második, *Közelítések a városi térhez* című fejezetet ismét Szijártó Zsolt szövege nyitja meg. *A városi terek átalakulása* című írás azokra a kérdésekre keresi a választ, hogy mit jelentenek, és mennyiben használhatók a késő modern társadalmak megváltozott társadalmi-kulturális feltételrendszerei között a körülöttünk lévő földrajzi-társadalmi teret felosztó hagyományos megközelítések, úgymint város/vidék, centrum/periféria, urbán/szuburbán, privát/nyilvános, magán/köz. Ezenkívül a szerző annak tárgyalására is kitér, hogy miként értelmezhetők azok az újonnan kialakult térstruktúrák, amelyeket „sok központú régióként”, „decentralizált metropolisztérként”, „identitásónaként”, „nem helyként”, „kulisszaként” említ a szakirodalom. Az említett fogalmakat többek között Jürgen Habermas, Henri Lefebvre, Edward Soja, Walter Siebel, Hartmut Häusserman és Gerhard Schulze munkáin keresztül mutatja be (Habermas 1971; Lefebvre 1971; Soja 1990; Siebel 2004; Häusserman–Walter 1993; Schultze 2000). Az idézett szerzők írásai nyomán kiderül, hogy a késő modern életformák nem rendelkeznek szilárd, rögzített tér- és időbeli dimenziókkal, ahogy rögzített jelentésekkel sem, hiszen a társadalmi aktivitások „mikorja” és „hogyanja” mindig dinamikusan változó kategória. Ezek a megállapodások folyton felbomlanak, és nem kapcsolódnak valamilyen lokális tradícióhoz keresztül szilárd tevékenységtartalmakhoz, így a térközpontú megközelítésekkel szemben a cselekvésorientált elemzési kategóriák kerülnek előtérbe (69. p.).

A fejezet második írása Dieter Läßle *Főnix a hamuból: a város újrapozicionálása* című tanulmánya. A szöveg annak a néhány évtizeddel ezelőtt bekövetkezett paradigmaváltásnak a kritikáját fogalmazza meg, amely a hagyományos központra fókuszáló mintázatok felől az alacsony sűrűségű hálózatok felé történő elmozdulást hangsúlyozza, amit Walter Siebel fogalmát használva „dezurbanizációnak” nevezünk (Siebel 2000: 30). Ezzel a paradigmával szemben fogalmazza meg Läßle azt a kijelentését, hogy a késő modernitásban a városok vizsgálatakor nem hagyatkozhatunk pusztán a szuburbanizáció centrifugális tendenciáinak vizsgálatára, hanem a centripetális dinamikát, vagyis az új urbanizációs törekvéseket is tematizálni kell (83. p.). Läßle ezt a célt a rendkívül találó elnevezésű *Vissza a jövőbe* című alfejezetben tárgyalja részletesebben, amelyben kifejti, hogy a lakóhelyekről zajló diskurzusokból a metropolisok – különös tekintettel azok központjaira – nem zárhatók ki végleg. Ezt azzal indokolja, hogy a nagyvárosok, illetve azok városközpontjai a tudás- és kultúratermelés privilegizált, innovatív tereiként, valamint az új, posztindusztriális munka- és életformák helyszíneként jelennek meg (88. p.). Gondolatmenetének végén a szerző bevezeti a „többrétegű város” („layerd city”) koncepcióját, amely a korábbi kizáró jellegű megközelítések helyett egységben értelmezi a városközpontban, illetve annak perifériáin zajló dinamikus, oda-vissza ható folyamatokat.

Dolores Haydennek *A városi táj története*. A „sense of place” és a tér politikája című írása zárja a második fejezetet. Ez a meglehetősen komplex, sokrétű szöveg a kultu-

rális táj történelmével, a tér „termelésével” és az előállítás folyamataival foglalkozik. A szerző – több nézőpontból közelítve a témához – lényegében arra próbál rávilágítani, hogy milyen folyamatok mentén zajlik a terek megtervezése, felépítése, benépesítése, kisajátítása, ünneplése, kifosztása, majd végül elhasználódása (90. p.). Egyértelműen kitűnik tehát, hogy a Hayden által megfogalmazott nézőpontból a kulturális identitás, a társadalomtörténet és a várostervezés szoros összefonódása rajzolódik ki. Munkája során a szerző egyszerre alkalmazza az esztétika, a földrajz és a környezetpszichológia bölcsészettudományi hagyományait, valamint a politikai megközelítést, azon belül is elsősorban a munkára alapozva a társadalomtudományok és a gazdaságföldrajz térrel kapcsolatos eredményeit. Hayden szövegét izgalmas példák színezik, melyek között a 19. századi vasútépítési láz, az amerikai nagyvárosok bevándorlók által lakott negyedeinek kulturális sajátosságai vagy akár a városi térszerkezet társadalmi nemmel kapcsolatos összefüggései is megjelennek.

A kötet harmadik tematikus fejezete *A városi terek és médiumok* címet viseli, amelyben a városi terek és elsősorban az új médiumok lehetséges társadalmi, kulturális interrelációit mutatják be a szerzők. Ezt a részt Doboviczki Attila *A város mint kép, a város mint médium: a közterek mediatizálódása* című írása nyitja. A szöveg bevezetőjében a szerző rámutat arra, hogy az utóbbi évtizedek technológiai fejlődésének eredményeként a legkülönbébb látványok és vizuális effektek – például a díszkivilágítások, a fényreklámok, az óriáskivetítők vagy a LED-falak – a városi terek meghatározó elemeivé váltak. Ezeknek az újításoknak közös jellemzője, hogy a média nem pusztán a figyelem felkeltésének eszköze a városi térben, hanem ennél jóval távolabbra mutató hatásai vannak. A kijelzőkön vég nélkül villódzó imázsok az általuk közvetített információ megjelenítésén túl közösségi élményt is nyújtanak azáltal, hogy a „konstitutív látvány” és a „participatív látvány” létrehozásának lehetőségét is magukban hordozzák (130. p.). További fontos fejlemény, amelyre Lev Maniovich munkáját idézve utal a szerző, hogy míg a kilencvenes évek a virtualitás időszaka volt – hiszen a számítógépes technológia lehetővé tette a virtuális terek létrejöttét –, addig a 21. században a fizikai térbe helyezett elektronikus és vizuális információk kerültek a kutatók érdeklődésének középpontjába (Manovich 2006). A szerző megjegyzi, hogy ezzel kapcsolatban a legfontosabb változás az, hogy míg korábban a felhasználó a virtuális térben mozgott, addig ma a használat a valós térben valósul meg; üzenetek, hívások tömkelege zajlik mobiltelefonokon, laptopokon az utcán, a közlekedési eszközökön és bármely más helyszínen. A trend abba az irányba mozdult el tehát, ahogyan az egyes alkalmazások az információtechnológiai megoldásokat a fizikai térbe, a nyilvános térbe terjesztik ki. Mindezek eredményeként az egyénre mint nézőre/befogadóra is új szerep hárul: „a vizuális kompozíciók szerzőinek célja nem a meglévő konceptuális képzetek felidézése, hanem hogy az őáltala inspirált képzeteket tegyük magunkévá” (113. p.). Doboviczki szövegében nagy jártassággal kalauzolja el az olvasót az utóbbi néhány évtizedben legjelentősebb kép- és médiaelméleti, valamint az ezekhez kapcsolódó művészetelméleti diskurzusokban, aminek eredményeként egy olyan jövő képe is kibontakozik, amelyben a közterek használatának és a média viszonyának egészen újszerű konstellációi jelennek meg.

A fejezet második szövegét Scott McQuire-től olvashatjuk *A nyilvános tér megteremtése* címmel. A szerző változatos példákon keresztül mutatja be azt az utat, amely-

nek során a városi nyilvános tér megszületett, elérte virágkorát, majd átmeneti hanyatlása után újra felfedezték. A fejezet fókuszpontjának megfelelően a szerző a városi terek fokozatos mediatizációján keresztül ragadja meg a nyilvános tér fejlődésének egyes állomásait, aminek során a köztérben elhelyezett kivetítőktől egészen a mobilrendszerek high-tech alkalmazásáig jut el. McQuire – a kötet más szerzőihez hasonlóan – interdiszciplináris nézőpontból közelít a vizsgálat tárgyához, amelyben elsősorban a média- és a társadalomtörténet releváns eredményeit alkalmazza. A szerző a tanulmány konklúziójában felveti, hogy kortárs kísérleti médiaművészet – a nyilvános cselekvés új módjainak elősegítésével – hasznos terepe lehet az új típusú társas kapcsolatok kifermálásának, annak az elvárásnak, hogy az eltérő tér-idő rendszereken alapuló társas viszonyaink létrehozásához cselekvő módon járuljunk hozzá.

A szerkesztők által kiválasztott harmadik szöveg Mirjam Struppek munkája. *A Médiahomlokzatok társadalmi potenciája* című szövegében a szerző a köztér mediatiszációjának talán legszembevetőbb példáját, a nagy kiterjedésű videokivetítők és digitális képernyők megjelenését és nyilvános térhasználatát vizsgálja. Felteszi a kérdést, hogy miként lehetne a kültéri kivetítők jelenleg domináns kereskedelmi használatát oly módon kiszélesíteni, hogy azok kulturális tartalmakat jelenítsenek meg, továbbá lehetséges-e az, hogy ezek az eszközök a városi közösségek létrehozásában is szerepet kapjanak a közönség interaktív bevonása által. Struppek ebben a folyamatban a kollektív tapasztalás jelentőségére helyezi a hangsúlyt, s ezzel összefüggésben külön figyelmet fordít azokra a művészeti projektekre, amelyek ezeken az új médiumokon keresztül próbálnak lokális részvételt teremteni a városiak körében. Végül megállapítja, hogy a médiahomlokzatok a város olyan új, integrált digitális rétegét hozhatják létre, amely képes átértelmezni ennek a növekvő infrastruktúrának a funkcióját.

A kötet negyedik tematikus egysége *A városi terek és az új technológiák* címet viseli. A programadó szöveget Mester Tibor tollából olvashatjuk *Virtuális köztér. A városi tér és az új technológiai tér találkozási pontjai* címmel. A szerző az írás bevezetőjében megállapítja, hogy a városok és a technológiai innováció története szorosan összefonódik, mivel az új eszközök, szolgáltatások, infrastruktúra és a nyomukban járó kulturális változások mindig nagy hatással voltak a városi terek érzékelésére, használatára (203. p.). Ugyanakkor a tanulmány nem tűzi ki célul a technológia térformáló szerepéről szóló szerteágazó diskurzus holisztikus áttekintését, hanem csupán három viszonylag elkülönült és koherens elképzelérendszeren keresztül vázolja fel a technológiai térről való beszédmódokat. Így említi meg elsőként a szerző a *klasszikus kibertér-elméleteket*, amelyek kiindulópozíciója a helytől való függetlenedés és a kulturális, intézményes, politikai kötöttségektől való megszabadulás. Ebben a viszonyrendszerben a kiber- és virtuális terek autonóm, textuális univerzumokként egészítik ki a valóságot. A szövegben megjelenő második paradigma a *társas interakció tereként* tekint az új technológiai terekre. Bár a szerző szerint itt is érvényes a térbeli kötöttségek feloldódása, a helyhez nem kötött közösségek kialakulása, de a hangsúly mégis inkább azokra a kommunikációs helyzetekre kerül, amelyek az identitások megalkotásában játszanak szerepet. Végül a harmadik megközelítésmódban a térbeliség újfajta megtapasztalásának különböző módjai kerülnek előtérbe. Itt olvashatunk azokról a kutatásokról, amelyek a különböző interfészek és a dinamikus térrepresentációs eszközök alkalmazásával jelentősen átalakítják a térrel kapcsolatos reprezentációkat. Ebben a

megközelítésben a technológiai terek nem függetlenek a nem technológiai terektől, hanem annak kiterjesztéseként foghatók fel, s így a valóságos/hibrid/virtuális terek sajátos egymáshoz tartozottsága alakul ki (206. p.). A szöveg utolsó része arra is kísérletet tesz, hogy – elsősorban hazai példákon keresztül – felvillantsa a fentiekben vázolt tudományos megközelítésmódok gyakorlatban történő alkalmazását. Ennek keretében olvashatunk például egy bajai fórumközösségről, Dunaújváros önálló portáljáról vagy a közismert *Civilek a Mecsekért* mozgalom hálózati aktivitásáról.

Mester Tibor tanulmánya után William J. Mitchell *A „bitek városa” hipotézis* című írását olvashatjuk. Mitchell szövegét a műfaj egyik klasszikusaként válogatták be a kötetbe, hiszen a szerző az elsők között igyekszik körbejárni azt a kérdést, hogy miként alakítja át a digitalizáció és az internet a városok és ezen belül a nyilvános terek világát. A szerkesztők ebben az esetben az eredeti szöveg egy rövidebb összefoglalását közlik. Mitchell programadó tanulmányában arra a következtetésre jut, hogy a digitális forradalom – hasonlóképpen a mezőgazdasági vagy az ipari forradalomhoz – új formát nyit meg a városi formák szerveződése előtt. Megállapítja, hogy a megjelenő új felfedezések között az urbanisztikai elemzés és a várostervezés bevált koncepciói és módszerei többé már nem elégségesek a megváltozott viszonyok leírásához. Lényeges felismerése, hogy a fizikai terek szerepe mellett egyre inkább tekintetbe kell vennünk a virtuális helyek jelentőségét, továbbá az, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek megoldása érdekében tett kísérleteket a kibontakozó digitális forradalom és az abból származó városi következmények kontextusában kell elhelyezni (252. p.). Mitchell szövegét különösen élvezetessé teszik a színes példák, melyeket a szerző többek között a bankok, a szórakozás, a kereskedelem, az egészségügy vagy akár az otthon és a lakónegyedek világából hoz.

A fejezet harmadik, egyben zárószövege Andriana de Sousa e Silva írása *A kibertől a hibridig. A mobiltechnológiák mint a hibrid tér interfészei* címmel, amelyben a szerző a legújabb mobiltechnológiák megjelenésével előállt helyzetre igyekszik reflektálni. A tanulmány a privát és a nyilvános, valamint a reális és a virtuális terek összemosódását próbálja megragadni az olyan hordozható, mobiltechnológián alapuló eszközökkel összefüggésben, mint amilyenek a telefonok, az iPodok, az iPhone-ok és más hasonló intelligens informatikai eszközök. A szerző megjegyzi, hogy míg korábban a mobiltelefonokat a kétirányú kommunikáció eszközeként vizsgálták, melynek használata során a beszédpartnerek privát tere a nyilvános térben jön létre, addig jelen írás arra a lehetőségre fókuszál, amelynek esetében a mobiltelefonok mikroszámítógépként értelmezhetők. Ezek között a viszonyok között jelenik meg a *hibrid tér*, ami azt a fogalmi űrt hivatott betölteni, amely az internet mobillá válásával és a kibertér közöségeinek a városi terekbe történő átlépésével nyílik meg (272. p.). A szövegből az is kiderül, hogy a kibertértől a hibrid térig történő elmozdulás négy következménnyel jár: 1. a digitális és a fizikai tér határainak elmosódásával, 2. a digitális fogalmának újradefiniálásával, 3. a fizikai tér fogalmának újradefiniálásával a hibrid térnek megfelelően, valamint 4. a szociabilitás és a kommunikáció jellemzőinek átalakulásával. Véggkövetkeztetésként arra a megállapításra jut a szerző, hogy a kibertértől a hibridig tartó elmozdulás arra hívja fel a figyelmet, hogy a digitális tulajdonképpen soha nem vált el a fizikaitól, és hogy döntő elemévé válhat a városi tér szociabilitásáról és kommunikációjáról szóló elképzeléseinknek.

A *Köz/tér* kötet utolsó tematikus fejezete *A városi terek és a művészet* címet kapta. Ezt a részt Zólyom Franciska *Nyilvánosság. A köztéri szobrászattól a társadalmi felelősségvállalásig* című munkája nyitja, amely alapvetően a public art jelenségét tematizálja. A szövegből kiderül, hogy a public art jelentése rendkívül képlékeny, vonatkozhat a köztéri művészetre, a közérdekű témákkal foglalkozó alkotásokra, a köz érdekében létrejövő művekre, a közösségi művészetre és a köztulajdonban lévő műalkotásokra egyaránt (284. p.). Írásában a szerző éppen ezért azokra a kérdésekre keresi a választ, hogy meddig tágíthatók a public art határai anélkül, hogy a megnevezés értelmét vesztené, és milyen művészeti, társadalomelméleti és politikai fogalmak kapcsolhatók a jelenséghez. A szöveg lényegében ezeknek a fogalmaknak az összefoglalására, valamint a magyar és a nemzetközi példák, illetve a vonatkozó szakirodalom bemutatására törekszik. A szerző a szöveg végén arra a megállapításra jut, hogy a köztér és a társadalmi nyilvánosság folyamatos kölcsönhatása egy olyan erőteret hoz létre, amelyre a kortárs művészet és a kritikai művészetelmélet sokféleképpen reflektálhat. Különösen nagy jelentőséggel bír ebben a kontextusban a public art, mert ez jellegéből adódóan különösen érzékeny a társadalmi folyamatok térbeli megnyilvánulásaira azáltal, hogy kihangsúlyozza a társadalmi nyilvánosság és a művészet közötti tér szerepét.

A fejezet soron következő tanulmánya Oliver Marchart munkája, *Művészet, tér és nyilvánosság(ok). Néhány észrevétel a public art, az urbanizmus és a politikai elmélet bonyolult vizsgálatához* címmel. A szerző a public arttal összefüggésbe hozható nyilvánosságmodelleket mutatja be, azt hogy milyen elképzelések léteznek a nyilvánosságról a politikatudományokban és a politikai elméletben. A kiterjedt fogalomrendszerrel dolgozó szöveg a nyilvánosság és a tér összefüggéseivel kapcsolatban a legtöbb esetben Jürgen Habermas, Doreen Massey, Ernesto Laclau, Claude Lefort, Rosalyn Deutsche és Chantal Mouffe munkáit veti össze (lásd Massey 1992; Laclau 1990; Deutsche 1996).

A kötet utolsó írása Sarah Bennett és Gill Melling *Ablakpárkányok. A lokalitás művészete* című tanulmánya. Az írás az *Ablakpárkányok* elnevezésű kutatási projektet mutatja be, amelyet a plymouthi egyetem művészeti és designiskolájának dolgozói kezdeményeztek. A szövegből kiderül, hogy a program célja az volt, hogy megvizsgálják a különböző kortárs művészeti formák alkalmazásának lehetőségét a nagyvárosoknál kisebb, Exeter méretű települések esetében (324. p.). Ezen a példán keresztül a szerzők a részvétel lehetőségét a köztér és a művészetek viszonyában vizsgálják. Megállapítják, hogy a nyilvános művészeteknek új tartalmat adó irányzatok és módszerek egyszerre több célt szolgálnak, melyek közül a legfontosabb a közös alkotás folyamatában létrejövő új lokalitás, valamint az ehhez kapcsolódó új lokálisidentitás megjelenése.

Sorra véve a *Köz/tér* kötetben publikált tanulmányokat megállapíthatjuk, hogy a most megjelenő kiadvány segítségével rendkívül széles ismeretanyagra tehet szert az olvasó a városi terek, a kommunikáció és kultúra mélyebb összefüggéseinek területén. Több szempontból is érdekes lehet ez a gyűjtemény, hiszen értékes információkkal gazdagíthatja a témához értők tudástárát, ugyanakkor a laikus olvasóközönség számára is útmutatást nyújthat az egymásra rétegzett, sokszor egymással versengő, bonyolult fogalomrendszerek közötti kapcsolatok megértésében. Tovább emeli a szöveggyűjtemény értékét, hogy az itt közölt szövegek nagy része először jelenik meg magyar

nyelven, ily módon az írás hiánypótló szerepet is betölthet a témával kapcsolatos könyvek piacán.

IRODALOM

DEUTSCHE, ROSALYN

1996 *Evictions. Art and Spatial Politics.* Cambridge–London: MIT.

HABERMAS, JÜRGEN

1971 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása.* Budapest: Gondolat.

HÄUSSERMAN, HARTMUT – SIEBEL, WALTER

1993 *Festivalisierung der Stadtpolitik. Stadtentwicklung durch grosse Projekte.* Leviathan, Sonderheft 13.

LACLAU, ERNESTO

1990 *New Reflections on the Revolution of Our Time.* London – New York: Verso.

LEFEBVRE, HENRI

1971 *Die Revolution der Städte.* Frankfurt: Suhrkamp.

MANOVICH, LEV

2001 *A film mint kulturális interface.* *Metropolis* 5(2):24–43.

MASSEY, DOREEN

1992 *Politics and Space/Time.* *New Left Review* 196:65–84.

SCHULZE, GERHARD

2000 *Élménytársadalom. A jelenkor kultúrszociológiája.* *Szociológiai Figyelő* 4(1–2):135–158.

SIEBEL, WALTER

2000 *Wesen und Zukunft der europäischen Stadt.* *DISP* 2:28–34.

2004 *Die europäischen Stadt.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SOJA, EDWARD

1990 *Postmodern Geographies. The Reassertation of Space in Critical Social Theory.* London – New York: Verso.

Vizuális módszer

Piotr Sztompka: *Vizuális szociológia. A fényképezés mint kutatási módszer*. Budapest–Pécs: Gondolat Kiadó – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék. 2009. 212 p.

Piotr Sztompka *Vizuális szociológia. A fényképezés mint kutatási módszer* című, 2009-ben megjelent könyvének felfedezése az egyetemi jegyzetboltban igazi revelációval ért fel. Öröömöm leginkább a „Már éppen ideje volt!” felkiáltásban összegezhető. Talán alapvetően néprajzos képzésemben, privát fényképekre irányuló kutatásaimban gyökerezve lelkendezésem elsősorban a könyv címe, még inkább alcíme által beígért témakör aktualitásának szólt. Szociológusberkekben talán a szerző neve is ismerősen cseng. Piotr Sztompka (szül. 1944) a krakkói Jagelló Egyetem professzora, 2002 óta a Nemzetközi Szociológiai Társaság elnöke. E kötet anyaga először 2006-ban jelent meg Varsóban lengyel nyelven, most pedig a Gondolat Kiadó gondozásában, a PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék jóvoltából, Éles Márta fordításában olvashatjuk magyar nyelven is.

Úgy érzem, többszörösen is nehéz helyzetbe került mára az a társadalomkutató, aki főként a fényképek – de idesorolhatók az egyéb vizuális médiumok (film, televízió) is – társadalomban betöltött szerepéről kíván szólni. Egyfelől azért, mert a társadalomtudományok égetően aktuális területén találja magát. Másfelől azért, mert maga is termelője, még biztosabban fogyasztója a kutatása tárgyául választott forráscsoportnak (kutatóként maga is fényképez, dolgozik fényképekkel, magánemberként rendelkezik családi fényképekkel, stb.). Ez a részt vevő állapot, ha úgy tetszik, bizonyos értelemben vett émikus nézőpont (akármekkora részben legyen is érvényes) – minden pozitívuma mellett – zavarkeltő lehet, melyben a kutató úgy próbálja magát függetleníteni, és forráscsoportját kellő távolságból vizsgálni, hogy elválaszthatatlanul benne foglaltatik napjaink hangsúlyosan „vizuális civilizációjában” (16. p.), képekkel telített társadalmi környezetében (19. p.). A téma sürgető aktualitásának és sokrétűségének elkönnyvelésén túllépve a (társadalom)tudományos diskurzusnak újra és újra konkrét kérdéseket kell megfogalmaznia, megragadható részelemzéseket kell körvonalaznia, jól körülhatárolható szegmentumok vizsgálatát kell elvégeznie. Piotr Sztompka publikált munkája ebből a megközelítésből igen „korrektnek” mondható: a benne felvállalt problematika jól körülhatárolható s így átlátható, aktuális és releváns kérdéseket tárgyal, miközben megfelelő mértékben találhatjuk meg az elméleti/megalapozó, valamint a gyakorlati/továbbgondolkodásra ösztönző részeket. E véleményemet fenntartom úgy is, hogy közben bátorítok az állítást, hogy a kötet mégsem egészen ugyanaz, mint

aminek a cím alapján első pillantásra ígérkeznek. Egyszerre több is, kevesebb is, más is. Lássuk, miért is!

A szerző bevallottan szociológiát ír. Egy viszonylag fiatal, önálló sodó kutatási terület, a vizuális szociológia elméleti megalapozásához járul hozzá e művével (s mint a kötetből is kitetszik, munkásságával). Egyet tudunk érteni a borítón megfogalmazottakkal: „*A Vizuális szociológia a szociológia e területének első és máig legjobb feldolgozása.*” Mindeközben olyan más társadalomtudományos diszciplínák (néprajz, antropológia) területéről is merít, melyek a korábbiakban már kisebb-nagyobb mértékben kutatásaik homlokterébe vonták a fénykép(ezés) különböző aspektusait. Ugyanakkor a megfogalmazott gondolatok, a javasolt módszerek, elméleti keretek a szociológia szűken vett területén kívül is érvényesek maradhatnak, és gondolatébresztőek lehetnek. A kötet alcíme (*A fényképezés mint kutatási módszer*) főként gyakorlati megközelítést ígér, de hangsúlyosan van jelen az elméleti megalapozás is: két első fejezete (*A világ vizualitása és a vizuális képzelet, A szociológia a fényképezésben-, a fényképezés a szociológiában*) elsősorban tudománytörténeti szempontból rendszerezve gyűjti együvé konstruktív módon az idevágó ismereteket; az utolsó fejezet (*A vizuális szociológia elméleti aspirációi*) pedig a vizuális szociológiát helyezi el a társadalomtudományok rendszerében, kontextualizálja néhány általa fontosnak vélt elméleti keret (az Alfred Shütz nevével fémjelzett társadalmi fenomenológia, a Harold Garfinkel nevéhez fűződő etnometodológia, illetve Erving Goffman dramaturgiai elmélete) mentén. A főként gyakorlati-metodológiai jellegű köztes fejezetek (*A társadalom az objektívben, A fényképezés mint az egyéb szociológiai módszerek kiegészítése, A fénykép mint az interpretáció tárgya*), valamint a kötet mellékleteként közölt *Vizuálisképzelet-tréning* (mely a szerző eddigi oktatói és kutatói tapasztalatára egyaránt alapoz) a fényképek kutatásában felvetődő számos kérdésére térnek ki, és adnak értékes utasítást. Az elsősorban illusztrációs szándékkal közölt 32 oldalnyi, a kutató saját fényképeit tartalmazó melléklet a kötet gyakorlatias jellegét hangsúlyozza, míg a mintegy 154 tételes bibliográfia az elméleti állításokat helyezi tágabb elméleti kontextusba.

Az alcímet boncolgatva azt gondolhatjuk, hogy a könyv potenciális olvasóinak a (terepen és a magánéletben egyaránt) fényképező kutatókat tekinti. Mint a kötet olvasása után kiderül, nem csupán a cselekvő, fényképezés által aktív kutató számára tartalmaz értékes utasításokat, hanem minden, a társadalom, a kultúra különböző területeire, rétegeire kérdező kutató számára tartogathat potenciális mondanivalót. Ez egyszerre jelenti azt, hogy a fénykép számos kutatási terület számára lehet beszédes, és azt, hogy a különböző kutatói kérdésvetésesek – sok más módszer mellett (azokkal együtt) – a fényképek révén is megközelíthetők. „Ha fényképezünk, vagy a talált fotóanyagot interpretáljuk, eljutunk a társadalmi élet vizuálisan megragadható, külsőleg megfigyelhető aspektusaihoz, más szóval: a vizuális adatokhoz.” (41. p.) Igaz bár, hogy ezáltal a szerző a fényképben (kutatási módszerként) rejlő lehetőségek tárházát jócskán leszűkíti, kihagyva a fényképhez használata felől közelítő lehetőségek egész sorát (a fényképezés mint rítus, mint kommunikáció, emlékezési alakzat, az egyéni idő és a tér expanziója a fotó révén – hogy csak néhány aspektusát említsük), azonban nem alábecsülendő az így nyerhető adatok jelentősége sem. Nem bocsátkozva most a fénykép és a valóság bonyolult viszonyának tárgyalásába, állíthatjuk, hogy a fotó viszonylag nagyszámú, bizonyos értelemben vett „kemény” adatot képes felszínre hozni és

megmutatni. A kötet által ismertetett lehetőségek spektrumában kissé alulreprezentált „lágyabb” megközelítési módok hiányát ellensúlyozza az ismételt felhívás a gondolatok továbbvitelére, a végezhető komplex kutatások lehetőségének felvillantása. Ugyanakkor azt is el kell ismernünk, hogy a fényképeket (is) témául választó kutatásokban igenis helyük van a „kemény” adatoknak.

Az interdiszciplinaritás már-már elcsépeltnek ható felelője a fényképekhez való kutatói közelítésben mégis elengedhetetlennek tűnik. Egyfelől azért, mert a fénykép, fényképezés jelenségköréhez számos diszciplína közelít (filozófia, történelem, művészettörténet, pszichológia, antropológia, etnográfia stb.) különböző tudományos szempontok felől (forrásként, illusztrációként, különböző elméleti megközelítésekből). Másfelől a fénykép mint olyan egyik diszciplínához sem köthető kizárólagosan, hiszen az – ebben a viszonylatban – szűken vett (tudományos) értelmezési keretnél jóval tágabb társadalmi, kulturális kontextusba ágyazódva létezik. Egyszerűsítve a gondolatot: nem azért erőteljes a társadalmi-kulturális beágyazottsága, és rétegelt a fényképezés jelenségköre, mert sokan sokféleképpen nyúlnak a témához, hanem éppen fordítva – szerteágazó, folyamatosan alakuló (átalakuló) jelenségként mindegyre új elemzési felületet vagy aspektust kínál a különböző diszciplínák számára.

Sztompka e kötete ebben a tekintetben is más – több –, mint amit a címben ígér. Olyan alapműről, tankönyvről van szó, mely messze nem csupán a szociológia egy területén számít annak. A témába vágó néprajzi/antropológiai szakirodalom mára nemcsak számban, hanem tematikus szórásban is bőséges, ráadásul viszonylag nagy múlt-ra tekinthet vissza. Olyan, mára klasszikussá vált szerzők szövegei és elméletei állnak rendelkezésünkre (melyek hivatkozása nélkül gyakorlatilag elképzelhetetlen bármit is mondani a fényképekről, legalábbis a társadalomtudományokban), mint Barthes szemiotikai, Bourdieu társadalom-központú, Sontag alapvetően teoretizáló megközelítései, s a sort folytathatnánk. S hogy a saját sorainkra (magyar szakirodalmunkra, társadalomunkra) is futó pillantást vessünk: a fénykép rendre vissza-visszaköszön illusztrációként, kutatási eszközként, forrásként, (múzeumi) tárgyként, majd számos és több szempontú kutatás témájaként is (gondoljunk Kunt Ernő írásaira a paraszti fénykép-használatról, Kincses Károly gyakorlatias jellegű kiadványaira, a Néprajzi Múzeum témába vágó tanulmányköteteire vagy Bán András írásaira a privát fotóról, s – szerencsére – ezt a sort is hosszan folytathatnánk). És mégis, még a recens publikációk, a folyamatban lévő kutatások is mintha minduntalan megtorpannának, már a kutatás (szöveg) kezdeti fázisában. Olyan, a téma szempontjából megkerülhetetlen tételeket kell tisztázniuk, melyek többnyire evidensnek mondhatók, de mégsem hivatkozhatók. Sok esetben azért, mert az adott elméleti tétel tisztázó művek idejüket múlták. Árnyaltabban fogalmazva: a vizsgált jelenségkör rohamos fejlődése vagy nem várt irányai miatt a recens megközelítések részben vagy egészen kívül esnek a korábban lefektetett értelmezési kereteken. Legszemléletesebb példája ennek talán a digitális képrögzítés és -használat értelmezhetetlensége a fénykép „klasszikus”, a materialitás jegyében kidolgozott elméleteinek keretében. Más esetben pedig azért, mert az egyébként jól körülhatárolható, elemzett forráscsoportok (fényképanyagok) tematikusan olyan sok irányba és messzire nyúlnak, hogy képtelenség olyan munkát találni, mely mindehhez megfelelő elméleti alapot nyújthat. Nyilván ezért elsősorban a médium (fénykép) sokszínűsége a „felelős”, és nem a „szakma”. Ettől függetlenül a kutatások-

nak (kutatóknak) mégis egyenként kell megvívniuk (olykor szélmalom)harcukat a megfelelő elméleti megalapozás, a téma tudományos kontextusban való elhelyezése érdekében. Mindeközben próbálnak igazodni ahhoz a szerző által is hangsúlyozott, igencsak sürgető és racionális elváráshoz, hogy megfelelő számban és arányban szülessenek olyan elemzések, melyek egyrészt a már sikeresen megfogalmazott elméleti kereteket gyakorlatba ültetik és továbbgondolják, másrészt egyéb, partikuláris forráscsoportokra, megközelítési módokra hívják fel a figyelmet (vagyis hogy az elmélet és a gyakorlat harmonikus módon illeszkedjék egymáshoz). Ha úgy vesszük, Sztompka magára vállalja azt a – nem könnyű és igencsak felelősségteljes – feladatot, hogy mások számára használható elméleti kerete(ke)t kínáljon. Ebben az értelemben akár erényé is konvertálható az az első olvasáskor körvonalazódó hiányérzet, mely a nem eléggé kibontakoztatott gondolatokból, a felvetett, de nem eldolgozott szálakból támadhat. Az itt megfogalmazottak egyszerre lesznek megalapozó jellegűek, ugyanakkor gondolatébresztőek is a szemléletes, néha kuriózumként ható példák (például Ervin Zube 1979-es bostoni projektje, mely azt hivatott vizsgálni, miként reagálnak az emberek a nagyvárosban a szélre – 51–52. p.), javaslatok felvillantása által még akkor is, ha ezeket a szerző nem fejt ki. „Minden bizonnyal még nem jött el az ideje egy, a vizuális szociológia kánonját összegző kötetnek. Ugyanakkor e terület igen gyors fejlődése, amelyet egyetemisták és kutatók növekvő érdeklődése kísér, igazolja azt a kísérletet, hogy megpróbáljuk – még ha csak előzetesen és ideiglenesen is – mindazt összefoglalni, ami ezen a területen történt és történik. [...] Más irányzatok – gyakran szociológiai tartalmakban gazdagabb – példáit – mint például a teljes, hosszú időn keresztül megvalósított fotósorozatok vagy interkulturális összehasonlító programok – az olvasónak magának kell majd keresnie, felhasználva a szöveg vagy a bibliográfia javaslatait” – írja a szerző a bevezetőben (10. p.). Mindent egybevéve magam is azt remélem, hogy e kötet sokak kezében megfordul majd tankönyvként, hivatkozási alapként, kiindulópontként, kutatások bölcsőjeként, s hogy hatására még többen ragadnak majd – tetszés, képzés és a saját kompetenciák szerint – fényképezőgépet vagy tollat. Vagy mindkettőt.

Képeken innen, szavakon túl

Maksa Gyula: *Változatok képregényre*.
Budapest–Pécs: Gondolat. 2010. 142 p.

A képregényekkel foglalkozó tudományos igényű gondolkodásmód máig szokatlan megközelítésnek tűnhet hazánkban. A hazai közfelfogás a képregényeket leginkább a könnyed szórakozással, a magas- és az alacsony-kultúra dichotómiájának viszonyában pedig az értéktelen tömegkultúrával hozza összefüggésbe.

E területen csak az utóbbi néhány évben érzékelhetünk elmozdulást, s ezt jól jelzi a képregényekkel foglalkozó magyar nyelvű tudományos publikációk megélénkülése (lásd a szerző által is említett példákat: Dunai 2007a; 2007b; 2007c; Birkás 2008; Kertész 2007; Kiss 2005; Varró 2007). Ebben a folyamatban helyezhető el Maksa Gyula *Változatok képregényre* című írása, amely sok tekintetben hiánypótló szerepet tölthet be a magyar könyvpiacra.

Maksa Gyula könyve a képregény kulturális változásait és az ezzel összefüggésben megfigyelhető mediatisztikus átjárhatóság jelenségét vizsgálja. A szerző gyakorlatban mozog a jelenség értelmezésében és ismertetésében, ami nem meglepő, hiszen az elmúlt évek konferencia-előadásainak és publikációs tevékenységének eredményeként meghatározó alakjává vált a témáról megindult tudományos diskurzusnak. Jelen írás korábbi, de nem közvetlen előzményének tekinthető a szerző azonos témában született *Mediativitás, médiumidentitás, „képregény”* című médiatudományi doktori disszertációja, amit a Debreceni Egyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájában védett meg 2007-ben. Azonban – ahogyan arra maga az író is felhívja a figyelmet – a most megjelenő kötet nem a korábban elkészült dolgozat könyvváltozata, hanem ennél távolabbra mutató célokra kíván megfelelni. Egyrésztől szélesebb szakmai közönséget igyekszik megszólítani, ezért az aktuális írás esetében kisebb hangsúly kerül a téma médiaelméleti aspektusaira, már csak azért is, mert ezt a problémát egy korábbi írásában már részletesen kifejtette a szerző (Maksa 2008). Másrésztől a könyv reflektálni próbál a disszertáció megvédése óta eltelt években szerzett újabb tapasztalatokra is, amelyekre különböző kutatások, elemzések, nyilvános megszólalási lehetőségek és nem utolsósorban egyetemi oktatói munkája során tett szert az író.

Az ekképpen kijelölt elképzeléseknek az elkészült kötet maradéktalanul megfelel. Bár valóban eltérő megközelítések köszönnek vissza az egyes fejezetekben, az írás mégis koherens marad. Sőt, ahogyan azt a szerző is megjegyzi, a könyv egyik vonzereje éppen abban rejlik, hogy az egyes fejezetek akár együtt, akár külön-külön olvasva is élvezetesek, könnyedén követhetők a témában kevésbé jártas olvasók számára is. Egységében vizsgálva a szöveget három tematikus rész különíthető el. A könyv első részében a szerző bemutatja a képregény mint önálló médium jellegzetességeit, végig szem előtt tartva azokat a történeti és kulturális változásokat, amelyek a műfaj jel-

lemzőinek átalakulását meghatározzák. A bevezető fejezetek elméleti háttérét mediológiai, médianarratológiai és médiakultúra-kutatási forrásokból meríti, miközben jelentős hangsúlyt fektet a képregényes médiumban rejlő ismeretterjesztő potenciál feltárására.

A fenti felsorolásból talán a mediológia és a médianarratológia igényel részletesebb magyarázatot, hiszen olyan megközelítésekről van szó, melyek az író argumentációjában rendre visszatérő fogalmak. Ezek elsősorban a kommunikációról való francia nyelvű gondolkodásmódot tükrözik, s mint ilyenek méltatlanul kevés figyelmet kaptak az eddigiekben. Maksa rámutat, hogy Joshua Meyrowitz nyomán mindkét fogalom az úgynevezett második generációs médiumelméletek csoportjába tartozik (Meyrowitz 2003). A szerző kifejti, hogy a mediológia érdeklődésének fókuszában a történeti korokon átívelő kommunikáció, transzmisszió áll, illetve annak három aspektusa: a társadalmi szerveződés, a technikai rendszerek és a kulturális univerzum. Ezzel párhuzamosan az elbeszéléstudomány korábbi eredményeiből építkező médianarratológia az elbeszéléstudomány és a korábbi, illetve az újabb médiamelélet hagyományait foglalja magában. Lényegi újdonságot ez azon felismerés miatt jelent, hogy az elbeszélés alakításában annak a médiumnak a jellemzői is részt vesznek, amelyben maga az elbeszélés megjelenik. Itt kell megemlítenünk, hogy ez a gondolat lényegében nem áll messze más, a kommunikációs közvetítőközeg jelentőségét hangsúlyozó megközelítésektől. Ugyanakkor a közeg alakulásának és az elbeszélés sajátosságainak viszonyában a médianarratológia egyéb irányzatoknál jóval felkészültebb magyarázatokat ad olyan szerzők munkái nyomán, mint Philippe Marion vagy Annik Dubied, akiknek nevét gyakran láthatjuk a hivatkozások között is.

A kötet első felében megjelenő elméleti megközelítések közül további markáns vonulatot képvisel a médiumidentitás problematikája, amely lényegében egy újonnan megjelenő médiumnak a társadalmi gyakorlatokba történő beágyazódását és a médiumra jellemző használat kialakulását tárja fel. A fejezet egyik legizgalmasabb elméleti felvetése a médiumok kettős születésének teóriája, amely szerint az új médium három stációt bejárva találja meg a helyét, eredetét, elismertségét. Ezek a „megjelenés”, „felbukkanás”, „eljövétel” névvel fémjelzett korszakok. E korszakok fordulóján figyelhető meg az első integratív születés, amikor az új médium még erősen kötődik más, korábbi médiumokhoz, majd ezután következik a második, úgynevezett differenciáló születés, amely már az autonóm médium megjelenését takarja (16–17. p.). A továbbiakban ebből a nézőpontból kiindulva tanulmányozza a szerző a képregény intermedialis, intertextuális relevanciáit, miközben az irodalom, a művészetek és a médium hármasságának erőterében elfoglalt helyét is vizsgálja.

Voltaképpen a fentiekben vázolt újszerű nézőpont eredményeként sikerül egységbe fogni azokat az elbeszéléseleméleti, kommunikáció- és technikatörténeti, kulturális és társadalomszerveződéssel kapcsolatos megközelítéseket, amelyek metszéspontjában az írás tárgya kibontakozik. Az értekező széles nemzetközi szakirodalom ismeretében, ugyanakkor áttekinthető, világos stílusban mutatja be elemzése tárgyát, az elmélet illusztrálásakor pedig főleg frankofon példákat hoz. Így a képregény és az ismeretterjesztés összefüggéseiben olvashatunk többek között az európai uniós intézmények működési mechanizmusait bemutató *Zavaros vizek* című képregényről vagy a képregények kulturális változásainak kontextusában említett, a kortárs társadalmi viszonyok

kritikáját célzó *Tietuf* című füzetekről. Ekképpen a kötet olvasása közben értékes bepillantást nyerhetünk a hazánkban talán kevésbé ismert francia, belga és svájci képregénykultúrába, miközben említésre kerülnek az észak-amerikai superhősképregények és az egyre nagyobb népszerűségnek örvendő japán mangakultúra is.

Az írás második része a fent említett frankofon képregénykultúra néhány meghatározó aspektusával foglalkozik, miközben a mediatis hibridizáció kontextusában olyan jelenségeket tárgyal, mint a képregényfreskók, a képregényes útikönyvek, a képregény-múzeumok és -plakátok, a háborús képregények, valamint az újságírás és a képregény sajátos összefonódásának példái. A fejezet írásait két frankofon képregényközpont, Brüsszel és Genf városa köré csoportosítja a szerző.

A Brüsszellel kapcsolatos első alfejezet a városról és a képregényről mint két egymást formáló közegről értekezik. A szerző Thibaut Vandorselaerre munkáira hivatkozva megjegyzi, hogy a Brüsszellel szülő kulturális útikönyvek arra irányítják a figyelmünket, hogy az egymás médiumaivá váló város és képregény miképpen hordozzák, egyúttal alakítják is egymást (Vandorselaer 2004; 2007). Ezzel összefüggésben a kötet rámutat azokra az újszerű és egyre népszerűbb turizmusgyakorlatokra, amelyek során a Brüsszelbe látogató utazók tematikus túrák során a képregényekben ábrázolt helyszíneket keresik fel, vagy azokat a tűzfalakat borító gigantikus képregényfreskókat, amelyek az elmúlt másfél évtized során a városvezetés és a legnevesebb képregényszerzők szoros együttműködésének eredményeként takartak el csupasz falfelületeket, így módon teremtve új turistalátványosságokat. E látványosságok kapcsán vezeti át olvasóit a szerző a lokalitásteremtés/-termelés kulturális folyamatait tárgyaló kérdéskörbe, ahol többek között Arjun Appadurai és Szijártó Zsolt neve jelenik meg a hivatkozások között.

A Brüsszel városával kapcsolatos második alfejezet a háború és a képregény viszonyával, valamint a brüsszeli *Le Soir* című napilapban megjelenő *Le Chat* elnevezésű figurával foglalkozik részletesebben. A szöveg központi kérdése az, hogy miként vesznek részt a képregény médiumsajátosságai, a képregény mediativitása a háború reprezentálásában és annak kommunikációs dinamizmusba helyezésében, valamint az, hogy a képregény hogyan alakítja a háborúreprezentációt. A fejezetnek különös jelentőséget ad az, hogy míg a háborút tematizáló képregények száma nagy, addig kevés a hasonló témájú kutatást segítő szakirodalom, így a kötetben található ilyen jellegű tanulmányok nagyban hozzájárulhatnak a terület feltárásához. A fejezet a fentebb már említett *Le Soir* példáján keresztül vizsgálja a kérdést, alapvetően a Michael Nerlich ikonotextus-fogalma által meghatározott elméleti keretben (Nerlich 1990). Ez a megközelítés lehetőséget nyújt a szemiotikai értelemben vett kevert, de ugyanakkor egységet alkotó üzenetek vizsgálatára, amelyekben a nyelvészeti értelemben vett szövegek és a képek nem illusztratív, hanem dialogikus viszonyban állnak egymással. Ebben a megközelítésben a kötet egy új, eredeti nézőpontból képes értelmezni a háborús képregények mélyebb kulturális olvasatait.

A Genfhez köthető képregényeket ugyancsak két rövidebb alfejezetben tárgyalja a szerző. Itt elsőként svájci példákon keresztül a közvetlen demokrácia és a „rajzolt politika” összefüggéseire mutat rá az író, miközben a politikai kommunikáció és a demokrácia működésének sajátosságait, illetve a politikai témájú, rajzolt plakátok esetét veszi górcső alá. Érvelésének háttérében az a felismerés áll, hogy a politikai témák kö-

rül folyó vita előnyben részesít bizonyos médiumokat, és a szabad demokráciákban élő polgároknak jóval az internet megjelenése előtt is lehetőségük volt arra, hogy mediatisált vitákban vegyenek részt. Többek között a nyomtatott sajtóban megjelenő olvasói levelek nyújtottak és nyújtanak ma is terepet ezeknek a vitáknak, csakúgy mint ahogyan a népszavazások kampányidőszakaiban elszaporodó, a véleményműfaj kategóriájába sorolható politikai karikatúrák, hírlaprajzok, rajzolt politikai képregények és rajzolt plakátok is hozzájárulhatnak a politikai diskurzus alakításához.

A második Genfhez köthető alfejezet a képregénykultúra és az egyház korántsem szokványos egymásra találásával foglalkozik. A szövegből olyan, a hazai felfogás tükrében meglepőnek tűnő kérdésekre is választ kaphat az olvasó, mint hogy mi köze lehet a genfi protestáns egyháznak a képregényekhez, miért nem meglepő ez a médiumválasztás, illetve hogy a rajzolt irodalmi közeg miként alakíthatja a Kálvin-reprezentációkat. A szerző a kérdést a *Calvindrier* című, 2009-ben megjelent kiadványon keresztül értelmezi, amely a genfi képregényes hagyományoknak megfelelően a rajzolt médiumon keresztül emlékezik meg Kálvin születésének 500. évfordulójáról.

A fent említett fejezetekben különösen hasznosnak bizonyul a tanulmányokat illusztráló gazdag képanyag, amely alkalmas arra, hogy felvillantsa a szövegben említett alkotások képi világát, eszközeit és hangulatát. A kötet írója és szerkesztői érezhetően nagy figyelmet fordítottak arra, hogy a szövegben szereplő leggyakoribb példák rendre feltűnjenek az illusztrációk között, s így akkor sem érezhetjük a témában teljesen tájékozatlannak magunkat, ha esetleg korábban még soha nem hallottunk a *Tietuf*, a *No Sex in New York*, a *Valentine*, a *Maus* vagy akár a *Tintin* című alkotásokról.

A *Változatok képregényre* utolsó két fejezete azokat az új kutatási irányokat jelöli ki, amelyek a médiaelemzés eszköztárát felhasználva mozdíthatják előre a képregénykutatást. Ebben az esetben a szerző ismét két tematikus egységre különíti el értekezésének tárgyát. Ennek megfelelően az első alfejezetben a népszerű irodalom, a karnevalisztikusság és a metamédia fogalmi köré szerveződik a szöveg, míg az elemzés példájául a korábban már többször említett, társadalomkritikai attitűdöket megfogalmazó *Tietuf* című alkotás szolgál. A szerző itt hangsúlyozza, hogy jelen írásnak nem célja rekonstruálni a képregény kialakulásával kapcsolatos történeteket és vitákat, hanem mint népszerű irodalomról és médiakultúráról kíván értekezni, nem bizonygatva létjogosultságát, egyenjogúságát, irodalmiságát, művészetiségét (114. p.). A fejezetben kidomborodó megközelítések közül is különösen izgalmas értelmezési módokat kínál az a gondolat, amely szerint bizonyos képregények alkalmasnak látszanak arra, hogy a populáris kultúrába és médiába beágyazva fontos társadalmi funkciót töltsenek be. A szerző itt azzal érvel, hogy a rajzolt irodalom, különösen a képregények és a karikatúrák nemegyszer metamédiává válnak, s ezáltal lehetőséget kínálnak a karnevalisztikus nyilvánosság megfordító rítusaira, ugyanabban az értelemben, ahogyan arról Császi Lajos a bulvármédiával kapcsolatban beszél (Császi 2002).

Hasonlóan érdekes távlatokat villant fel a képregényriportról szóló második alfejezet, amely az újság- és a képregényírás szerteágazó viszonyrendszerét igyekszik feltárni egy olyan dinamikus változó mediaközegben, ahol egyre nagyobb hangsúly kerül a képiségre és ezzel szoros összefüggésben a szórakoztató funkciókra. A szerző megjegyzi, hogy az újságírás és a képregény kapcsolatát tekintve igen különféle alkotásokat vizsgálhatunk, szóba kerülhetnek a napi sajtó képregényei, például az újságokban

megjelenő képregénycsíkok vagy a hazai napilapokban nem elterjedt, részletekben közölt folytatásos sorozatok. A megelőző részben felvetett populáris értelmezési lehetőség itt is felbukkan, hiszen mint az kiderül, az újságokban megjelenő képregények többnyire rejtvények, színes hírek, műsorajánlók részei, vagy hagyományosan a napilapok hétvégi mellékletében jelennek meg, s mint ilyenek a populáris újságírás könnyű, szórakoztató műfajához tartoznak (125. p.). Azonban megtudhatjuk azt is, hogy maguk az újságírók is gyakran szereplőivé válnak a képregényeknek, létrehozva az úgynevezett „graphic novel” hagyományaiból táplálkozó képregényriport típusát. A téma kapcsán tárgyalt példák között említi a szerző Joe Sacco alkotásait, a rajzolt háborús tudósításokat a Közel-Keletről és a délszláv háborúról, s itt olvashatunk Emmanuel Guibert, Didier Lefèvre és Frédéric Lemerrier közös, a fotó-, valamint a rajzolt képregény megoldásait ötvöző művéről, *A fotográfusról* is. A fejezet záró soraiban a képregényriporttal rokon önéletrajzolás műfaját ismerheti meg az olvasó, olyan példákon keresztül, mint a *Vissza a középiskolába* és a *Fiatalok tükörélete* című, ugyancsak francia nyelvű képes füzetek.

„A népszerű jelző az irodalom esetében joggal idézheti fel a széles körű ismertség, a nagy példányszámok, valamint a sok olvasó, sőt rajongó képzetét. Ebben az értelemben a képregény nem népszerű műfaj Magyarországon” – írja a szerző (113. p.). S valóban, a kötet olvasása közben feltáruló gazdag kulturális jelentéshálókat látva a képregény sok tekintetben mellőzött műfajnak tűnhet hazánkban, akár az olvasótábor, akár a közfelfogásban betöltött kulturális jelentősége, akár a tudományos érdeklődés szempontjából közelítünk a jelenséghez. Maksa Gyula könyvéből azonban az is kiderül, hogy sok mindent kell még megtanulnunk a képregények funkciójáról, helyzetéről, működéséről, társadalmi és kulturális szerepéről. Így a most megjelenő könyv nemcsak a képregényekkel foglalkozó szakértők számára lehet hasznos, hanem a médiával, a populáris kultúrával foglalkozó egyéb szakemberek, oktatók, kutatók és nem utolsósorban a műfaj vagy általánosságban a média iránt érdeklődő diákok számára is.

IRODALOM

BIRKÁS PÉTER

2008 A képregény helyzete Magyarországon. In *A média hatása a gyermekekre és fiatalokra*, 4. Gábor Erika, szerk. 158–164. Budapest: Nemzetközi Gyermekmentő Szolgálat.

CSÁSZI LAJOS

2002 A média rítusai. A kommunikáció neodurkheimi elmélete. Budapest: Osiris – MTA – ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport.

DUNAI TAMÁS

2007a Árnypír. Panel 5(10):6–7.

2007b Képregény Magyarországon. *Médiakutató* 1:17–30.

2007c A kilencedik művészet reneszánsza. *Műút* 1:83–85.

KERTÉSZ SÁNDOR

2007 Comics szocialista álruhában. Nyíregyháza: Kertész.

KISS FERENC

2005 A képregény születése és halála Magyarországon. Beszélő 1:114–119.

MAKSA GYULA

2008 A médianarratológia mint második generációs médiumelmélet. *In* Reflexiók és mélyfúrások. A kultúrakutatás változatai a „kulturális fordulat” után. Havasréti József – Szíjjártó Zsolt, szerk. 69–96. Budapest–Pécs: Gondolat – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

MEYROWITZ, JOSHUA

2003 Médiumelmélet. *In* Az információs társadalom és a kommunikáció-technológia elméleti és kulcsfogalmai. Kondor Zsuzsanna – Fábri György, szerk. 205–232. Budapest: Századvég.

NERLICH, MICHAEL

1990 Qu'est-ce un iconotexte? *In* Iconotextes. Alain Montandon, dir. 255–302. Paris: CRCD Ophrys.

VANDORSELAER, THIBAUT

2004 Bruxelles dans la BD – La BD dans Bruxelles. Louvain-la-Neuve: Versant Sud.

2007 La BD dans la ville. De strip in de stad. The comics in the city. Louvain-la-Neuve: Versant Sud.

VARRÓ ATTILA

2007 Kultcomics. Válogatott képregényes írások. Budapest: Mozinet.

A nép mint ópium

Népi, nemzetiségi folklorizmus
és politika a Kádár-korszakban

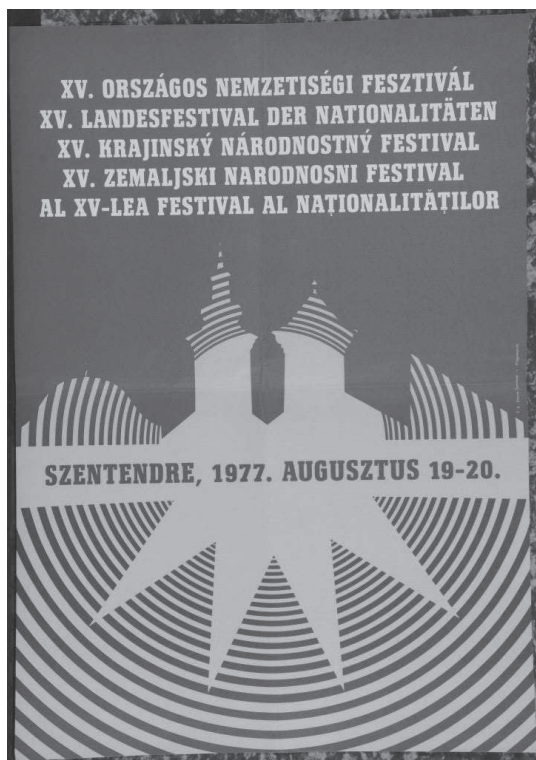
Klamár Zoltánnak barátsággal!

A címben jelzett témát elsősorban Pest megye vonatkozásában igyekszem feltárni. Pest megye, és azon belül Szentendre adták a Kádár-korszak látványos, a szövetségi politikát szimulálni szándékozó intézményesített nemzetiségi folkloreseményeinek többségét, és nem utolsó sorban itt épült meg a Skanzen. Pest megye (és Szentendre) a látványos folklorélemekkel operáló szövetségi politikaimitálásban nemcsak földrajzi okokból játszott központi szerepet a korszakban. Ezért is érdemes a megyei párt- és egyéb iratokat, a sajtóanyagot témánk szempontjából megvizsgálni. Meggyőződésem szerint mind a folklorizmus jelenségére, mind a korszak politikatörténetére vonatkozóan hasznos adalékokat lehet e vizsgálat alapján megtudni. Kiindulási pontom az volt, hogy a Kádár-korszak központi fogalma, az úgy nevezett szövetségi politika – annak minden kétségen felül időszaki sikereinek ellenére – alapvetően szimulált volt: elsősorban a látványra épült. Ebben az összefüggésben – amit remélem, meggyőzően adatolok majd az alábbiakban – alapvetően a látványos szimulálás volt mind formáját, mind tartalmát tekintve a szóban forgó politika veleje. A gyakran lelkesítő, szubjektíve önkéntes közösségi élményként megélt látványos kultusz események, fesztiválok stb. valójában, tartalmát tekintve egy nagy és sokáig sikeresnek tűnő látványos politikai szimuláció formai megjelenései voltak. Külön igyekeztem azt a kérdést is megválaszolni, hogy a korszak látványos népi-nemzetiségi, tartalmát tekintve nem eléggé hangsúlyozható módon formális és a szimulálásra kihegyezett kultúrája megjelenésének és megjeleníthetőségének mik is voltak a kitüntetett helyei, azaz: a korszakban mit jelent(het)ett e népi kultúra muzealizálása és mediatizálása? Hogy konstruálódott egy politikai látvány, majd hogyan muzealizálódott s mediatizálódott az?

A Pest megyei Hírlap 1972. június 20-i számának olvasója elé színes, élő nemzetiségi kultúrélet képe tárulhatott. Az előző nap a

A II. Pest megyei nemzetiségi fesztivál szereplői és közönsége Szentendrén.
A Ferenczy Múzeum Fotótárából





A XV. Országos Nemzetiségi Fesztivál plakátja. A Ferenczy Múzeum Történeti Dokumentációs Gyűjteményéből

megye és az ország kirakatvárosában, Szentendrén egész napos, hangos s látványos nemzetiségi fesztivált rendeztek: „Vasárnap már reggel térzene köszöntötte Szentendrén a II. Pest megyei nemzetiségi találkozóra ékező együtteseket, a vendégeket s a városlakókat.” Első programpontként a megyei levéltár igazgatója a Bajcsy-Zsilinszky utcai általános iskolában nemzetiségi levéltári és könyvtári kiállítást nyitott meg. Ez a ritualitásában érdektelen esemény valójában roppant éles fényt vet utólag is arra, hogy az államszocialista látványtársadalom politikai ceremóniamesterei mit is gondoltak a népi kultúráról általában s különösen pedig a nemzetiségek népi kultúrájáról: „Ugyancsak az általános iskolában szlovák, délszláv, német, magyar kerámiát, textíliát, viseletet, bútort, fafaragást bemutató nemzetiségi néprajzi kiállítást nyitott meg Marosvölgyi Lajos, a Szentendrei Városi Tanács elnökhelyettese.”²

A spektakulum társadalmának államszocialista magyarországi mutációjában a népi-nemzetiségi kultúra egyfelől az év egy kiemelt napján bemutatható hangos látványosság, másfelől pedig muzeológiai ügymenet lehetett. A politikai értelmezési keretet színesítette a konkrét spektakulum helyszíne: az ekkorra jószerivel egynyelvűvé lett Szentendre, amely város két generációval korábban még ugyan nem volt sem díszlet-, sem kirakatvárosa Magyarországnak, ugyanakkor valóban sokszínű, soknemzetiségű Duna-menti település volt. Olyan város, ahol a 19. század végén az üzleti levelezés természetesen folyt német, magyar, szerb és szlovák nyelven, de ahol héber betűs üzleti iratok is fennmaradtak. A hetvenes évekre a város sokszínűsége már csak látványelemként maradt fenn, turisztikai, filmes, televíziós, színházi és politikai díszletként *szolgált* csak az egykori sokszínűség kétségtelenül látványos emlékeinek szövedéke.³

A megyei napilap idézett lelkendező tudósításából az is kiderült, kik voltak azok, akik a megye színes nemzetiségi életét szimulálták látványosan a nagyszabású rendezvényen. Természetesen nem a szereplők voltak szimuláltak, szereplésük sem nevezhető pusztán szimulációnak. A résztvevők túlnyomó többsége számára az ilyen rendezvények *szubjektíven* jó szándékú, jóhiszemű mozgás, mozgalom lehetettek. Ám a szervezők, valamint az egész rítus szerkesztett egysége felől nézve egyértelmű volt a látványos szimulálás szándéka. „Még délben a találkozóra érkezett együttesek – a lórévi délszláv, a maglódi szlovák, a nagytarcsai szlovák, a pilisszentkeresztzi szlovák, a pilisvörösvári német együttesek, a pomázi ifjúsági fúvószenekar, a solymári német énekkar, a tököli délszláv együttes, a Tápió-menti ifjúsági együttes és a vendégként

érkezett Komárom megyei kecskédi német együttes, s a nógrádi szlovák menyecske-kórus – a Móricz Zsigmond Gimnázium előtt, a Marx téren és a Bükkösparton ének-, zene- és táncbemutatót tartottak.” A megye országosan s a határokon túl is *reprezentatív* népi-, nemzetiségi együtteseit a fenti szerkesztettségükben, rendezettségükben egy nagyszabású színjáték szerves látványelemeiként használta a korabeli politika.

A mozgalomnak nevezett *Röpülj páva* televíziós vetélkedő, a nemzetiségi fesztiválok, a járási, megyei, és országos népdal- és néptáncversenyek mind-mind az intézményes társadalmi spektakulum részeként szolgáltak. A sugalmazott látvány célja – Zelnik József kifejezésével élve – egy „népinek, népművészetinek kinéző”,⁴ a kádári politikával ilyenként szövetséges nép folyamatos, rendszeres felmutatása volt. A felülről sugározott művi identitás a díszes népművészeti ruhák hangsúlyos használatával is jelezni kívánta a „szövetség” manifesztálásának ünnepélyességét.⁵ Az intézményes társadalmi spektakulum kifejezés a Guy Debord által 1967-ben leírt *A spektakulum társadalmá*⁶ című, a modern társadalmakat kritikálva leíró marxista alapvetésének parafrázisa. Debord szerint a spektakulum ebben a modern társadalomban már rég nem díszítő, illusztráló elem, hanem „az uralkodó termelési mód eredménye és terve” is egyben: hatalomról és dominanciáról szól. Egy univerzálisan hamis világ (-rendszer) legnagyobb hazugságaként értelmezte a látványosságot Debord, olyanként, ami velejéig reakciós és konzervatív: hisz a látványos és totális jelrendszerével kizárólag a fennálló rendszer fennmaradását szolgálja. Ez az adott látványpolitikai eszköztár használatában úgy nyilvánult meg, hogy *látványosan* igyekeztek a kádári szövetségi politikát szimulálva léteztetni. A spektakulum idővel önálló – valójában a legfontosabb – termelő tevékenységgé kell váljon ebben a Debord által kritikusan leírt rendszerben. Látvány, azaz spektakulum, és spekuláció ebben a világértelmezésben rokon fogalmak. „A spektakulum a létező rend önmagáról szóló, végeérhetetlen beszéde, öntömjenező monológja.” E monológ társadalmi-politikai üzenete a passzív elfogadás, hogy minden, ami *látványosan* megjelenik jó – és minden ami jó: megjelenik látványosan. Debord permanens ópiumháborúnak is nevezte ezt a spektakulumot. Ami az általunk tárgyalt jelenséget illeti: a média által közvetített és megalkotott *látványos* nép lett az ópium maga.

De térjünk vissza az 1972-es Pest megyei spektakulumhoz, az arról tudósító újságcikkhez! Délután az említett reprezentatív együttesek látványos felvonulást tartottak Szentendre belvárosában. A *látványos* központi programot városi és megyei politikai potentátok nyitották meg. A megnyitón felvonuló dignitások sora is jelezte a látványos, egy napba sűrített, de egyben egy napra korlátozott nemzetiségi lét lehetséges értelmét. Az egész látványosság a Hazafias Népfront égisze alatt valósult meg.

Bernáth Tibor, a *Hazafias Népfront* szentendrei városi titkára beszédében üdvözölte Barinkai Oszkárét, az MSZMP megyei bizottsága titkárát, Ognyenovics Milánt, a Magyarországi Délszlávok Demokratikus Szövetségének főtitkárát, országgyűlési képviselőt, Csala Lászlót, a Hazafias Népfront Pest megyei bizottságának elnökét, Molnár Józsefet, a KISZ megyei titkárát, Gerd Vehrest, az NDK nagykövetsége harmadik titkárát, Oldrich Mohelskyt, a csehszlovák követség tanácsosát, Spiro Skendzicet, a jugoszláv nagykövetség kulturális attaséját, Krizsán Ferencet, a Magyarországi Szlovákok Demokratikus Szövetsége központi lapjának, a Ludové Novinynek főszerkesztőjét, Kerner Ferencet, a Magyarországi Németek Demokratikus Szövetségének munkatársát, valamint a szentendrei járás és a város politikai dignitásait.



Nemzetiségi fesztivál szereplői és közönsége Szentendrén. A Ferenczy Múzeum Fotótárából

Ezt követte a megyei tanács illetékes elnökhelyettesének, dr. Csicsay Ivánnak az ünnepi beszéde. „Emlékeztetett arra, hogy a Magyar Kommunista Párt az ország felszabadulásának kezdetén programjavaslatban követelte a tényleges nemzetiségi egyenjogúságot. *Államunk az alkotmányban biztosította a nemzetiségek jogait*, pártunk Központi Bizottsága és a Politikai Bizottság határozatokban rögzítette a marxizmuson-leninizmuson alapuló nemzetiségi politika elvi alapjait és gyakorlati útbaigazításait. *A helyes politika eredményeként a nemzetiségi lakosság politikai, társadalmi, gazdasági és kulturális fejlődése párhuzamos a magyar lakosságéval*, és így testvéri együttműködésben,

növekvő aktivitással vesznek részt a szocialista Magyarország építésében – mondotta, majd így folytatta:

„Mindennek megvalósításában úgy érezzük, Pest megye a lehetőségeinek megfelelően jelentős részt vállalt. Az 1969-ben hozott megyei nemzetiségi határozat és intézkedési terv biztosította a megye nemzetiségi községeiben az anyanyelvi oktatást. Megyénk számos községében láthatjuk a szlovák, német és délszláv nemzetiségek népi hagyományainak és élő kultúrájának ápolását és éltetését. Gazdagodnak az egyes nemzetiségi községekben a helytörténeti kutatások során előkerült tárgyi dokumentumok, amelyeket azóta már több alkalommal kiállítottunk. Pest megye népdaléneklésének külön színfoltjait jelentik azok a német, szlovák és délszláv énekkarok, énekesek és hangszeres szolisták, akiket a Röpülj páva-körök bemutatóin hallhattunk.” A hivatalos programot nemzetiségi utcabál zárta.⁷

A megyei tanácselnök-helyettes őszinte szavaiból kiderülhetett az egynapos nemzetiségi felvonulás, látványos fesztivál üzenete és funkciója. Az nem volt más, mint a pártpolitika helyességének, népi-nemzetiségi gyökereinek, és az úgynevezett szövetségi politikának az illusztrálása. A látványos népi-nemzetiségi kultúra egyfelől az említett pártpolitika eredőjeként állt a látványos eseményről tudósító újságcikk egykori olvasója elé, másfelől annak *lehetséges* mibenléte (formája, tartalma és helye) sem maradhatott titokban: fesztiválokat, kiállításokat, múzeumokat jelentett. Ebben az értelmezésben a hazafiasnak és népfrontosnak látszódni akaró politika egyszerre töltötte be a múzeumi látványként felfogott népi-nemzetiségi kultúra rendezőjének, nézőjének és egyben teremőrének is a szerepét. A szövetségi politika látványos, népi-nemzetiségi szimulálása mellett.

A nemzetiségek muzeális kirakatszerepe nem egy akár véletlenül is kiválasztható újságcikkből vezethető le. Ez a határozott látványpolitika folyamatosan előbukkan a korszak vonatkozó forrásaiból. Az 1972-es, szentendrei Pest megyei nemzetiségi fesztivált öt évvel követően a megyei napilap már a megyei nemzetiségi politikai koncepció

sikereiről számolt be *A kultúra – közös kincs* című cikkében. Az írás legfontosabb állítása az volt, hogy „egyre gazdagodik a Pest megyében élő három – német, szlovák, délszláv – nemzetiség kulturális élete”. Ezt a kategorikus állítást olyan, az 1977-es év első felében megrendezett eseményekkel illusztrálta a cikk szerzője, mint a területi délszláv kultúrverseny döntője Tökölön, tanácskozás Szentendrén a délszláv műemlékek megóvásáról, német járási műsor Dunaharasztaban. Folklórműsorok, versenyek, muzeális műemlékek voltak azok a politika által látványosan felmutatott jelenségek, amelyekben a nemzetiségek nemzetiségi mivoltukat megélhették, megmutathatták. A megyei – helyesnek és követendőnek bemutatott – nemzetiségi politika sikereként könyvelte el a cikk a tököli délszláv folklóregyüttes vendégszereplését Eszéken, s hogy Törökbálinton a nemzetiségi óvónők tanácskoztak. Ugyan nemzetiségi óvodák nem voltak a megyében, de nemzetiségi óvónők már találtak akkora számban, hogy egy tanácskozást lehetett velük tartani. Fontos információja idézett cikkünknek, hogy 1976-tól megszakadt a megyei nemzetiségi „munka” szentendrei hegemoniája. Vác és Ráckeve is bekapcsolódott a megyei nemzetiségi látványpolitika alkalmazásába.⁸

Mindez persze távolról sem volt az államszocializmus, avagy épp csak a Kádár-rendszer látványos terméke. Hugh Seton-Watson, a leghatásosabb angolszász Kelet-Európa szakértő írta néhány évvel 1945 előtt, de már a háború utáni újrendezésre is készülve a térségről szóló összefoglaló nagy monográfiájának bevezetőjében,⁹ hogy a Kelet-Európába eljutó nyugati utazó kötelező jelleggel eljut majd vidám parasztok közé, akik népies ruhákban énekelnek és táncolnak az utazó számára. Seton-Watson arra hívta fel a potenciális utazók figyelmét, hogy a látvány, az élmény semmiképp se tévessze őket meg. A turisztikai és propagandisztikus élmény – minden látványosságával együtt – valójában a nem túl vidám társadalmi és politikai valóságnak a nyugati utazó előtt való elkendőzését szolgálta már a két világháború közötti időszakban is. Abban az időszakban, amelyben szintén nem keveset hivatkozott a hivatalos kelet-eu-



A Több nyelven, egy akarattal című, 1972-es, szentendrei nemzetiségi találkozóra szervezett néprajzi kiállítás enteriőrjei. A Ferenczy Múzeum Fotótárából

rópai politika a népre, pontosabban a népiesség és a népiség fogalmaival leírhatóan vélt absztrakcióra. A hivatalos népies, majd *völkisch* propaganda egy nagyon is népellenes politikát volt hivatva nem kizárólag külföldön *népszerűsíteni*. Magyarországon ennek a népies politikának volt egyfelől látványos eleme a matyó viselet elburjánzása, a Gyöngyösbokréta állami mozgalom látványos produkcióinak felfutása, illetve Kovács Imre népi írónak az elítélése. A látványosan népieskedő politika egyszerre félt a néptől, és a népről szóló (szociográfiai) irodalomtól. E politika eszköze és tárgya csakis egy látványosan népies absztrakció lehetett, nem maga a nép.

Ez a kettősség továbbélt az 1945-ös fordulatot, és különösen a *népi* demokráciának elnevezett pártállami diktatúra 1949-et követő bevezetése után. Az absztrakt nép mint hivatkozási és legitimációs alap újból látványos politikai látványelemmé vált egy olyan rendszerben, amelyik *látványosan* tagadott meg mindenféle kontinuitást az 1945 előtti rendszerrel. Az új rendszer nagy és látványos politikai vállalkozása volt az 1949-es választások megszervezése s lebonyolítása, amelyben a Rákosi Mátyás elnökölta Magyar Függetlenségi Népfrent – diszkreditált, illetve betiltott ellenjelöltek nélkül – 96,2 százalékos „győzelmet” szerzett. A Magyar Dolgozók Pártja által kreált álnépfrent képviselői még a választási győzelem évében megszavazták a valóban sztálinista alkotmányát Magyarországnak. Ezt követően az új rendszer is megteremtette a maga Gyöngyösbokrétáját, nem múlhatott el rituális ünnepség vidám népítáncosok szereplése nélkül. 1951-ben, szimbolikus aktusként megalakították az *Állami Népi Együttest*.

Az a *látványos*, népfrentos politika, amelyik az 1956-os *népi* forradalom leverését követően berendezkedő Kádár-rendszer egyik külföldre s belföldre egyaránt sikeresen eladható termékévé tette a népi-nemzetiségi folklórt, s ami a hatvanas évek végétől permanens – s a televízióban is látványos – folklórfesztiválként élőként szimulálta e politika népi-nemzetiségi gyökereit, e rendszer számos eleméhez hasonlóan már az úgynevezett ötvenes években is megjelent igényként-vágyként a nagypolitika csúcsein. Nyilvánvaló módon a Magyar Dolgozók Pártja is igyekezett fantomtömegekre hivatkozva, *látványos* mozgalom-pótlékokkal eltakarni az egyre nyilvánvalóbb politikai tényt: a milliós tagságra és össznépi támogatottságra hivatkozó politikai vezetés hatalma intézményesedésével megszüntetett mindennemű mozgalmiságot önmagán belül is, s adminisztratív módon beszüntette az egyéb önszerveződő egyesületeket. Az önmagát népinek hazudó, ám a valóságban mind a néptől, mind saját párttagságától, lehetséges politikai bázisától is elidegenedő pártvezetés felülről igyekezett létrehozni a diktatórikus, elidegenedett uralmát *látványosan* legitimáló, fantomtömegekre hivatkozó fantomszervezeteket. Ezek látványos kampányokkal s politikai (hűség-) nyilatkozatokkal szimulálhatták működésüket (ami nem azonos a formális létezéssel), magát a mozgalmiságot, amire a rendszer vezetése egyrészt a genezisétől kezdődően hivatkozott, másrészt pedig – Lenin óta ez is a hatalomra került bolsevik típusú államszocialista rendszerek sajátossága – épp létükkel jelezték: a rendszer nem túri a valódi mozgalmakat, a mozgalmiságot. Funkciójuk a rendszer kódolt duplabeszédűségéből fakadó módon az volt, hogy létező mozgalmi szimulákrumként a mozgalmak működésének lehetetlenségét, ellehetetlenítését, tiltását *látványosan* rejtsek el. A nagy szimuláció központi látványos szerve a népfrent volt a rendszer genezisétől kezdődően, hisz maga a proletárdiktatúrának nevezett rendszer formálisan népfrentos aka-

ratból – szavazás útján – intézményesült a hatalomban. Az 1949-es Népfrontot már 1954-ben átnevezték Hazafias Népfronttá. Az egykoron leszalámizott koalíciós pártok formális maradékai helyett már csak egy politikai párt, a Magyar Dolgozók Pártja – legelső és vezető helyen – szerepelhetett ebben az új formációban. Rajta kívül a korporatív rendszer megbízhatóan pártos – azaz a pártvezetés által közvetlenül irányított – szervezetei és „szövetségei” lehettek az új népfront tagjai, köztük a SZOT, a DISZ, MNDSZ, egyéb termelési szervezetek mellett az MTA, a TTIT, a Béketanács, az államosított és a párt által közvetlenül irányított művészeti szövetségek, a Magyar Jogász Szövetség, a Vöröskereszt, a MSZBT után, mint afféle sorzáró (gyöngyös-) bokréta a magyarországi szlovákok, délszlávok, németek és románok „demokratikus”, illetve kultúrszövetségei.¹⁰ A népfrontot létrehozó KV határozat a régi-új szervezetet „széles demokratikus tömegmozgalomként” határozta meg. Feladata egyértelműen az volt, hogy mozgalmuszimulákrumként az állampárt politikáját legitimálja s népszerűsítse. „Hogy az új népfront valóban széles tömegmozgalommá fejlődjék, fokozott tevékenységet kell kifejtenie elsősorban a falun, a dolgozó parasztság politikai aktivitásának emelésében, jelentős szerepet kell betöltenie a középrétegek körében (...), melyek megnyerése a népi demokrácia számára a *nemzeti egység megvalósítására irányuló törekvések sikereinek fontos feltételei.*”¹¹

1970-ben, az MSZMP X. kongresszusán a Hazafias Népfrontot úgy határozták meg, mint „a legszélesebb politikai tömegmozgalom, amelynek keretében a párt vezetésével megvalósul a társadalom valamennyi osztályának és rétegének összefogása a szocializmus építése céljából”¹² Ugyanezen a pártkongresszuson, a HNF főtitkára, Bencsik István a KB beszámolóiból idézett meghatározást csak adatolta: „A párt szövetségi politikája egész népünk megalapozását vívta ki. [...] Igaz, vannak idehaza gondjaink. Nehezen indultunk, és még mindig visszahúz bennünket a múlt terhe és öröksége. De a haladás képe mégis igaz. [...] Nemcsak dolgozunk, de örülünk is szépülő életünknek...”¹³ A párt főtitkára, Kádár János, a következő pártkongresszuson, 1975-ben így beszélt a HNF-ről: „A Hazafias Népfront-mozgalom a párt szövetségi politikájának a jegyében, a párt vezetésével ... fejlődött tovább, szélesítve a párt és a párton kívüli dolgozók kapcsolatát, segítve a tömegek cselekvő részvételét politikai, társadalmi életünk sok irányú fejlesztésében...”¹⁴ A kádári, 1975-ös, jubileumi-ünnepi kongresszusi beszédben a látvány valóságként állt elő. A Kádár által sugallt valóságban a HNF olyan mozgalom volt, amiben a néptömegek politikai cselekvése megvalósulhatott, és amely a párt politikai vonalát csak megerősítette.

Nemzetiségi fesztivál közönsége
Szentendrén. A Ferenczy Múzeum
Fotótárából





A kuvaiti emír látogatása
a szentendrei Skanzenben.
A Ferenczy Múzeum
Fotótárából

sította. A valójában mozgalom-szimulákrum Hazafias Népfront aktuális főtitkára, Sarlós István is csak illusztrálhatta a kádári tételeket a pártkongresszuson. Mondanivalójának veleje az volt, hogy a HNF teljes mértékben egyetért a párt politikájával. „Annak a határozott szándéknak adott kifejezést, hogy minden erejével kiveszi részét a XI. kongresszus határozatainak megvalósításában. Annak, hogy a dolgozó nép közéleti aktivitása fokozódjék, nemzetközi jelentősége és következménye van.” Külföldi vendégeiknek azt sulykolta a HNF nómenklatúra, hogy „mozgalmunk olyan kerete a nemzeti összefogásnak, amelyben minden társadalmi intézmény, és minden, politikánkat támogatni kívánó állampolgár részesévé válhat a közös cselekvésnek.”¹⁵ A HNF mint látvány imígyen lehetett egyszerre politikai eszköz és cél. Láthattuk, a magyarországi népfrontot nem Guy Debord olvasója, hanem Rákosi Mátyás hozta létre, majd Kádár János fejlesztette tovább. Feladata látványos, a pártpolitika által generált mozgalmuszimulákrumként a párt politikájának látványos legitimálása volt. Hazafiasan és népiesen. És legfőképp: látványosan. Nem véletlen, hogy a Hazafias Népfontra vonatkozó párt dokumentumok – mind az 1957 november 21-i Központi Bizottsági határozat, mind az azt megújító 1967. július 4-i, a Hazafias Népfront helyzetéről és feladatairól szóló Politikai Bizottsági határozat¹⁶ fontosnak tartotta annak hangsúlyozását, hogy „a népfront nem tömegszervezet, hanem széles, demokratikus politikai tömegmozgalom.” Ehhez 1967-ben még hozzátették, hogy „ez a szemlélet ma már egyértelműen elfogadottá vált, és lényegében a gyakorlatban is érvényesül.”¹⁷ A népfront mint látványszervezet, mint mozgalom-szimulákrum még a párthatározatok szerint is politikai akaratból keletkezett. Mozgalommá – az 1967-es dokumentum figyelmes olvasója ezt pontosan tudhatta – nem magától vált. Azt pedig a napi tapasztalatból tudhatta, hogy a népfront mint látvány, valójában csak fantomtömegekre hivatkozó fantommozgalom, ami valójában csak látványszerepet tölthetett be az államszocialista rendszer mindenkori politikájában.

A népfrontok mint kirakatintézmények, az államszocialista rendszereket azok bu-

kásáig kiszolgálták. Funkciójuk a desztalinizációt követő pártpolitikai cikk-cakkok hű követése és *látványos* – mind kül-, mind belföldi – illusztrálása volt végig. Ezek a politikai cikk-cakkok Sztálin halálát, és különösen az 1956-os magyarországi forradalmat követően a társadalom síri csendjét garantáló életszínvonal-politikát (a társadalom korrumpálását) vegyítették hazafiaskodó nacionalizmussal, illetve rendőri elnyomással. Magyarországon a Kádár-rendszer első éveit követően a rendőri elnyomásról a társadalmat korrumpáló életszínvonal-politikára – és ezzel szoros összefüggésben az úgynevezett szövetségi politikára – tevődött át a politikai hangsúly. Lengyelországban ezt az 1968-as diákmegmozdulásokat követően a hivatalos nacionalizmus „színesítette”. A romániai nemzeti kommunizmus az állami rendőrségi elnyomás és a hivatalos nacionalizmus perverz elegyévé lett a nyolcvanas évekre.

A Kádár-korszak hivatalos – a párthatározatokból kitűnő – viszonya a hazafiassághoz és a népfrontos népiséghez nem volt mindig ugyanaz a jelenség. Az 1956-öt közvetlenül követő években, a kádári szövetségi politika intézményesülése előtt a hazafiság, a nacionalizmus mint az imperialista felbomlasztás *lehetséges* eszközei értelmeződtek. A „nemzeti kommunizmus” a Moszkva irányította leninista kommunista pártok fő ideológiai ellensége volt az ötvenes évek végén. Ezt színezte Magyarországon az 1956-os forradalom friss élménye. A hatvanas évek elején ebben a globális és magyarországi kontextusban fogalmazott úgy az MSZMP KB aktuális ideológiai iránymutatása, hogy „(a) nacionalista mozgalmak és a nacionalista ideológia ... bonyolult jelenségek... A hazánkban végbement szocialista átalakulás lényegében megszüntette a nacionalizmus társadalmi alapjait. [...] De ezzel még korántsem szűnt meg a nacionalista ideológia hatása... A szocialista hazafiság mindenekelőtt népünk szocialista vívmányainak, forradalmi alkotóerejének, ezek nemzeti és nemzetközi jelenségének a tudatából táplálkozik. [...] A kapitalizmustól a szocialista országok terhes eszmei örökséget is kaptak: a más nemzetek iránti bizalmatlanságot, a nemzeti előítéleteket. A nacionalizmus a szocialista országokban a csakugyan előforduló ellentmondásokba és az évszázadok óta meglevő ... téveszmékbe és mélyre ivódott érzelmekbe kapaszkodik. [...] A nacionalizmus hazánkban a legtömegesebben ható, a szocializmus fejlődését veszélyeztető ideológia...”¹⁸

Az idézett, 1965-ös pártdokumentumhoz képest az érett Kádár-korszakra magának a pártnak a hozzáállása is alapvetően megváltozni látszott a hetvenes évek végén. Az úgy nevezett népi kultúra vezető pártos ideológusa, Király István már a világrendszer harcának kontextusában egész másként látta és láttatta ezt a kérdést: „Aki a mában az ideológiai fellazításnak csak egyik válfaját, a nacionalizmus buktatóját látja, s nem veszi észre az imperialista eszmei behatolás másik nem kevésbé veszélyes oldalát, a nemzeti nihilizmus, a szupranacionalizmus téziseiben ott ható önzést, kapitalista mérgezettséget, a Veres Pétertől emlegetett „élvezetvallást”, „liberál-individualizmust”: nem figyel fel az a történelmet vizsgálva sem arra, hogy nemcsak nacionalista szűkeblúséget, provincializmust hordtak magukban a múlt Habsburg-ellenes szabadságharcái sem, de egy mindenfajta individualizmussal szembe forduló patriotizmust, népszerűtetet is. Nem veszi észre, hogy kritikailag továbbvive, átértékelve eszmei fegyver az így létrejött érzés. [...] ez is segít abban, hogy a fejlett kapitalista országok fellazító törekvéseivel, vendégmunkásokat toborzó csábításaival szemben ellenerőket kapjon a lélek. [...] A kapitalista életforma húzóerejével [...] szembeállítja ez a haladó magyar

múlt régi nagyjainak, nagy alkotóinak földhöz és néphez kötődő kemény elszánását, helytálló dacát is: a sajátos magyar szabadságharcos eredetű hazaszeretetet. [...] a történelmileg létrejött kurucos-szabadságharcos hazaszeretetnek ... legbensőbb lényege: a megkötöttség-érzet; a hűség a lenthéz, a „szegény hazához”, ... a kötődés, a vonzódás a nekünk kiszabott cselekvési térhez, adott valósághoz, adott emberekhez. A forradalmi közelre tekintés ... a szocializmus bevitele a kis ügyekbe, a mindennapokba: a hétköznapok forradalmasítása; az otthonteremtés egy ország számára.”¹⁹

A pártdokumentumok, direktívák s a mögöttük felhalmozott pártos tudományos szakértői szövegek mint történeti források alkalmazásakor mindig izgalmas a bennük felbukkanó kritikai elemek vizsgálata. Az adott szövegtípusok tudni illik a fényes jövőre vonatkozó elképzelések, illetve azok történelmi szükségszerűségként való értelmezése mellett rendre tartalmaztak olyan – akaratlanul is – kritikai elemeket, amelyek az aktuális pártpolitikai vonalat magyarázták, a megelőző pártpolitikai vonal kritikájaként. A lehetséges történeti valóságot ezek az önkritikus kitételek gyakran roppant élesen világították meg. Így történhetett meg, hogy a pártközpont illetékese egy elméleti szövegben pontosan írta le – a kádári kétfrontos harc jegyében, és az adott esetben egyszerre a határokon belülre és azokon túlra üzenve – a nemzetiségi folklorizmus kritikáját: „Nacionalista barbárság minden olyan törekvés, amely nemzetiségek kultúrájának felszámolását célozza. Egy-egy csillag valamennyi az emberi kultúra égboltján. Kioltani őket bűn volna. De hiba volna ezeket a kultúrákat valamiféle díszítőelemnek tekinteni. Vannak, akik a nemzetiségek kultúrájában csak *folklórt* látnak, népviseletet, népi táncot, népdalokat – olykor »gyöngyös bokkrétát«. A nemzetiségek a mában élő, dolgozó, alkotó közösségek. *Mai kultúrára van szükségük, szocialista tartalmú nemzeti kultúrára.*” A szerző, Nonn György, miközben mint fontos célt említette a korszerű nemzetiségi kultúra megteremtését, kritikusan jelezte, hogy ahelyett az aktuális valóság inkább a díszítőelem és a gyöngyösbokréta szavakkal írható le. Bár alapvetően az évszázados történelmi elmaradottsággal magyarázta a korszerű, szocialista tartalmú nemzetiségi kultúra hiányát, de önkritikusan jelezte, hogy a *látványos* politikai *folklorizmus* is akadály lehet adott esetben a kívánt cél elérésének.²⁰ Persze, a kritikai tényleírás csak elvétve jelenhetett meg a hazai nemzetiségi politika *üdvőtörténetéről* szóló szövegfolyamokban. Az MSZMP vonatkozó politikáját helyesnek, elvszerűnek bemutató alapmű szerzője például a lenini nemzetiségi politika mintapártjának történeteit vázoló szöveget követően a párt és a Hazafias Népfront példás nemzetiségpolitikai gyakorlatáról szólva kizárólag a díszítőelemeket, a „gyöngyösbokkrétákat” tudta felhozni. „A nemzetiségi szövetségek a Hazafias Népfronttal együttműködve szervezik a hazánk különböző nemzetiségű lakosainak barátságát ápolni, elmélyíteni hivatott rendezvényeket, amelyek »nemzetiségi napok«, »barátsági napok« néven már sok közösségekben váltak hagyományosakká. A szövetségek segítik a helyi nemzetiségi népművészeti csoportok munkáját, számukra műsorfüzeteket adnak ki. A legjobb nemzetiségi együttesekkel úgynevezett kultúrkörutakon látogatják a nemzetiségi községeket, kulturális cserekapcsolatokat tartanak fenn a szomszédos országok népművészeti csoportjaival. [...] A nemzetiségi szövetségek legfontosabb tevékenységei közé tartozik a Hazafias Népfront szervezeteivel együttműködve politikai tevékenységet kifejtteni. [...] Amikor azt mondjuk, hogy nálunk a nemzetiségi a helyére került, azon azt értjük, hogy nincsenek súlyos, megoldatlan problémák, hogy nálunk jó a nemzetiségek köz-

J. Pérez de Cuellar ENSZ
főtitkár a szentendrei Kovács
Margit Múzeumban.
A Ferenczy Múzeum
Fotótárából²⁷



érzete.” Mindez az MSZMP politikájának, és különösen az 1980-as pártkongresszus határozatainak tudta be a szerző, Kővágó László.²¹ A párt elméleti folyóiratában megjelentekkel – ha finoman is, de – vitázott a pártmunkások lapja, a Pártélet egy másik száma.²² A szerző szerint „az utóbbi időben a néhány szomszédos országban élő magyar nemzetiségű lakosság sorsáért való aggodás helyenként együtt jár eredményeink túlértékelésével.”²³ A túlértékelt látványos eredmények mellett ott sorjázta a cikkben a sajnálatos tények, amik az anyanyelvi kultúra és oktatás elsorvadásáról szóltak. Az óvodákban, iskolákban tanítók egész másként látták a nemzetiségek kultúrájának helyzetét, mint a látványos nemzetiségi fesztiválok díszvendégei. Kívülről nézvést a látványos ügymenet még a nyolcvanas években is sikertörténetnek tűnt. „A közművelődési tevékenység gerincét a nemzetiségek népművészeti csoportjai jelentik. Kedveltek a hímzőkörök, a nemzetiségi pávakörök is. (...Ezek lettek a nemzetiségi kultúrának mintegy a reprezentánsai...) A szlovákok, a románok népi tájházai, a múzeumok gazdag nemzetiségi gyűjteményei az intézményszerű hagyományőrzés fontos bázisai.”²⁴ Ám a fontos bázisokon virágzó látványosan muzealizált nemzetiségi kultúra még a korlátozott nemzetiségi nyilvánosság szerint is komoly gondokkal küzdött. Az anyanyelvi (valójában kétnyelvű) oktatás mellett a nemzetiségi könyvkiadás is a rezervátumlét egyértelmű jegyeit mutatta. Néprajzi kiadványok mellett népmesék, népdalok tették ki a vékony hazai nemzetiségi könyvkiadás gerincét.²⁵ A nemzetiségi lét, a nemzetiségi kultúra egyre inkább a múzeumokba szorult.²⁶

Azt azért a Művelődési Minisztérium illetékes nemzetiségi szakembere, Kővágó László is látta, és óvatosan láttatta, hogy a látványos sikerek mögött leggyakrabban szomorú valóság állt. Igaz, mindezt óvatosan jelezte mindig Kővágó, mint például: „nemzetiségi oktatásügyünk ... jól, de még mindig nem kielégítően szolgálja a Magyar Népköztársaság nemzetiségi politikájának megvalósítását. [...] Az eredményeket ennek ellenére sem lehet kielégítőnek tartani. Nem lehet, mert nemzetiségi oktatásügyünk nagyon mélyről indult ..., s ... az értelmiségi réteget nagyon kedvezőtlen körülmények

között kellett kiképezni. [...] Magyarország folklórkincsét nagymértékben gazdagítja, tarkítja a nemzetiségek népi kultúrája, művészete. A nemzetiségi hagyományok, népszokások ápolásán alapuló nemzetiségi kulturális élet a délszlávoknál, a szlovákoknál és a románoknál a felszabadulástól kezdve, a németeknél pedig az 1950-es évek első felétől kezdve erőteljes kibontakozásnak indult, és szép kezdeti eredményeket ért el. Ez a kulturális tevékenység azonban hosszú ideig egyoldalú volt, mivel szinte kizárólag a folklór területére szűkölt le. [...] Nem kis szerepet játszott ... ebben a leszűkülésben az egyfajta igénytelenség is. Nemzetiségi lakosaink nagy része nem tanulta iskolában anyanyelvét, vagy ha tanulta is 1945 előtt, annak leggyakrabban tájnyelvi változatát. [...] Az elmondottak miatt nemzetiségeink viszonylag gazdag, felszabadulás utáni kulturális története a közelmúltig meglehetősen egysíkú volt. Így főleg a néptáncban, a népszokások színpadra vitelében és a népdalok karéneklésében sikerült eredményeket elérni.”²⁸ A dialektikusan felfogott nemzetiségi politika leglátványosabb sikerei a *Pávakörhöz* kötődtek, azaz az élő nemzetiségi kultúrát egyszerre helyettesítő és szimuláló kvázi-mozgalomhoz, illetve a nemzetiségi, hagyományos néprajzi múzeumokhoz köttettek a nyolcvanas évek legelején is. „A nemzetiségi énekkarok és a többnyire »Pávakör« néven működő egynemű kórusok az 1970-es években mind mennyiségben, mind színvonalban szép fejlődést értek el. [...] Az 1970-es években jelentős előrelépés történt azon a téren, hogy a magyarországi nemzetiségek sajátos *néprajzi hagyományait*, annak tárgyi és szellemi értékeit tudományos eszközökkel is gyűjtsék, értékeljék és a közművelődés szolgálatába állítsák. Ennek keretében négy nemzetiségi bázismúzeum létesült...”²⁹

Még a legszárazabb, legóvatosabb módon pártos, az MSZMP alapvetően helyes nemzetiségi politikáját üdvözítő háttérszövegben is fel-felbukkantak részint drámai elemek, mint például a német nemzetiségi kulturális háborút követő megkésett megindulására vonatkozó kitétel, részint a nemzetiségi kultúra *lehetséges* valóságára vonatkozó önkritikus gondolatok. Az önkritika- amit persze óvatosan adagoltak a direktívaszövegek, illetve az azokat valójában elkészítő szakemberek szakmai tanulmányaikban – arra a valóságra igyekeztek reflektálni, hogy a Kádár-korszakban előbb a nemzetiségi kultúra alapintézményeit, a nemzetiségi iskolákat megszüntették vagy elsorvasztották (körzetesítették stb.), majd tényleg röviddel rá látványos, központi politikai üggyé lett a folklorizált és muzealizálás alatt lévő nemzetiségügy látványos felmutatása politikai célból, és nem ritkán efemer politikai eseményeken.³⁰

A hazai nemzetiségekkel foglalkozó társadalomtudósok is a fenti dialektikus képet adatolták. Egyfelől az anyanyelvi kultúra, az oktatási intézmények elsovadásáról, másfelől pedig az úgy nevezett népi kultúra – ami a gyakorlatban a folklorizmussal volt azonos – reneszánszáról számoltak be.³¹

Az érett Kádár-korszak „hazafias néprontpolitikája” homlokterében az újból felfedezett nemzetiségek, pontosabban a látványossággá váló nemzetiségi politika eszközei, a nemzetiségi táncosok, énekesek kerültek. Egy látványos, színes, élő néprajzi-nemzetiségi múzeum látványelemeiként. „Több nyelven, egy akarattal.” A debordi fordulattal élve, ami látványos volt, az lett a népi-nemzetiségi kultúra. Ami múzeumi-, rezervátumi-,³² vagy épp fesztivállátványosság volt, az lett a népi kultúra, az lett a nemzetiségek nemzetiségi mivoltának megélésének kerete.

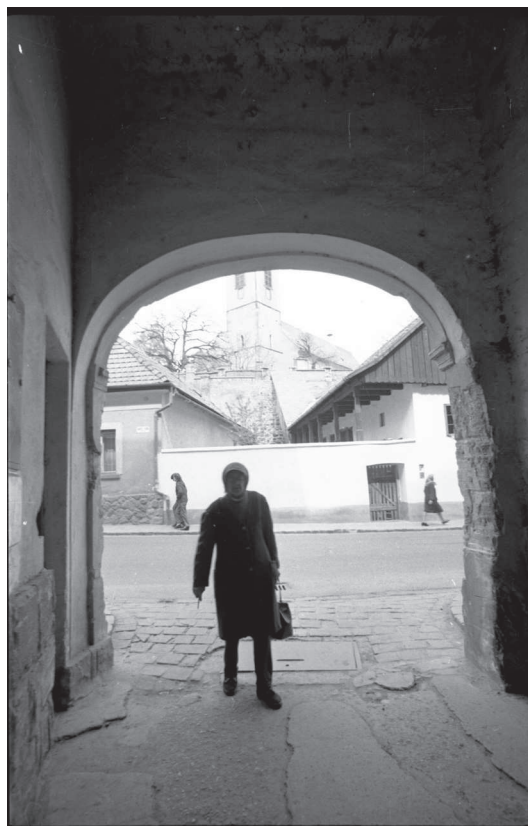
A megyei pártbizottságon tartott üléseken időnként a valódi népi kulturális fogyaszt-

A Szentendrén 1976-ban átadott,
a Ferenczy Múzeumhoz tartozó Népművészetek
Háza képe egy szemközti kapualjból.
A Ferenczy Múzeum Fotótárából

tásra vonatkozó adatok is elhangzottak. 1958. december 19-én az MSZMP művelődési politikájának Pest megyei érvényesüléséről tárgyaltak a jelenlevők. A napirendi pont kijelölt előadója, Turgonyi Júlia a kulturális forradalom céljáról és értelméről szóló általánosságokat követően jelezte, hogy az 1956-hoz köthető nacionalista fellángolás a megyei kulturális vezetésben is megjelent. Büszkén jelentette be az előadó, hogy ennek képviselőit eltávolították posztjaikról. Különösen érdekes Turgonyiné előadói beszédéből az az adat, mely szerint a *Csepel Autónál* operára, hangversenyre, színházra 37 ezer forintért adtak el jegyet a kultúrosok, míg operettre, cirkuszra 81 ezer forintért. Hangsúlyozni kell, hogy ez az adat a „kulturális forradalom” második szakaszának kezdetére vonatkozott. Más hozzászóló (Szántó Miklós) is tényként említette, hogy az operett és a cirkusz sokkal népszerűbb volt a kulturális forradalom idején az operánál. A megyei pártbizottság munkatársa, Kovács Béla új munkastílust javasolt a párt kultúrpolitikájának megyei implementálásában: segíteni a kezdeményezéseket.

A helyi kezdeményezések politikai felkarolásának előtérbe helyezésével egy időben a „nemzeti kommunizmus” veszélyére is figyelmeztetett, mondván ezeknél a kezdeményezéseknél a nemzeti forma gyakran megelőzi a szocialista tartalmat. Kulturális téren is a fő veszélynek a jobboldali revizionizmust nevezte meg Kovács Béla. A rituális és „korszerű” jobboldali revizionizmus-, illetve nemzeti kommunizmus-kritikát követően a hozzászóló konkrétan kiemelte az új munkastílus mint forma egyik lehetséges és politikailag támogató tartalmát: a népművészetet és néprajzot. A Galgamente és Tura voltak a legfőbb pozitív, felkarolandó és népszerűsítendő példái. Mind mondta: „Perspektívában fontos helyük és szerepük van a megye kulturális, művészeti fejlődésében. Foglalkozni kell ezekkel a kérdésekkel, látni kell például a Galgamenti népi hagyományok szépségét és hatását az ifjúságra és (a) ragaszkodást az ott kialakult hagyományokhoz.”.

A megyei kultúrpolitikáról szóló pártbizottsági vita 1958 decemberében már nem Rákosi Mátyás országában zajlott, aminek következtében olyan akaratlanul is fontos és pontos megállapítások is elhangozhattak, miszerint a kultúrpolitika alapkérdése a hétköznapi anyagi kultúra, az ellátás alacsony színvonala.³³ A kulturális forradalom, az opera és a színház *versus* operett és cirkusz kérdésénél fontosabb kultúrpolitikai tétellel bírt már a Kádár-korszak elején a hétköznapi anyagi kultúra, az ellátás kérdése.



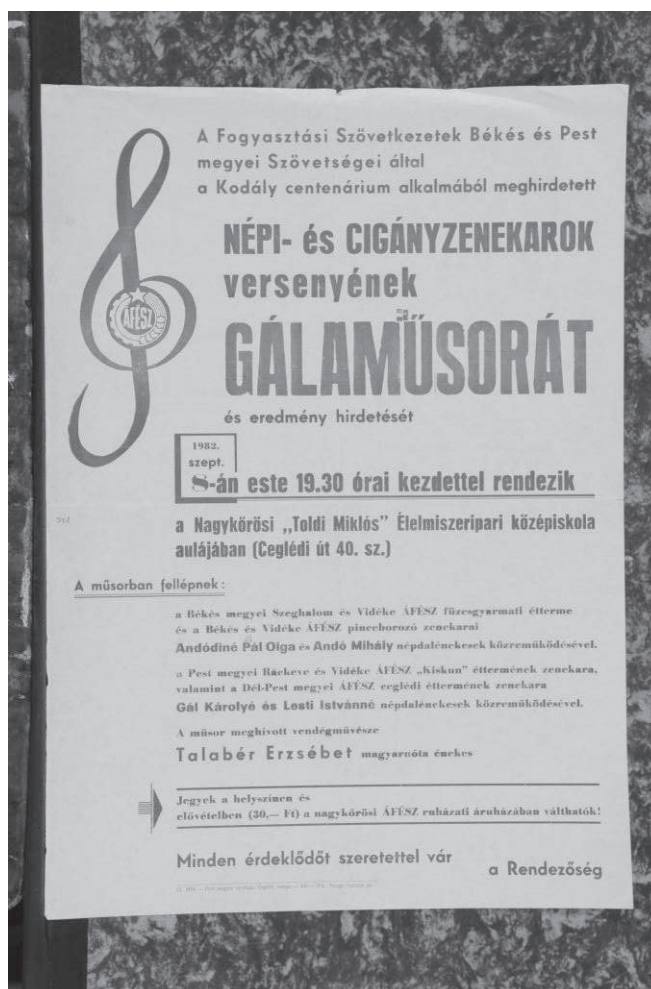
Alig egy évvel később, az MSZMP Pestmegyei Bizottságának hároméves programjának vitáján, 1959. június 2-án már elemeiben megjelent a Kádár-rendszerre jellemző kultúrpolitika, és azon belül a folklorizmus lehetséges politikai használatának, szerepének majd minden döntő eleme. A benyújtott anyag az „ellenforradalom” káros hatásairól szólva veszélyes politikai kisiklásokról szólt. A kultúra pártatlanságának, függetlenségének veszélyes jelszava hamar népszerűsége tette a megyei kulturális életben. További káros jelenségként említették, hogy minden jel szerint megélné a hitélet. A korszak döntő politikai kérdésében, a falu szocialista átalakulásában fontos csapásnak tartották a kistulajdonosi szemlélet leküzdését a művelődéspolitikai eszközeivel. Az egy évvel korábbi kultúrforradalom ekkorra már a szórakozva nevelés vágyává szelődött.

Ami a konkrét közművelődési feladatok illeti, a nagy átalakítás keretében az alábbiakra kívánták a párt megyei vezetői a hangsúlyt helyezni: 1. Öntevékeny művészeti munka: népi tánctanárok, zene- és énekkarok felkarolása, szponzorálása; 2. A népművészet mint központi kultúrpolitikai kérdésen belül a „népművészeti hagyományaink ápolása, értékeink megbecsülése fontos művelődéspolitikai feladat.” Ezért, mint fogalmaztak, „elő kell segíteni népművészeti kincseink gyűjtését.” A népművészeti kincsek mint kultúrpolitikailag használható látványosságok gyűjtésében a néprajzkutatók, pedagógusok, táncsoportok tagjai, a diákok jelentették a politikai és szakmai bázist az anyag szerint. Az MSZMP új megyei politikai kurzusáról szóló anyag egyértelműen fogalmazott a politikailag látványosan hasznosíthatónak tartott népi kultúra konkrét alkalmazásának lehetőségeiről: „A meglevő új gyűjtések eredményéből rendszeresen meg kell tartani a megye népművészeti kiállítását, népi zene- és táncbemutatót. [...] Gondoskodni kell kiváló tehetségű népművészeink megfelelő politikai-erkölcsi támogatásáról.”³⁴ Egyértelműen fogalmazott az 1959-es (kultúr-) politikai dokumentum: a látványos, múzeumi kiállításként és/vagy látványos műsorként felhasználható népművészet politikailag, erkölcsileg (anyagilag) támogatandó.

Az 1961. október 30-i pártbizottsági ülés az MSZMP 3-éves megyei programjára rimelve fogadta el az MSZMP Pest Megyei Bizottsága ötéves művelődéspolitikai irányelveit. A népművészet (öntevékeny művészeti csoportok működése) a dokumentum szerint példamutatóan fontos volt Pest megyében a Galga-mentén, a Tápó völgyében és a Pilisi falvakban. A dokumentum a népi kultúra, a nép és a nemzetiségek látványos politikai muzealizálása jegyében hangsúlyozta a helyi múzeumok fontos szerepét (Aszódot, Pencet említve). A közművelődési feladatok felsorolása között fogalmazódott meg leginkább a kulturális látványpolitika fűzőcsapása: „A tudományos gyűjtő munka irányításával, segítségével, pályázatok kiírásával, kiállítások rendezésével, a néphagyomány mai életünkben való korszerű alkalmazásával segítsük a népművészet fejlődését. Népszerűsítsük legjobb termékeit népművészeti táj- és idegenforgalmi területeinken, kulturális intézményeinken keresztül.”³⁵ A látványpolitikába már ekkor bekerült az idegenforgalom, ami valódi fontosságát majd egy évtizeddel később nyerte el.

A vonatkozó megyei pártiratok alapján úgy tűnhet, hogy a Kádár-korszak elején lefektetett látványos politikai irányelvek alapján folyó Pest megyei művelődéspolitikai ügymenet a folklorizmusban is zavartalan és töretlen módon nyújtott megnyugtató látványt a politikai megrendelők számára. A közművelődés fejlődése Pest megyében témában tartott megyei pártbizottsági ülés 1974. szeptember 27-én hosszan sorolta a

Nagykőrösi plakát 1982-ből.
A Ferenczy Múzeum Történeti
Dokumentációs Gyűjteményéből



látványos sikereket: „A népi kultúra ápolása tükröződik 19 néprajzi emlékeket gyűjtő múzeumi intézményünk munkájában, a Tápiómenti Együttes sikeres szerepléseiben, a Galga-menti népi fesztiválban, az évente meghirdetésre kerülő néprajzi és honismereti pályázatokon, a 12 »Népművészet mestere«, a néprajzi és díszítőművészeti szakkörök, a néptánc csoportok, és a népdal körök tevékenységében. Megyénk rendezte meg első ízben a »Röpülj páva« körök Országos Találkozóját. [...] Közművelődési munkánk szerves része a nemzetiségi kultúrájának ápolása. Tovább javultak a nemzetiségi lakosság anyanyelvi művelődési feltételei, fejlődtek a nemzetiségi klubok, bővültek a nemzetiségi művészeti együttesek hazai és külföldi szereplési lehetőségei.” 1970–1974 között 200-an részesültek a Népművészet Mestere, a Kiváló Népművelő, a Szocialista Kultúráért s a Miniszteri Dicséret kitüntetésekben.³⁶ A művelődéspolitikai homlokterében már leplezetlenül állt az érett Kádár-korszak vonatkozó pártdokumentuma szerint is a fesztivál mint műfaj, a látványos műsorokban megjelenő meg-

rendezett folklóresemény, s a látvány mögötti jelenségek muzealizálása. Büszkeségre adott okot a *Röpülj páva* kampányban betöltött Pest megyei úttörő szerep is.

1979. szeptember 21-én feladattervet fogadtak el a Pest megyei pártbizottságon az MSZMP nemzetiségi politikájának továbbfejlesztésére. Az üres szöveg hangsúlyt helyezett annak kijelentésére, hogy „a nemzetiségi politika pártunk politikájának szerves része.” Ekkorra a magyarországi nemzetiségi (látvány-) politika egyre nyilvánvalóbb módon a környező „szocialista” országoknak – és csak rajtuk keresztül a belföldi felhasználóknak – szólt. Alkotmányban biztosított jogok, látványos fejlődés és hasonlóként íródott le ez az üzenet az MSZMP aktuális szövegében. Abban, amely konkrét eredményként azt tudta csak megemlíteni, hogy az amatőr nemzetiségi művészeti csoportok száma emelkedett.³⁷

Hogy a kádári szövetségi politika az adott területen kizárólag látványról, annak fel-



Szentendrei plakát
1989-ből. A Ferenczy
Múzeum Történeti
Dokumentációs
Gyűjteményéből

mutatásáról szövegezt, hogy a kádári szövetségben valódi tömegek helyett látványos fantomtömegek³⁸ és rituális, ám látványosan *közvetíthető* politikai kultuszestemények játszották a főszerepet – mintegy akaratlanul is jelezve: az adott *látványos* politikai ügyben a *látványos* forma volt maga a kicsinyesen prózai tartalom –, mi sem bizonyítja jobban, mint a magyarországi cigányság következetes ignorálása a szóban forgó kultuszesteményeken. Nem lehet a Kádár-kor egykori közjogi nemzetiség-felfogására szűkíteni a cigányság ilyen hiányát a szövetségi politikát szimuláló kultuszesteményekről. Hisz a kádári politikával való szövetséget szimuláló kisebbségi-nemzetiségi fantomtömegek mellett a hazai cigányság valódi tömegei csakis mint szociális, rendszeti és közegészségügyi problémaforrásként jelenhettek meg. A korszak tömegkommunikációjában is így szerepelt a hazai cigányság. A magyarországi nemzetiségi kisebbségek fantomizálódó (asszimilálódó) tömegeivel szemben a honi cigányság nem annyira a *Röpülj páva*, mint inkább a *Kék fény* című televíziós műsor szerkesztői látványeleme lehetett csak. A fentiek alól szabályerősítő kivételt képezett a nótazenekarok, cigányzenekarok muzsikus cigánya. A cigányság folklórja imígyen nem lehetett a „szövetségi politika” szerves látványeleme, miközben a cigányság hagyományos sztereotípiákból építkező negatív képe, a politikának – és például a *Kék fény*nek hála – sajnálatos módon folklorizálódott, lett része a kádári időszak népi kultúrájának. Ki lehet jelteni, hogy a Kádár-rendszer szövetségi politikájában a hazai cigányságnak nem lehetett helye. Mivel ez a szövetségi politika a kisebbségek esetében is kizárólag látványpolitika volt. És a cigányság mint olyan látványelemként nem volt – a dolog kicsinyes látványtermészeténél fogva – politikailag felhasználható, bemutatható. Sem a korszak elején, amikor a szóban forgó szövetségi látványpolitikának – azaz a társadalmi-politikai szövetség látványos szimulálásának – kizárólag belpolitikai, konszolidációs célja volt, sem pedig a Kádár-korszak második felében, amikor a magyarországi kisebbségi látványpolitikának immár – igaz, elsősorban belföldi, belpolitikai használatra – külpolitikai szerepe is lett.³⁹

1985. február 1-én kibővített megyei pártbizottsági ülésen vitatták meg a megye politikai vezetői a megyei pártbizottság beszámolóját a XII. kongresszus óta végzett munkáról. 1985 elején a szokásos rituális sikerjelentésekbe már helyenként őszinte tényfeltárásnak ható hangok is elhangzottak. Az MSZMP XIII. kongresszusára ezek a tényfeltárási hangok már nem jutottak el. Herczenik Gyula a „kulturális rész kiegészítését” javasolta a népművészetek részletesebb elemzésével. Pest megyében igen élénk a népművészet, szórakozást nyújt a lakosság számára és nem utolsósorban jelentős nemzetközi sikerek is felmutathatók.” Krasznai Lajos (előadó) válaszában elismerte, hogy valóban foglalkozni kell a népművészet kérdésével...⁴⁰ Minderre már sem idő, sem politikai akarat sem maradt. Az úgy nevezett szövetségi politika, aminek legfőbb intézménye a Hazafias Népfront volt, és amelyiknek egyik leglátványosabb eszköze épp a folklorizmus volt, a társadalom csendjét garantáló életszínvonal-politika forrásainak kiapadásával fokozatosan veszített népszerűségéből. Ha magát az úgy nevezett szövetségi politikát, vagy épp a Hazafias Népfrontot nem is lehetett az első nyilvánosságban kritizálni, de a látványos folklorizmus az 1980-as évek elejétől egyre élesebb kritikák, sajtópolémia tárgya lett.⁴¹ A magyarországi államszocialista rendszer legutolsó éveiben maga a Hazafias Népfront, pontosabban annak nómenklatúrája elfordult a látványos szövetségi politika-imitálástól. Akkoriban már e nómenklatúra jobban tá-

jékozott tagjai is egyfajta – rendszerkritika nélküli – modellváltásban voltak érdekeltek, amely végső soron a nómenklatúra átmentését célozta meg. Ebben a nagy vállalkozásban pedig már nem volt szüksége e nómenklatúrának a látványos fantomtömegekre mint hivatkozási alapra. A különböző kulturális, öntevékeny vagy épp felülről szervezett közösségeket magukra hagyta az őket sokáig használó nómenklatúra, hogy a rendszerváltást követően a fizikai infrastruktúrájukat is sorsára hagyják. Diszfunkcionálissá vált a *Több nyelven – egy akarattal* jelszó jegyében felfuttatott „mozgalom”. Az abban leggyakrabban őszinte lelkesedéssel résztvevők magányos tömegként magukra maradtak. A tömegkommunikáció és a változó politika már egy új népet, népképet konstruált ekkoriban. De ez már egy másik történet. Ami a *Több nyelven, egy akarattal* vagy épp a *Röpülj páva* konkrét hozadékaként megemlíthető, hogy a tömegkommunikációs figyelem és kampánynak hála sajátos homogenizáció ment végbe a népi „hagyományok” területén is. A *Röpülj páva* televíziós vetélkedő egyik korabeli kritikusa így fogalmazott erről: „Az új identitás eredménye egy újhagyományokat ápoló közönség és előadók, akik olyan dalokat énekelnek, amelyek nem jellemzik saját településük zenei ízlését, olyan ruhákban járnak, »amiket alig viselnek szülőföldjén, csak az IBUSZ-plakátokon.«”⁴² Ez a folyamat időállóan bizonyult a rendszerváltást követően is. Pest megye településein, és legfőképp a budapesti agglomerációban a hagyományörzők manapság mezősegi viseletben mezősegi táncokat járnak, és nem ritkán székely kapuk mögé térnek haza.

JEGYZETEK

1. A tanulmány egy kiállítási katalógus szövegének kibővített változata. A kiállítás címe *„Több nyelven egy akarattal...” Népi és nemzetiségi kultúra a Kádár-korszakban*. E sorok írója a kiállítás ötletének kitalálásától a szentendrei fotó- és plakátanyag válogatásán át a katalógus megírásáig vett részt a Vácra és Aszódra tervezett kiállítás munkálataiban. A katalógus könyvészeti adatait egy hónappal a váci kiállítás megnyitása után sem tudom – tiszteletpéldány hiányában – megadni. Barátságom és szolidaritásom jegyében dedikálom Klamár Zoltánnak e tanulmányt, megköszönve a munkámat folyamatosan kísérő figyelmét és szakmai segítségét.
2. *Több nyelven, egy akarattal*. Pest megyei Hírlap, 1972. június 20.
3. Kende Tamás: *A Dunakanyar kapuja – Egy idegenforgalmi központ konstrukciója a Kádár-korban*. Acta Museologica Hungarica III. SZNM, h.n. (Pozsony), 2010. 61–96.
4. Zelnik József: *Az ünnep megszállása*. Magvető, Budapest, 1989. 29–43.
5. Ezt elemzi és idézi fel szellemesen Zelnik József idézett művének *A mesterségesen létrehozott patina – A televíziós ünnep* című fejezete. i.m. 67–90.
6. Debord, Guy: *A spektakulum társadalma*. (Ford: Erhardt Miklós) Balassi, Budapest, 2006.
7. *Több nyelven, egy akarattal*. Pest megyei Hírlap, 1972. június 20.
8. Prukner Pál: *A kultúra – közös kincs*. PMH, 1977. június 7.
9. Seton-Watson, Hugh: *Eastern Europe Between the Wars, 1918–1941*. Cambridge, 1945.
10. *A Magyar Dolgozók Pártja határozatai. 1948–1956*. Napvilág, 1998. 285–294.
11. I.m. 288. kiemelés tőlem.
12. *A Magyar Szocialista Munkáspárt X. kongresszusának jegyzőkönyve*. 1970. november 23–28. Kossuth, Budapest, 1971. 35.
13. I.m. 287–288.

14. A Magyar Szocialista Munkáspárt XI. kongresszusának jegyzőkönyve. 1975. március 17–22. Kossuth, Budapest, 1975. 116.
15. I.m. 370.
16. A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1956–1962. Második, bővített kiadás. Kossuth, Budapest, 1973. 154–160.; A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1967–1970. Kossuth, Budapest, 1974. 90–99.
17. I.m. 91.
18. A Magyar Szocialista Munkáspárt néhány időszériú ideológiai feladata. A Központi Bizottság irányelvei. 1965. március 11–13. A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai. 1963–1966. Kossuth, Budapest, 1968. 145–147.
19. Király István: Hazafiság és forradalmiság. Kossuth, Budapest, 1974. 179–180. illetve 215–216. vö. Kende Tamás – Mink András: Proletár – nemzet – köziség. Beszélő, 2006. 2.
20. Nonn György: A nemzetiségek egyenjogúsága – követelmény és mérce. (Eredetileg Nonn György: Hazafiság, nemzetköziség. Kossuth, Budapest, 1981.) Együtt a nemzetiségekkel. Nemzetiségi politika a mai Magyarországon. Kossuth, Budapest, 1984. 152–153.
21. Kóvágó László: A nemzetiségi kérdés Magyarországon. (Eredetileg: Társadalmi Szemle, 1982. 5.) Együtt a nemzetiségekkel. Nemzetiségi politika a mai Magyarországon. Kossuth, Budapest, 1984. 174–179.
22. Fodor Péter: Nemzetiségi politikánk elvei és gyakorlata. Pártélet, 1983. 6. Együtt a nemzetiségekkel. Nemzetiségi politika a mai Magyarországon. Kossuth, Budapest, 1984. 199–209.
23. i.m. 205.
24. Krupa András: A nemzetiségi lét Békésben. (Kritika, 1983. 9.) Együtt a nemzetiségekkel. Nemzetiségi politika a mai Magyarországon. Kossuth, Budapest, 1984. 223.
25. Mészáros György: Nemzetiségi könyvkiadásunk tíz éve. (Könyvvilág, 1983. 9.) Együtt a nemzetiségekkel. Nemzetiségi politika a mai Magyarországon. Kossuth, Budapest, 1984. 252–256.
26. Grin Igor: A szlovák-román bázismúzeum tevékenysége és szerepe a nemzetiségi kultúrában. (A II. Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia Előadásai. II. Budapest, 1983.) Együtt a nemzetiségekkel. Nemzetiségi politika a mai Magyarországon. Kossuth, Budapest, 1984. 266–271.
27. Maga a Kovács Margit Múzeum alapítása, léte és ma már elképzelhetetlen sikere a hetvenes-nyolcvanas években sem értelmezhető a Kádár-kor és a folklorizmus sajátos kapcsolata nélkül. A téma külön tanulmányt érdemelne. Annyi jelzendő, hogy a különösebb szentendrei kötődésekkel, és semmilyen néven nevezhető szentendrei gyökerekkel sem rendelkező Kovács Margit 1972-ben kapott önálló gyűjteményt Szentendrén, amikor a városka már a rendszer kirakatvárosává, illetve belföldi turisztikai Mediterrán-pótlékká nőtte ki magát. Kovács Margit életművének kvalitásait nem érintve annyi megjegyezhető, hogy az önmagában megtestesítette a két világháború közti korszak népies és népszerű műfajai és a Kádár-korszak kultúrpolitikája közti kontinuitást. A Kovács Margit Gyűjtemény, majd Múzeum hamar az ország leglátogatottabb kiállítóhelyévé vált, ahova rendre elvitte a külügyminisztérium protokoll-osztály a neves (főként nyugati) hivatalos vendégeket. Kende Tamás: A Dunakanyar kapuja – Egy idegenforgalmi központ konstrukciója a Kádár-korban. Acta Museologica Hungarica III. SZNM, h.n. (Pozsony), 2010. 61–96.
28. Kóvágó László: Nemzetiségek a mai Magyarországon. Kossuth, Budapest, 1981. 147–148.
29. Kóvágó László: Nemzetiségek a mai Magyarországon. Kossuth, Budapest, 1981. 153–158.
30. Tilkovszky Loránt: Nemzetiségi politika Magyarországon a 20. században. Csokonai, Debrecen, 1998. 151–162.
31. Lásd például Gyivicsán Anna: Az anyanyelv és kultúra értékrendjének változása a kiskőrösi szlovákoknál. In. Uő. – Kozma Mihály – Győri-Nagy Sándor – Szász János András: A magyarországi nemzetiségek kulturális, tudati jellemzői. Budapest, 1985. 9–57. különösen 44–50.; Kozma Mihály: Román nemzetiség magyar környezetben. I.m. 59–112.; Győri-Nagy Sándor: Nyelvállá-

- pot és nemzetiség tudat Brennbergbánya (Brennberg) németajkú lakossága körében. I.m. 113–205. vö. Homišinová, Mária: Identitás, nyelvhasználat, asszimiláció. Etnikai folyamatok magyarországi kisebbségi családokban. MTA Kisebbségkutató Intézet – Gondolat, Budapest, 2008. A szociológiai kutatás a folyamat végét mutatja be.
32. A „rezervátum” fordulat ebben az esetben saját szerzemény. Eredetileg a Szentendre történetét feldolgozó monográfia előtanulmányainál bukkantam rá egy 1997-ben megjelent szerb tanulmányban arra a kitéételre, amivel a szerző az 1976-ban meghalt Huzsvik Györgyöt a szentendrei szerbek utolsó mohikánjaként említette a helyi szerbek arcképcsarnokában (”osztao je u Szentandreji kao poszedni Mohikanac”). Bikar, Fedora: Szrbi u Szentandreji. Rad Muzeja Vojvodine. 39. Novi Szad, 1997. 304.
33. Pest Megyei Levéltár (a továbbiakban PML.) XXXV. k 51. 2/9. ő.e
34. PML. XXXV. k 51. 2/12. ő.e.
35. PML. XXXV. k 51. 2/32. ő.e.
36. PML. XXXV. k 51. 2/127. ő.e.
37. PML. XXXV. k 51. 2/165. ő.e.
38. A fantomtömegeket mint a konszolidált Kádár-korszak redisztribúciós „játékainak” fontos rituális hivatkozási elemét, ezek szerepét a nagyszerű szociológus, Szalai Erzsébet írta le szellemsen. Szalai Erzsébet: A hatalom metamorfózisa? In Miszlivetz Ferenc, szerk.: Kultúra és társadalom egy új korszakban. Pesti Szalon – Savaria University Press, Budapest – Szombathely, 1993. 17–30.; vö. uő: Gazdasági mechanizmus, reformtörekvések és nagyvállalati érdekek. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1989.; uő.: Az első válaszkísérlet. A létezett szocializmus – és ami utána jön... Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2004.
39. Dupcsik Csaba: „Cigánykép(telenség)ek” Beszélő, 2004. 2–3. sz. 74–86.; Dupcsik Csaba: A magyarországi cigányvizsgálatok cigányképe. In Neményi Mária - Szalai Júlia (szerk.): Kisebbségek kisebbsége: a magyarországi cigányok emberi és politikai jogai. Budapest, Új Mandátum 2005. 255–277.; Sággy Erna: Cigánypolitika Magyarországon az 1950–1960-as években. Múltunk, 2008. 1. sz. 273–308.; Sággy Erna: Cigánypolitika Magyarországon 1945–1961. Regio, 1999. 1. sz. 16–35.; Majtényi György: Állami segítség vagy erőszakos asszimiláció? Az 1945 utáni roma történelem forrásairól és értelmezéséről. In Márfi Attila (szerk.): Cigánysors. A cigánység történeti múltja és jelene. I. Pécs, 2005. 121–132.;
40. PML. XXXV. k 51. 2/203. ő.e.
41. Zelnik: i.m. 67–90.
42. Zelnik: i.m. 82.

Családi képek közgyűjteményekben

A családi képek minden fotógyűjtemény meghatározó darabjai.¹ A pénz- és raktárhiánnyal, valamint a múzeumi gyűjtőkörbe kerülő privát fényképek nagy mennyiségével küzdő fotómuzeológiai gyakorlat azonban azt mutatja, hogy a családi képek gyűjtése és feldolgozása elsősorban a tartalmilag gazdag, informatív, a már meglévő ismereteket vizuális adatokkal is igazoló, sűrű képekre koncentrál. A 2007-ben indult *FotoMemoria* projekt célja egy, a múzeumi gyűjteményekkel párhuzamosan és együtt is működő virtuális és nyilvános családi és kisközösségi fotó- és emlékezetgyűjtemény létrehozása, amely egyéni tudásokat közvetítve nyújthat új lehetőségeket a családi fényképek értelmezéséhez.

A családi fényképek gyűjtőnéven ismert, családot vagy valamilyen módon összetartozó embereket életük jelentősebb eseményein, fordulópontjain vagy éppen hétköznapjaikon megörökítő, privát használatra és egyúttal reprezentációs célokra is szánt képek csoportjának a felsorolt ellentétpárokból álló definíciója ebben a leegyszerűsített megfogalmazásban sem tekinthető egyértelműnek. Gyűjteményi vagy akár hétköznapi képhasználói tapasztalataink azt mutatják, hogy általában a fotográfia műfaji meghatározása csak nagyon ritka esetekben egyértelmű, és ez a megállapítás fokozottan érvényes a családi fényképekre.

Egy rövid, korántsem teljességre törekvő, inkább szűrőpróba-szerűen végzett, a családi képeknek nevezett felvételek gyűjteményi szerepét kutató vizsgálatnak a legszembetűnőbb eredménye a családi képek meghatározásakor jelentkező egyértelműségnek és bizonytalanságnak e kettőssége.

A vizsgálat három közgyűjtemény: a Magyar Nemzeti Múzeum történeti fényképtára, a Magyar Fotográfiai Múzeum és a Petőfi Irodalmi Múzeum gyakorlatát² figyelhette meg, és bár fontos lenne más, különböző profilú közgyűjtemények – a Néprajzi Múzeum, a Pedagógiai Múzeum, de akár a Mezőgazdasági vagy a Bányászati Múzeum – családi képekkel kapcsolatos irányelveinek megismerése is, mégis kirajzolódnak az egyes fotógyűjtemények elképzeléseiből, koncepcióiból és napi rutinjaiból érzékelhető közgyűjteményi tendenciák a családi fényképekre vonatkozóan.

Családi képeket minden fotógyűjtemény gyűjt: befogad vagy vásárol – a kettő közötti különbség nem elhanyagolható: inkább befogad, mint célzottan vásárol –, azaz egyértelműen fontosnak és megkerülhetetlennek tartják ezek jelenlétét a gyűjteményekben.

Értelemszerűen minden gyűjtemény a saját gyűjtőkörének szempontjai szerint ítéli meg a családi fényképek értékét. A Petőfi Irodalmi Múzeum írók, költők családi képeit gyűjti, azzal a céllal, hogy a családi háttér, az életút, a környezet bemutatásával igazolja, kiegészítse az írott forrásokat, és elsősorban kiállításokon, katalógusokban, illetve egyéb kiadványokban illusztrációként használja őket.

A Magyar Nemzeti Múzeum történeti fényképtára elsősorban olyan családi fotókat gyűjt, amelyek társadalom- vagy mentalitástörténeti szempontból értékesek, amelyek



Elemi iskolai osztálykép, 1901,
Schmidt Ágoston felvétele, 19×17 cm



Rendőrök gyülekeznek III. Viktor Emmanuel
olasz király budapesti látogatásakor,
1937. május, 6×8,7 cm



Budaörsi repülőtér, 1938. július,
Sattler Tamás felvétele, 8×5,5 cm



Pokolfürdő, 1939. június 14.,
Sattler Tamás felvétele, 11×8 cm

Rutén asszonyok Kereckénél,
1939. július 11., Sattler Tamás
felvétele, 11×7,8 cm





IX. Budapesti Nemzetközi Vásár,
1948, 16,2×11,8 cm



Sztálinvárosi iskolai kirándulás, 1954. május,
Sattler Tamás felvétele, 9×5,9 cm



Sztálinváros, 1953. június 16.,
Sattler Tamás felvétele, 14×9 cm



A Népstadion megnyitása, 1953. augusztus
20., Sattler Tamás felvétele, 8,5×6,5 cm



Hajdúszoboszló,
1955. augusztus, Sattler
Tamás felvétele, 9×6 cm



Bimbó út, 1955. április 24.,
Sattler Tamás felvétele, 12×8 cm

a már meglévő ismereteinket igazolják, erősítik, és kiegészítik a látvány erejével. A privát fényképeken megörökített hétköznapi élet az esemény-, illetve a politikatörténettel párhuzamos, a hivatásos fotósok propagandacélokra is használt képeit kiegészítve a mindennapi történelem feltérképezését segíti. Meghatározó gyűjtési szempont a különlegesség: az adott képeknek a – még nem vagy kevésbé ismert látványok közvetítésére vonatkozó – tartalmi egyedisége. A gyűjtemény számára fontos a teljes családi fotóanyagok begyűjtése, de a felhasználás kutatói és publikációs igényekre alapozott gyakorlata azt mutatja, hogy a vizuálisan nem túl izgalmas vagy közhelyesnek tekinthető képeknek nincs igazán muzeológiai értékük. A történeti fényképtárba kerülő családi képek a már meglévő tematikus rendbe sorolódnak, így különböző korszakos bontásban a vegyes viseletnek nevezett egész alakos férfi-, női és gyermekportrék (például műtermi felvételek), az életmód- vagy az utcaképek csoportjába. A szétbontott családi fényképgyűjtemények azonban minden esetben rekonstruálhatók az adattári gyűjtőlapok segítségével. A családcent-

rikus feldolgozás a neves emberek hagyatékainál jellemző, ezek a fényképek olyan történeti értékkel bírnak, amely elég erősnek bizonyul az anyag egyben tartásához.

A Magyar Fotográfiai Múzeum, melynek gyűjtőterülete általában a fotográfia, sajátos helyzetéből adódóan szintén egyértelműen fontosnak tartja a családi fényképek megőrzését. A családi képek ebben a gyűjteményben is az adott tematikus rendbe tagozódnak: a fényképészekhez, illetve nagyrészt a csoportképekhez. Önmagában az, hogy egy fénykép családi kép, a kutatási, felhasználói gyakorlatra hivatkozva nem jelent különösebb értéket. A gyűjteménybe kerülő családi képek szűrője az ismertségből adódó történeti érték, illetve a sokféleség és a fényképhez kapcsolódó történetek megléte. A családi fényképek szisztematikus gyűjtésének fotótörténeti vonatkozása a múzeum számára elhanyagolhatónak tűnik, hiszen a technikai változások, a társadalmi csoportok szintjén jellemző képkészítési, képkészíttetési szokások és a fotóhasználat különféle formáit a fotótörténet már összegyűjtötte, így a múzeum gyűjteménykonceptiója szerint nem valószínű, hogy a nagyobb mennyiségben gyűjtött képek ismerete felülírná ezeket.

A hétköznapi emberek hétköznapi képeinek muzeológiai értéke tehát abból adódik, hogy mennyire képesek társadalmi csoportokat általánosan megjeleníteni, illetve hogy mennyire képesek árnyalni, egyediségükkel színesíteni, kiegészíteni egy-egy társadalmi csoport életmódjáról, mentalitásáról való ismereteinket. Fotómuzeológiai szem-

pontból nincs szükség nagy mennyiségű, több tízezres nagyságrendű családi képgyűjteményekre, hiszen tendenciák, társadalmi csoportokra vonatkozó általános érvényű megállapítások egy-két ezres mintából is levonhatók. Amire muzeológiai szempontból szükség van, az a sok egyformának tűnő képből minőség, látvány, különlegesség, illetve a képekhez tartozó adatok és történetek megléte alapján kiemelkedő képek csoportja. A múzeumi gyűjtemények – érthető, részben gyakorlati okokból, például raktári helyhiány vagy az egyébként is végeláthatatlan gyűjteményi munka miatt – a sűrű képeket keresik, amelyek egy-egy adott kort vagy társadalmi jelenséget önmagukon messze túlmutatóan képesek érzékelteni.

A másik gyűjteményi szempont a képekhez tartozó történetek megléte. Számtalan olyan példát ismerünk, ahol egy önmagában érdektelennek tűnő kép a hozzá kapcsolódó történetből válik vizuálisan is érdekessé, és a szöveg segítségével olvasható, érthető lesz a kép.

Az emberhez kapcsolódó jelenségek három szintje, az egyéni, a közösségi és az egyetemes közül a muzeológiai gyakorlatban a tágabb közösségi, társadalmi, nemzeti szinten kapnak értelmet a képek. Ez jól is van így, a múzeumokat ezért hozták létre. A családi képek viszont éppen az egyéni, illetve a sokféle egyénre épülő közösségi szinten értelmezhetők igazán. A vizualitás, a reprezentáció mintái a társadalmi csoportok szintjén fontosak, hiszen ezekből épül fel a társadalom- és a mentalitástörténet, ezek határozzák meg a nagyközösségi emlékezetet. A vizualitás és a reprezentáció családon, illetve kisközösségen belüli mintái nagyrészt ezeken a szűkebb körökön belül értelmezhetők. A családi képeken megjelenő vizuális üzenetek a családtörténettel együtt elsősorban a családon belül közvetítenek tudást. Ezért is lenne fontos lehetőség szerint minden képet megőrizni, s ezért is lenne lényeges, hogy ha ez mégsem lehetséges, akkor a szelekció a családi emlékezet és reprezentáció mentén, a családon belül történjen, illetve ott is történhessen.

A *FotoMemoria* projekt Bán András és Bogdán Melinda kezdeményezésére az Európai Bizottság *Egész életen át tartó tanulás* programjának keretében, a Budapesti Történeti Múzeum és az Alapítvány a Komplex Kultúrakutatásért irányításával indult 2007-ben.³ A program célja a családi, lokális identitás és emlékezet – fényképek és szóbeli emlékek – gyűjtése, megőrzése a múzeumi gyűjteményekkel párhuzamosan és megjelenítése a ténylegesen működő Web 2.0-ás lehetőségekhez hasonló nyitott adatbázisban,⁴ amelyet mindenki saját belátása, tudása szerint tölt fel tartalommal, és amely a megosztás révén egyéni tudásokat közvetít, ahol élettörténetek és vizuális emlékezetek párbeszédéből épülhet egyéni és kisközösségi tárgyi és szellemi kultúratörténet, illetve az itt és most értelmezése.

A *FotoMemoria* projekt a jelen gyűjteményi gyakorlatot kiegészítve arra vállalkozik, hogy az írott dokumentumokhoz hasonlóan tárja fel a képek jelentését. Ez azt jelenti, hogy a képeket elsődleges dokumentumoknak, forrásoknak tekintve egy adott kor vagy jelenség megismeréséhez, azaz a tartalmi elemek rögzítésén túl a képek értelmezéséhez szükséges kontextus megismerésére is lehetőséget nyújt: adatokat gyűjt a képek létrejöttének körülményeiről, a készítő szándékáról, valamint a képek használatáról. A családi vagy amatőr fotográfia a tárgykultúra vagy a viselettörténet megőrkítése, dokumentálása mellett a reprezentáció fontos forrása: nagyrészt azt örökíti meg, amit a kép készítője vállalhatóan tart, és szeretne megmutatni. A reprezentáció mint az

interpretáció egy lehetséges módja megerősíti azt az általános felismerést, hogy a fényképek értelmezése, a családi képeké pedig különösen szó szerint sem magától értetődő, nem egyértelmű és legfőképp nem egyolvasatú. A családi emlékezet, a képek születése és értelmezése között eltelt idő megélt élményei, tapasztalatai is befolyásolják a családi képekről való tudást. Az eltérő tapasztalatokból adódó eltérő értelmezések pedig együtt visznek közelebb a képek mondanivalójához, a jelenben is érvényes üzenetéhez. Érdeemes ezeket a kapcsolódó történeteket, személyes adatokat első kézből megismerni és megőrizni.

A *FotoMemoria*-adatbázis a képek nyilvánosságához kapcsolódó jogi szabályozásban a szerzői és a személyiségi jogok törvényi előírásaihoz igazodik. Az 1956-os Intézet Oral History Archívumában használt, szerződésben rögzített hozzáférési jogosultságok mintájára az adatbázis képeinek, adatainak, szövegeinek nyilvánossága is többszintű. A megjelenő adatok a feltöltő szándékától függően lehetnek csak számára vagy egy adott csoport számára hozzáférhetők, illetve teljesen nyilvánosak. Az adatfelvitellel egyidejűleg a jogtulajdonos rendelkezhet az adatok további felhasználásáról is a Creative Commons licencei szerint.

A *FotoMemoria*-adatbázis az interneten elérhető, a fotók feltöltésére alkalmas Web 2.0-ás rendszerekben alkalmazott fotóleírásoknál részletesebb, fotómuzeológusok által közösen kidolgozott adatolási rendszerrel rendelkezik. A feltöltött képekhez a formai és tartalmi leírás mellett kapcsolhatók a hozzájuk tartozó történetek, a névtérrel rendelkező személyek, intézmények megnevezései. Így az adatbázis tartalma – fényképek adatai, névtérrekordok – összekapcsolható más történeti, gyűjteményi adatbázisokkal is, illetve lehetőséget nyújt az interneten biztonságosan megjeleníthető adatbázissal nem rendelkező gyűjtemények számára saját képeik feltöltésére. Műtárgyvédelmi és a tárolásbiztonsági szempontokon túl az adatbázis nyilvánossága segítheti a képekhez tartozó hiányos adatok pótlását, tágabb ismereti és értelmezési kontextusba helyezheti a gyűjteményekben fellelhető családi képeket.

JEGYZETEK

1. Köszönöm Sattler Katalinnak és Sattler Annának, hogy hozzájárultak a képek megjelenéséhez.
2. Köszönettel tartozom Nyerges Gabriellának, a Petőfi Irodalmi Múzeum munkatársának, Lengyel Beatrixnak, Baji Etelkának és Kiscsatári Marianne-nak, a Nemzeti Múzeum történeti fényképtárra vezetőjének és muzeológusainak, valamint Baki Péternek, a Magyar Fotográfiai Múzeum igazgatójának együttműködésükért és segítségükért.
3. A *FotoMemoria* projekt kutató-szervező munkatársai: Ángyán Katalin, Bán András, Bán Dávid, Bogdán Melinda, Danó Orsolya, Lux Zoltán, Mihalkó Viktória.
4. www.rev.hu/privatephoto.

SZERZŐK

DANÓ ORSOLYA, kulturális antropológus (Budapest)

DRJENOVSKY ZSÓFIA, kulturális antropológus, Károli Gáspár Református Egyetem (Budapest)

GULD ÁDÁM, médiakutató, Pécsi Tudományegyetem (Pécs)

FOURNIER, LAURENT SÉBASTIEN, kulturális antropológus, Université de Nantes (Nantes)

HAJDÚ D. ANDRÁS, fotográfus (Budapest)

KENDE TAMÁS, történész, Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága (Szentendre)

LOSONCZY ANNAMÁRIA, kulturális antropológus, l'École Pratique des Hautes Études (Párizs)

MÉSZÁROS CSABA, néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Magyar és Összehasonlító Folklorisztika Doktori Program (Budapest)

MURAI ANDRÁS, filmpedagógus, ELTE Társadalomtudományi Kar (Budapest)

RAUTAVUOMA, VEERA, PhD-hallgató, Jyväskylän Yliopisto (Jyväskylä)

SZALMA ANNA-MÁRIA, PhD-hallgató, Babes-Bolyai Tudományegyetem (Kolozsvár)

TÓTH ESZTER ZSÓFIA, történész, Magyar Országos Levéltár (Budapest)

TUCZAI RITA, vizuális és kulturális antropológus, Miskolci Egyetem (Miskolc)

Tabula 2010 13(2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
GEBAUER HANGA
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: wilhelm@neprajz.hu · Honlap: <http://www.neprajz.hu>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419-3310

© Néprajzi Múzeum, 2010

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



Nemzeti
Erőforrás
Minisztérium

Támogatta

nka

Nemzeti Kulturális Alap