Az egzotikum

9

Tabula könyvek

Mióta beszélhetünk az *egzotikus* vonzásáról? Hogyan függ össze az egzotikum tapasztalatának és fogalmának kialakulása az utazások történetével? Milyen képi, tárgyi és narratív formákban fejeződik ki az egzotikum? Vannak-e speciális tárgyi, képi és textuális egzotikumformák, illetve stílusok? Leírható-e, értelmezhető-e az egzotikus tapasztalat? Hol húzódnak a személyes, a saját társadalom és a más világok egzotikumai közötti határok? Hogyan jön létre az egzotikum érzése?

Mi a kapcsolat az etnográfiai tudás és az etnográfiai tudományos kompetencia kialakulása, valamint az utazások összetett, sokféle hagyománya között? A tudományos és a laikus egzotikumképzetek milyen történeti formáit különböztethetjük meg?

Mikor jelent meg és hogyan vált az egzotikum az utazás/turizmus alapvető motivációjává? Mi a szerepe az irodalomnak és a sajtónak a turizmus egzotikumának létrejöttében, alakulásában? Hogyan jönnek létre a médiatársadalom különféle virtuális tereiben az egzotikum szigetei? Hogyan befolyásolta a nemzeti történeti kánon és a nemzeti tájtudat a kialakuló turizmust? Milyen egzotikum vonzza napjaink utazóit, és milyen rendszerek működtetik ezt?

Hogyan írhatók le e folyamatok mozgatórugói, azon „ügynökségek", amelyek valóságos „egzotikumkultúrákat" éltetnek? Mi számít „egzotikumnak" e rendszerek szereplői számára, és mit állítanak ezzel szembe mint „hétköznapit", „sajátot", „civilizáltat"? Mi a szerepe a világ megismerésében az egzotikumnak?

Hogyan jelenik meg az egzotikusra távolról emlékeztető, mégis egyre inkább hétköznapivá váló kulturális sokszínűség közvetlen környezetünkben? Mi a migráció szerepe az egzotikus és nem egzotikus hétköznapi felismerésében? Milyen módon válhatnak a fogyasztás, a művészi önkifejezés vagy a vallás egzotikus formái társadalmunk mindennapi jelenségeivé?

Mi lehet a nyilvánvaló(nak tűnő) egzotikuson túl? Van-e értelme a *közeli* egzotikumáról beszélni, s ha igen, ennek milyen összefüggései vannak a távolságból fakadó egzotikummal?

Az egzotikum

Tabula könyvek 9.

Készült a Néprajzi Múzeum, a Szegedi Tudományegyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, a Pécsi Tudományegyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék által 2006. szeptember 15–16-án, Szegeden *Az egzotikum – egy „tudományos" és" laikus" koncepció alakváltozatai* címmel rendezett konferencia alapján.

Az egzotikum

Tanulmányok

Budapest – Szeged
Néprajzi Múzeum – Szegedi Tudományegyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék • 2008

Szerkesztette

FEJŐS ZOLTÁN
PUSZTAI BERTALAN

Munkatárs

ÁRVA JUDIT

Megjelent a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatásával

nka
Nemzeti Kulturális Alap

Kötetterv
Kapitány Ágnes

Korrektor
Krasznai Katalin

Tördelő
Fodor Gábor

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Felelős kiadó
Fejős Zoltán főigazgató

ISSN 1586-7986
ISBN 978-963-9540-39-2
© Néprajzi Múzeum, 2008

A Néprajzi Múzeum fenntartója az

OKM

Tartalom

FEJŐS ZOLTÁN **7** Az egzotikum felé – közelítések, perspektívák

N. KOVÁCS TÍMEA **23** „A világ háziura"

WILHELM GÁBOR **38** Egzotikus (ön)életrajzok

FRAZON ZSÓFIA **50** Az egzotikus közelség (közelítés) etnográfiája

TÓTH BENEDEK **58** Az egzotikum és médiumai

ÁRMEÁN OTÍLIA **67** Az egzotikum – a fogyaszthatóvá tett idegen?

Magunk és mások – narratívkonstrukciók

SZÁSZ GÉZA **77** „Az egzotikus Magyarország felfedezése"?

TÖRÖK ZSUZSA **85** Petelei István csavargásai

MÉSZÁROS BORBÁLA **94** „Az elázott Paradicsom"

Turisták, helybeliek, lokalitások

BICZÓ GÁBOR **103** A „félreértett" egzotikum? Megjegyzések „egy gyimesi diszkó" példáján

PUSZTAI BERTALAN **113** Az egzotikum mint erőforrás

BÓDI JENŐ **124** „Gasztropuccs"

BATA TÍMEA **142** Nászút és egzotikum

Házhoz jött egzotikum

HAVASRÉTI JÓZSEF **155** Patrióta hangyák, egzotikus termeszek

KISDINÉ NEMÉNYI BARBARA **165** Tibet házhoz jön

NAGY TERÉZIA **173** Relatív egzotikum

GAGYI ÁGNES **189** Amikor nincs hová elmenni

Az egzotikum vizuális reprezentációja

FŐZY VILMA **203** Egzotikum és divat a mai magyar lakáskultúrában

FÖLDESSY EDINA **213** Rajzolt egzotikum

SZELJAK GYÖRGY **232** Az indián arcai. Etnikai képeslapok Guatemalából

FÜRTH ESZTER **249** A Romantica egzotikus világa

FEJŐS ZOLTÁN

Az egzotikum felé – közelítések, perspektívák

„Bosszúságomra nem leltem *exoticus* fáid leveleit" – írta Kazinczy Ferenc 1806-ban egy levelében. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* szerint a szó, a melléknévi alak itt tűnik fel először írott magyar szövegben. Bizonyára már egy ideje használatban volt, de ez az első előfordulása, amiről tudomásunk van. Az egzotikum kifejezést Gvadányi György írta le elsőként nem sokkal korábban, 1790-ben: „olyan szavak mellé, mellyek *exoticumok* [...], betűket helyheztettem". Itt tehát szavakról, Kazinczy esetében fákról van szó, melyekben közös, hogy idegen eredetűek, nem a szerző megszokott környezetéhez tartoznak. A magyarban az európai nyelvekhez hasonlóan honosodott meg ez a latin eredetű szócsalád, mely az 'idegen, távoli világból, földről való; különös' jelentést hordozza. A görögre (*ekzo:* 'kívül', 'kint') visszamenő latin *exoticus* – 'külföldi, idegen' jelentésű – melléknév szótörténeti adatok szerint „jórészt francia közvetítéssel – elsősorban távoli földrészekről való állatokra, növényekre, emberekre stb. vonatkozólag – bekerült az európai nyelvek szókészletébe".[1]

A kezdet Franciaországban és Angliában a reneszánsz időszaka, de az egzotikussal kapcsolatos kifejezések általánossá csak a 18. századtól válnak. A franciában *exotiques* alakban első alkalommal Rabelais-nél szerepel, a Pantagruel *Negyedik könyve* (1548) egyik versében, ahol a költő importált árucikkek – a kikötőkbe ázsiai és afrikai kereskedők által szállított „különféle festmények, szőnyegek, állatok, halak, madarak és más portékák" – jelzőjeként használja. Nála az idegen eredet és a különféleség jól érzékelhető.[2] Az angolban az első adat Ben Jonsontól származik (1599), aki „mágikus boszorkányságról vagy más hasonló egzotikus *(exotic)* mesterségekről" beszél (DITL). A melléknév ugyan már huzamosabb ideje valamelyest használatban van, mire a John Craig-féle 1849-es etimológiai szótárban először felbukkan. E szerint az *exotic* – ahogy a magyarban – idegen országokból származó állatok, növények, termékek, orvosi szerek kapcsán terjedt el; jelzőként idegen állatra, növényre vagy ásványi anyagra vonatkozik. A melléknévi alak hasonló értelemben a németben és az olaszban a 18. század első harmadában jelenik meg. A nyugati nyelvekben mára az *egzotikus* már nem számít a *külföldi* szinonimájának (DITL), általában a megszokottól eltérő jelenségekre, tulajdonságokra alkalmazzák.

A 16. századtól Európa-szerte elterjedt a többes számú latin főnév, az *exotica*, ami a távoli, tengerentúli földrészekről, országokból vagy ottani népektől származó különleges tárgyakra vonatkozik, legyenek azok aranyfoglalatú kókuszserlegek, indiai szövetek, kínai porcelánok, elefántcsont faragványok, kristály- vagy gyöngymunkák, míves

keleti fegyverek, tolldíszek. A *curio* más típusaival lazák a határok, így a *naturalia* – kagylók, csigák, vadállatbőrök stb. – és az *exotica* alig válik el egymástól. A reneszánsz mű- és ritkasággyűjteményekben az ilyen tárgyak megbecsülését és kincsértékét a távoli, gyakran forró égövi helyszínről való eredet biztosította. A 18. századi elit számára az egzotikus tárgyak különlegessége és művészi értéke még inkább ugyanazon dolog két oldalát képviselte, fogyasztásuk, de még inkább az iránt tanúsított felfokozott gyűjtőszenvedély az idegen világok elsajátítását jelentette.[3]

A John Craig-féle angol szótárban már szerepel a szócsalád egy további tagja, az *exoticism*, az „olyan valami, ami egzotikus" értelemben, mely ma is érvényes. Ez az angol megfelelője a francia szótárakban először 1845-ben regisztrált *exotisme* főnévnek. A németben ilyen értelemben az *Exotik* használatos. Pár évtizeddel később már más jelentés is társul hozzá: az *exoticism* az európai központokban az idegenek iránti rajongás kifejezésére is szolgál.[4] A főnév mindkét jelentésrétegét a magyarban jobb híján az *egzotizmus* adja vissza. E szóval, ha nem körülírással élünk, a nemzeti romantika óta az idegen, az egzotikus jegyeinek megbecsülését, kifejezését, sőt utánzását és kultuszát, az egzotikus témák népszerűsítését fejezzük ki.[5] Az *exoticism-exotisme* fő korszaka a 19. század második felében kezdődött, és a gyarmatbirodalmak szétveséséig tartott. A 20-21. század fordulóján, a posztkolonializmus hatására ismét szinte reneszánszát éli. Irodalomelméleti, antropológiai és kultúrkritikai szövegek állítják előtérbe, s vitatják mint egy új diskurzus, a Másik, a sokféleség értelmezésének, az idegen reprezentációjának sajátos eszközét, mind a modernitás, mind a posztmodernitás viszonyait illetően. Ez a diskurzus rendkívül változatos, leíró-elemző, kritikai és program jellegű szövegeket egyaránt felölel.

Összességében a főnévi és a melléknévi alakok két jelentésre utalnak. Egyrészt az egzotikus sokáig az idegen szinonimája, s mint ilyen tulajdonságot, karaktert fejez ki, másrészt az idegenből „behozott", „importált" konkrét dolgokra vonatkozik. Míg kezdetben az idegen föld termékeire, főként növényekre utalnak e szavak, a 19. században válnak a viselkedés vagy a művészet meghatározott típusának, minőségének jelzőivé (Régnier 2003:192). Összeköti a két jelentésirányt, hogy egyaránt a saját vonatkoztatási rendszeren kívül lévő világot idézik: ami egzotikus, ami onnét származik, nem a miénk, nem ránk jellemző, lakhelyünktől, kultúránktól távoli, ahhoz képest eltérő, szokatlan. Jellemző, hogy a kezdeti, viszonylag semleges használatot egyre inkább értékítéletekkel átszőtt jelentések kialakulása követi.

*

A szavak, fogalmak futó számbavétele már jelzi, hogy szövevényes, időben változó jelenségekről és koncepciókról van szó. Az egzotikum és az egzotikusság képzetei komplex kulturális rendszert alkotnak, mintegy átfogó világképpé szerveződnek. Az elmúlt évszázadok története elgondolható s megírható az Európán kívüliek, a nem nyugatiak megítélésének és megjelenítésének ellentmondásos, problémákkal terhelt történeteként is. Míg a szavak viszonylag későiek, tartalmuk jóval korábbi; korábbi abban az értelemben, hogy az idegenekkel való szembesülés vagy a távoli népekről hozott híradások az antikvitás óta foglalkoztatják az embert. Minőségi változást a nagy felfedezések és az európaiak egyre kiterjedő utazásai eredményeztek. A Másikról már meglévő koncepciók – a „barbár", a „vad" és a „primitív" – mellé ekkor társult az *egzotikus*, mely a radikálisan más újabb, egy ütemmel később elterjedő metaforája. Ugyan-

azon szemantikai mezőbe tartozik, miközben az alapjául szolgáló földrajzi és kulturális távolság észlelése s feldolgozása a korábbi képzetektől el is választja, noha például az „egzotikus" és a „primitív" gyakorta egymás szinonimái. Az egzotikum és az egzotizmus fogalmának szélesebb kontextusát az idegen reprezentációjának filozófiai, antropológiai kérdései jelentik. Ezen belül a hangsúly a reprezentáció és a hatalom, a hatalom és a külvilág viszonyára kerül. Miként lehet a másságot megmutatni, képviselni anélkül, hogy azzal eltüntetnénk, *és* anélkül, hogy magunk is semmissé válnánk?[6] Az egzotikus mint szimbolikus rendszer viszonylag állandó, átfogó kulturális alakzat, *episztémé*, amely szervezi „a kulturális különbözőséggel kapcsolatos diszkurzív tevékenységeket" (Foster 1982:21).

Történetileg az általános kontextus a kapitalizmus terjedése, a Nyugat expanziója. Az egzotikum legáltalánosabb értelemben a Nyugat és a nyugatiakon kívüli világ viszonyrendszerében született és teljesedett be, a nagy földrajzi felfedezéseket követő évszázadokban. Hozzájárult a nyugati identitás kialakulásához és megerősödéséhez. Olyan koncepció, mely a modernitás következménye, „olyan diskurzus, mely a »máshol lévő« s »elveszett« értékek újra megtalálását célozza az európai társadalom modernizációjának körülményei között" (Bongie 1991:5). A keret az, amit Stuart Hall a *West and the Rest* viszonynak nevez (Hall 1992); ez a világkép határozta meg – s determinálja bizonyos mértékig ma is – az egzotizmus koncepcióit, tartalmi és formai változatait. A nyugatiakon kívüliek azonban nem kizárólag a távoli kontinenseken, a gyarmatokon voltak fellelhetők, felfedezték őket Európa elmaradott vidékein is. Az ismeretlenség, idegenség itt is párosult a vonzalommal, a közeli Másik hanyatló kultúrájának – s különösen az átlagból kiemelt sokszínű jegyeinek – csodálatával. Ez a viszony ugyan nem a kolonializmus, az imperialista birodalomépítés nyomán teremtődött, ám szintén a modernitás következménye.

De önmagában létezik-e az egzotikum, az egzotikus jelenségvilág? Bár a nyelvtörténet azt mutatja, hogy a jelző vagy a kifejezés valamilyen származéka a viszonylag távoli helyről származó növényekre, állatokra, tárgyakra – azaz kézzelfogható jelenségekre s anyagi javakra – vonatkozik, mégsem állíthatjuk: vannak önmagától egzotikus dolgok, élőlények s népek. A fogalom ugyanis alapvetően egy viszony terméke. Az egzotikum olyan szimbolikus rendszer, mondja Stephan Foster, amely a földrajzi és kulturális távolságra vonatkozó kollektív tudásként, képzetként és átfogó nyelvezetként érvényesül. Hatása az az illúzió, hogy az „egzotikus a valóságban található, nem pedig a képzeletben" (Foster 1982:27).

Ha az egzotikum ily módon viszonykategória, akkor az a konstrukciót is feltételezi. Peter Mason szerint az egzotikum nem más, mint „reprezentációs hatás"; az egzotikus felfedezése előtt nem létezik. „Az egzotikusat mint olyat – írja – a felfedezés aktusa *hozza létre* a vadság és otthonosság változatos formáiban. Más szóval az egzotikus az egzotikussá tétel (egzotizálás) folyamatának terméke." Ez a hatás általános, „nem fejeződött be a kolonializmusból a posztkolonializmusba való átmenetkor. Minthogy az egzotikus konstrukció, mindig újraértelmezhető, mint invenció mindig újraalkotható; mint olyan erőtér, melyben az Én és a Másik kiegyenlítetlen viszonyban hozzák létre egymást, mindig vitatható." (Mason 1998:1–2; vö. Huggan 2001:13.) Semmi nem egzotikus tehát önmagában, ezért az egzotikussal nem találkozunk, hanem mi magunk keltjük életre. Kiemelés, kiválasztás, dekontextualizáció révén jön létre valami „máshol" lévőnek, máshonnét származónak az „itteni" körülményekből eredő új jelentése.

Tartalmában tehát eleve nem eldönthető a kérdés, hogy mi tekinthető egzotikusnak. Ebből az következik, hogy az egzotikum kritikai értelmezésében a hangsúlyt át kell helyezni „az egzotikus geográfiai vagy kulturális eredetéről azokra a körülményekre, melyek megteremtették a Nyugat egzotikus kategóriáját" (Mason 1998:3).

*

Az „egzotikus világok és az európai fantáziák" – hogy idézzük egy nagyszabású, kilenc bemutatóból álló német kiállítássorozat kifejező címét[7] – az elmúlt közel három évszázad európai kultúrájának karakteres tartományát alkotják. Az egzotikum történetileg változó tartalma, így az egzotikus színhelyek, területek és témák roppant változatossága, az eszmetörténeti-gondolati háttér, valamint a művészi kifejezés egzotikus műfajai és stiláris jegyei a 18. századtól meghatározzák az európaiak világról alkotott képét s képzeteit. Az egzotikus fogalmának megalkotása – mint szó volt róla – a felfedezésekre, a fejlődés eszméjére adott válasz volt, de – s most ez a lényeges – a fikció és a fantázia birodalmába vágott. A felvilágosodás egzotikumkultusza nemcsak a realizmusból, a tudomány és a kapitalizmus fejlődéséből táplálkozott, hanem a premodern, mitikus világképben is gyökerezett. A 18. századi kulturális kontaktusok idegen világok rabjává tették a tudatot, ugyanakkor ellentmondásokkal terheltek: félreértések, elszalasztott lehetőségek és a politikai, kulturális imperializmus következményei jellemzik őket (Knellwolf–McCalman 2002).

A 19. század utolsó harmada, a „birodalmak kora" az idegen világokkal való elbűvöltség – *exotisme par excellence* – nagy korszakát jelenti. A világkiállítások sora 1851-től szemlélhető közelségbe is hozta az egzotikusnak tekintett népeket, azok életformájának és változatos kultúrájának sokszorosan preferált színpompás vonásait, melyeket a korabeli látványipar más eszközökkel is nagy léptékben forgalmazni kezdett. Az egzotikus képzetének változatos eszközökkel és módszerekkel végbemenő újraalkotása új ízlésvilágot hozott létre. Az irodalom, a képzőművészet, a zene feldolgozza, magába építi, és ezzel párhuzamosan megformálja, kitalálja az egzotikus világ vonzó, könnyen befogadható vonásait, s jelentősen kiterjeszti az egzotikus tematikát. A nagy egészben elsősorban az orientális festészet és zene, a keletieskedő irodalmi alkotások, a világot közel hozó útleírások igyekeznek a távol lévőt otthonossá tenni. Ekkor vált az európai gondolkodás, a művészi kifejezés és a népszerű szórakoztatás szerves részévé az egzotizmus. A felvilágosodás eszméi után ekkor már az idegen megítélését egyre mélyebben az imperializmus határozta meg. Ez az a korszak, amikor a kulturális különbségek koncepcióira, beleértve a népek, a „fajok" eltéréseit, a darwinizmus nyomta rá a bélyegét. Az idegen népeket nemcsak idegennek, netán barbárnak, vadnak tekintették, mint a történelem folyamán már annyiszor, hanem az evolúciós skálán is elhelyezték őket. Az egzotikust a kulturális fejlődésben messze lejjebb sorolták, mint a nyugati civilizációkat. A távoli az időben hátramaradott is volt. Az Európán *kívüli*, a normának tekintett európai történelem *előtti* fokozatokon ragadt le. Mindeközben az urbanizáció, az iparosodás nagy léptékű változásainak hatásai, az új fogyasztási minták és lehetőségek megteremtették a Másik iránti vágyat, az egzotikus idegen csodálatát. Zenészek, irodalmárok, utazók, majd a szórakoztatóipar katonái formálták meg ezt a képzetvilágot, s az egzotikus reprezentációjának esztétikai jellegzetességeit (vö. Taylor 2007:11, 73–107).

Az egzotizmus történeti-kritikai elemzése az általános kereteken belül tehát jelen-

tős időbeli változásokat, évszázadok alatt változó módozatokat és funkciókat mutat. A 18. és a 19. századi formák, stílusok és koncepciók között jelentős eltérések vannak. Az *exoticism* Chris Bongie szerint „alapvetően utólagos projekt", vagyis utóreakció: annak gesztusa, ahogy valamilyen történésre, személyes megfigyelésre a szubjektum reagál. A tengerentúli világok felfedezését utólag dolgozta fel a nyugat, ezért úgy is fogalmazhatunk, hogy az egzotizmus az ottaniak és az európaiak viszonyára adott reakcióik komplex rendszere. Bongie megkülönbözteti az *imperialista egzotizmust* és az *egzotizáló egzotizmust*. Az előbbi a modern civilizáció hegemóniáját igazolja a kevésbé fejlett, „vadak" lakta területek felett, az utóbbi ezeket a területeket – és lakóikat – részesíti kiváltságban, s a mindent elérő modernitás lehetséges menedékeiként jeleníti meg őket. Az utóhatás az egymást követő egzotizmusfelfogásokra is vonatkozik. Kezdetben az optimizmus volt a jellemző, a 19. század végére már a pesszimizmus kerekedett felül; az egzotizmus kezdetben a „lehetőségek tere volt",[8] utóbb a pesszimizmusé. E mögött valós társadalmi tapasztalatok rejlenek, mégpedig az egzotikusnak tekintett tényekkel kapcsolatos kedvezőtlen változások. A korai írók inkább nem vettek tudomást az „egzotikus pusztulásáról", a 19. század végére ennek mind nyilvánvalóbb tényeitől már nem lehetett eltekinteni (Bongie 1991:17). A megőrzés, a mentés igyekezete rezignációként vagy aktív fellépésként – például az antropológia megmentő aktivitásában – az egzotikus eszmekörének elengedhetetlen részévé vált.[9]

A hasonlóságok ellenére a magyar és a nyugat-európai szóhasználat illetve a benne megnyilvánuló képzetkör s reprezentációs gyakorlat között – a tartalmi különbségek mellett – van egy lényeges eltérés. Az egzotikusnak tekintett idegenség nálunk nélkülözi a gyarmatbirodalmi jelentéshálót, pontosabban annak első kézbeli élményanyagból származó tapasztalatait és episztemológiai rendszerét. Az egyetemes tudás bővülése és földrajzi kiterjedése közvetve nálunk is kapcsolatban áll a kolonializmussal, az európai hatalmak katonai-politikai expanziójával, azonban ez nem az a birodalmi episztémé, amit a posztkoloniális kritika olyan kérlelhetetlenül tollhegyére tűz. Ha a magyar közvélemény – például útleírások, vadászkalandok, metszetek, majd a 19. század végétől fotográfiák nyomán – rendszerint portugál, spanyol, holland, aztán főként angol, francia és német gyarmatokról származó víziókban, képekben ismerkedett is a világ egzotikusságával, ez a szembesülés nem tartalmazta az expanzióban való közvetlen részesedést. Felfedezőink, utazóink részesei voltak az egyetemes tudás bővítésének, a hatalmi erőtérben mozogtak, így a korszak gyermekeiként ők is osztoztak egy paradigmában, ám nem a fősodor katonáiként törtek előre az ismeretlen *népek, kultúrák* meghódítására. A francia hajóorvos, literátor Victor Segalen az egzotizmusról tervezett könyvéhez papírra vetett egyik, 1913-ból származó feljegyzésében ír arról, hogy a fogalom leggyarlóbb, kompromittálódott változatában bizony a „gyarmati" jelző egyik verziója.[10] A magyar szóhasználat ebből talán annyit őrzött, tartalmazott, amennyi abból a háttértudásból származott, hogy az egzotikus növények, állatok, földi javak és népek igencsak kapcsolatban álltak a gyarmatokkal. A gyarmatáru a magyar közönségnek is ízig-vérig egzotikus terméket jelentett. Azt pedig, hogy az európaiak más kontinensekre kiterjesztették hatalmukat, nálunk is a fejlődés egyértelmű és megkérdőjelezhetetlen jegyének gondolták. A különösség kulturális jelentéseinek színképén a *gyarmatokról származó* utalása így közvetve a magyar nyelvhasználatban és gondolatrendszerben is kitapintható.

*

Az egzotikussal való szembesülés, a találkozás módját alapvetően két típusra lehet osztani. Lényeges, hogy ezek nemcsak a befogadói attitűdökre vonatkoznak, hanem az egzotikussá tétel, a konstrukciós folyamat aspektusára is. Megkülönböztethető egy közvetlen, elsődleges és egy közvetett, áttételes érintkezési-találkozási rendszer. A közvetlen találkozás *kétpólusú* viszonyt jelent, a közvetett *hárompólusút*. A kétoldalú kapcsolat kulcsa a *tapasztalat*, a háromoldalúé a *közvetítés*. Míg az első esetben szemtől szembeni találkozás, közvetlen kontaktus jön létre az én és a Másik között, a másodikban az ént és a számára távolit közvetítőeszközök kapcsolják össze. Az egzotizmus történeti módosulásait illetően lényeges, hogy pólusok közötti viszony változásáról van szó, nem pusztán a bennük lévő egzotikus tartalom és a figyelem előterébe vont színhelyek bővüléséről. Az egzotikum kulturális rendszerének kezdeti megformálását, majd folyamatos működtetését, ismételt újrarajzolását „kulturális technológiák" biztosítják. A távolit közel hozó kiállítások, múzeumok, különféle művészi interpretációk – szépirodalom, képzőművészet, fotó- és filmművészet, reklámipar stb. – alakították ki, s biztosították az egzotikus idegenek európai fantáziaképeit. Közvetítő szerepet játszik a glóbuszt mindinkább behálózó turizmus, mely egész szimbolikus eszközrendszerével nagy léptékben forgalmazza az egzotikus Másik csábító képét, „lakhelyének" különös atmoszféráját. Vitatható, de nem lényegtelen kérdés, hogy a turizmus mint a hárompólusú rendszer egyik markáns eszköze lehetőséget nyújt-e, s ha igen, mennyiben, a közvetlen tapasztalat megszerzésére. A választól függetlenül is igaz azonban, hogy az egzotizmus abból fakad, ahogy az utazó megtapasztalja a másságot, lefordítja, magával hozza és az otthoni fogyasztásban forgalmazza. Így lényegét tekintve tartalmazza a fordítás, az elhozás és a reprezentáció motívumát (Fordick 2002:29).

Az utazás és az egzotikum genetikai, strukturális kölcsönösségében a kedvtelésből folytatott utazások gyakorlata, a (tömeg)turizmus csak az egyik, önmagában is változatos típusokat alkotó pólust alkotja. Az utazások sokszínű formái, változatos színterei az egzotikussal való találkozások és a benyomásokról adott beszámolók széles skáláját eredményezik. A „térbeli gyakorlatok" – miként az utazás gazdag tradícióját James Clifford meghatározza – alapozzák meg (a turizmus mellett) az antropológia gyakorlatát és hagyományait is. Az antropológia az egzotikum közegében vált szaktudománnyá. Miközben mélyen gyökerezett az útleírások, az idegen népekről született naiv beszámolók egzotizmusában, az elmúlt évszázadban jelentős szakszerűsödésen ment keresztül. Az idegennel, a Másikkal való szembesülés – e kétpólusú viszony – megértésének legmeggyőzőbb, leghitelesebb potenciálját az antropológia ajánlotta. Ám a keretektől nem lehetett eltekinteni. Az antropológia szembenézése a gyarmati örökséggel ezért nem kerülhette meg az egzotizmusba való beágyazottságot sem. Bár az ennek nyomában járó legitimációs válságon az elméleti alapok, módszertanok átalakítása jelenti a megújulás lehetőségét, jól láthatóan tovább él „a biztos érték az egzotizmus" gondolata is (vö. Panoff 1986). Az antropológiai egzotizmus sok szálon futó kritikája végül oda is elvezetett, hogy a hagyományos módszertani elvet, miszerint kulturális rendszerek sajátosságai egzotikus körülmények között jobban felismerhetők vagy észlelhetők, ma már nem tartják megkerülhetetlen axiómának. *Exotic no More* – e címmel tette közzé a Brit Antropológiai Társaság egy konferenciájának fő mondanivalóját;[11] de más fejlemények is vannak. A *közeliség* beemelése az antropológiai értelmezés keretei közé az *exoticism* örökségének elvetésével szinte párhuzamosan jelentkezett. A paradox

éppen az, hogy az egzotikusság, az *eltérés* sajátos – közeli – keretek között válik kérdésessé, s leírásra, megértésre, értelmezésre méltóvá. Az új belátás szerint a „megszokottság álmosító érzésétől" – idézhetjük Clifford Geertz ironikus szavait (Geertz 1998: 180) – épp a hozzánk közel lévő furcsasága, ismeretlensége és idegensége, mondhatjuk: „egzotikussága" segít elmozdulni. Ezáltal válhatnak a kulturális eltérések, gyakorlatok a késő modern „saját" társadalomban felismerhetővé (vö. Leonardo 1998). A velünk élő, a „házhoz jött" idegenek a lehetőségeknek csak az egyik, talán legnyilvánvalóbb esetét jelentik. A saját társadalom egzotikus részleteinek felfedezése vagy a hétköznapok apróságainak egzotikusként való értelmezése a kortárs mindennapi élet diverzitását, az eltérések mindennapi tapasztalatait teszi nagyító alá. Az egzotikusság kulturális relativitása miatt az intimitás, a mindennapok látszólagos banalitása éppennyire a megértés szükségességét állítja előtérbe. A variabilitás észlelésének határvonalai – amelyek az idegenség és a vonzás folytonosan „mozgó" kulturális rendszereit működtetik – rendkívül képlékenyek. A hagyományosan *távolira* tekintő antropológia a *közelit* veszi szemügyre, és a közel férkőzés útját a régi fegyverzet bevetésével próbálja járni. Ebben Victor Segalen egy – Baudrillard által kiemelt – gondolatára támaszkodva egyfajta visszatérést érzékelhetünk: az *egyén kifürkészhetetlenségét*, mely korábban kivetült az egzotikus Másikra, s megismerhetetlenné tette őt. Úgy tűnik, hogy a közeli egzotikumának felvetése ebben a „visszatérő" episztemológiai feszültségben rejlik.

*

A gyarmatbirodalmak szétesése után, a posztkolonializmus és a globalizáció korszakában az egzotikum vagy az egzotikus kérdése új módon merül fel. Korántsem új tapasztalat, hogy az idegenség, a radikális másság erodálódóban van. Segalen az 1910-es években már az egzotizmus elkopásáról írt. Ennek oka mindaz, amit haladásnak nevezünk, különösképpen az utazások (Segalen 1978). A távoli ismeretlensége és idegensége elenyészik, s ily módon a meghökkentő határai kitolódnak, sőt mindinkább megszűnnek. Hogy miként ítéljük meg s magyarázzuk a kulturális változás ilyen tapasztalatait, nagymértékben függ attól, hogy milyen felfogásban gondolkodunk a modernitásról. Az elméleti alapok, a szemléleti perspektívák – vagy másként – a nagy diskurzusok különböző magyarázatokkal szolgálnak a diverzitás tényeire is. Emellett különbség tehető a társadalom- vagy kultúraelmélet, a kritikai leírások, valamint a praxis, a tényleges személyközi tapasztalatok között, hiszen a kontextusok kérdése másként merül fel ezekben. De ettől függetlenül is, míg a világ egységesülése elméletileg és tapasztalatilag leírható annak minden ellentmondásosságával együtt, egy-egy konkrét emberi tapasztalat, interakció az idegenség élményének roppant változatos sorozatába illeszkedik. Viszonykategóriaként az egzotikusság relatív: ami nekem furcsa vagy vonzóan idegen, az lehet, hogy másnak már banális, elszürkült és meghaladni kívánt tapasztalat. Ami ma vonzóan egzotikus, „kaleidoszkópszerű élmény" (Segalen 1998b:78), holnap szürke közhely. Emiatt tűnik úgy, hogy parttalanul szinte mindent egzotikusnak tarthatunk, s a kifejezés elkoptatott stiláris eszköznek bizonyul. Vagy épp ellenkezőleg: nincs is már semmi, ami egzotikus lenne, a szóhasználat tökéletesen kiüresedett. De így van-e mindez, egyetlen gesztussal leszámolhatunk-e az egzotikusság jelenségével és fogalmával?

A kiüresedés, a fogalmi kopás nem más, mint a koncepció történeti jelentésváltozásának része, de emellett rendre új értelmezések alakulnak ki, s új jelentésekkel ru-

házzák föl. Az egzotikus másként mutatkozik meg a 21. században, mint a felvilágosodás korában, ám különböző kultúrák találkozását írja le, s a Másikkal kapcsolatos viszonyt fejezi ki. Ha tartalmában az egzotikum változó és viszonylagos, azaz relatív, keletkezésében, újraéledésében állandó. A posztkolonializmus beszédmódja részben a fogalom újabb kritikai értelmezését hozza magával, de ugyanakkor azzal is számolhatunk, s ezúttal ez a fontosabb, hogy az *exoticism* a mai kulturális tér újraszabásának jól felismerhető eleme (s egyben magyarázó eszköze).

A kritikai álláspont aligha okoz meglepetést. Nem ebben a gondolatrendszerben jelenik meg ugyanis először az egzotikum elutasítása, hiszen kultuszát rendre bíráló kommentárok kísérik. Az új diskurzus ezeket fogalmazza újra, erősíti föl és bővíti saját elméleti látószöge alapján. Nyomatékkal kiemelik például azt, hogy az egzotizmus sokkal inkább elfedi a kulturális különbségeket, mint amennyire hozzáférhetővé teszi, megmagyarázza vagy értelmezi. A misztifikáció együtt jár a fetisizálással, az egzotikus jegyek abszolutizálásával, áruként való kezelésével (Huggan 2001:13–18). A posztkoloniális kritika leginkább az egzotikum és a hatalom viszonyát állítja bírálatának középpontjába. A *Key-Concepts in Post-Colonial Studies* című kötet kulcsmomentumnak azt tartja, hogy az egzotikum „a hatalom gyarmatbirodalmi hivalkodásainak" jelentékeny eszközét képezte.[12] Ennek hátterében az a folyamat áll, hogy az egzotikus az idegenből a saját gazdaság véráramába került. Az utazók, majd a kereskedők importálta természeti javak, állatok, különleges árucikkek elárasztották az európai központokat. Ebbe a sorba illeszkedett, amikor indiánokat mutogattak nyilvános helyeken. Az egzotikum funkciója – értelmezhetjük az érvelést – a hatalmi legitimáció. Az egzotikus Másik az európai közönség képzeletvilágában nem számított fenyegetőnek, mert a kortársak felfogása szerint „rendszeren kívülinek" tartották.[13] Más szóval, az egzotikus izgató különbözősége biztonságosan fűszerezhette a hazai társadalom képzetvilágát. Megmutatták, sokféle eszközzel közvetítették és forgalmazták, ám kellően távol is tartották, de rajongtak érte.[14] Ez a kritikai álláspont beleillik a gyarmati rendszer, az európai expanzió történek revizionista gondolatrendszerébe. Az egzotikum bírálata, a szélesebb keret kritikájának eszköze, illetve része.

A posztkolonialista gondolkodásmód azonban – hívja fel a figyelmet többek között Charles Fordsick, Graham Huggan – hajlamos az egzotizmust túlzottan egyoldalúan beállítani, illetve túlontúl homogénnek tekinteni.[15] Úgy vélik, hogy többnyire figyelmen kívül hagyják a fogalom változó értelmezését, így például az első világháború után a kulturális idegenséggel kapcsolatos új tartalmú elképzeléseket, vagy az eltérő egzotizmus-hagyományokat. Fordsick szerint a különbözőség gazdag francia gondolatrendszere nehezen illeszthető be az angolszász posztkoloniális érvelésbe. Az egzotizmus fogalma ebben a kritikai irodalomban negatív tartalmú, pedig az eltéréseket figyelmen kívül hagyó összeurópai általánosítás nem lehet helytálló, akadályozza a reflexivitást, leegyszerűsítéshez vezet. A tények azt mutatják, hogy „a nyugati egzotizmus nem monolitikus folyamat" (Fordsick 2001:24). A szerző, másokhoz hasonlóan Victor Segalen század eleji gondolataiban, töredékes szövegeiben talál fogódzót ahhoz, hogy az *exoticism* pozitív mai használatát kidolgozza.[16] Ha nem klisékben, kritikai sablonok szerint szemléljük az egzotizmust, akkor felismerhető, hogy az egzotikus a diverzitás változásának általános kérdése. Pontosabban, a diverzitás változatos formáinak entrópiájára adott reakció (Fordsick 2005:26). Az ilyen álláspont a posztkoloniális beszédmód – *à la Said* – általánosított történeti érvényességét vizsgálja felül, mely egyben

azt is jelenti, hogy az egzotikum koncepcióját dinamikusan változónak, többrétegűnek tartja. De nem csak a múltról, a jelen leírásának perspektívájáról is szó van. Az eltűnőnek, törékenynek tartott diverzitás ugyanis minden haladáspárti jövendölés ellenére a későmodernitás korszakában is újra megjelenik, folyamatosan jelen van. Mellőzve az egzotikussággal kapcsolatos szinte örökös nosztalgikus felhangokat, s a kritikai sémákat, érdemes a kortárs kulturális gyakorlatokban betöltött szerepére figyelni.

„A jó utazónak való tanács" című versében Segalen „a Sokféleség nagy folyamának részegítő örvényeihez" utalja az utazót.[17] Ez volt számára a nagy kihívás: a sokféleség, annak – mondhatnánk – antropológiai állandója. Az egzotikum radikálisan új elméletét akarta kidolgozni, melyet az Eltérő esztétikájaként határozott meg. Segalen miután megtisztította – ahogy írja – az egzotikust „minden talmitól: pálmafáktól és tevekaravánoktól; a barnára sült bőrtől és az aranyló naplementéktől", a következőképpen állítja vissza értékét: „Az egzotikum semmi egyéb, mint sokféleség; az Eltérő érzékelése; annak tudata, hogy valami másmilyen; és hogy az egzotikum nem más, mint az a képességünk, mellyel érzékelni tudjuk a Sokféleséget." (Segalen 1998b:77.) Úgy tűnik, ebben a koncepcióban a 20–21. század fordulóján is jól kamatoztatható potenciál rejlik. Posztmodern gondolkodóként Baudrillard nem is habozik, hogy Segalen finom múlt század eleji elmélkedéseit határozott gesztussal a későmodernitásba emelje: „a radikális egzotizmus" elpusztíthatatlan, minden emberre érvényes (Baudrillard 1997: 125–127). Ha Segalen számára a világból a „legkívánatosabb" az volt, „hogy a maga sokféleségében hogyan mutatkozik meg" (Segalen 1998b:88), akkor ez ma még inkább a tapasztalatok és a reflexiók egyik alapkérdésévé tehető.

A posztkolonializmus eszmerendszerében persze a diverzitás kiemelt szerepet tölt be. Sőt azon túl is: ez a globalizáció elevenébe vág. Egységesülés és különbözés, a sokféleség és a diverzitás – megkerülhetetlenül foglalkoztatják a mai embert. Az *exoticism* új szövegei, például a világszerte népszerű posztkoloniális irodalom azzal kecsegtet, hogy elősegíti a megértést, s a szembesülést a globális világ színárnyalataival. E szövegek és a forgalmazásukat megvalósító intézményrendszer azonban – figyelmeztet Graham Huggan – az egzotizmus régi kódjait működteti. A marginalitás dicsérete és a „központba kerülése" továbbra is a „kulturális marginalitásból *származik*", azt viszi piacra (Huggan 2001:20). Ezért lesz fő kérdés, hogy a mai kulturális térben mi történik, ha a peremekről származó, ám a központban épp az ellene való „ellenállás" miatt felértékelt javak a kultúra fő sodrát erősítik. Mi is tehát a szerepe az egzotizmusnak a peremek-eltérések létében és reprezentációjában a kultúra és a társadalmi praxis mai viszonyai között? Talán világos, hogy ennek végig gondolása nem független attól, hogy milyen az egzotikum több évszázados hagyománya, s azt ma hogyan értelmezzük.

JEGYZETEK

1. Lásd Benkő, főszerk. 1967:716.
2. Ezt a kettősséget hangsúlyozza White 2004:4; vö. Dictionnaire International des Termes Littéraires, EXOTISME / Exoticism. Elektronikus dokumentum: http://www.ditl.info/arttest/art1658.php (a továbbiakban: DITL); Régnier 2003:191–192.
3. Laude 1972:8–11; Pollig et al., red. 1987:296–317, 471–473; Feest 1992; Exotica 2000; Schmidt 2003; Bayerdörfer–Hellmuth, Hrsg. 2003.

4. A francia és német adatot idézi Régnier 2003:191; Hans Bitterli szerint ez a jelentésváltozás a németben a Meyer-féle szótár 1875-as kiadásába már bekerült; Sernhede 2000:302. Egy további származék az *exoticist*, ami az egzotizmus elfogadását jelenti.
5. „Tekintetünket az egzotizmusnak – írja Staud Géza a nemzeti romantika orientalizmusának szentelt 1931-es munkájában – csak arra a formájára fordítjuk, amely a keletieskedésben nyilvánult meg." (Staud 1999:24.) A németben ugyanakkor a főnévi *Exotismus* az idegen nyelvből átvett szóra vonatkozik, ami nincs meg a franciában (Régnier 2003:193).
6. A dilemmát ebben a formában Roger Célestin (1996:9) fogalmazza meg; vö. Todorov 1994.
7. A Stuttgartban 1987 őszén bemutatott, a Württembergi Művészeti Társulat és a Külkapcsolatok Intézete szervezte sorozat három évszázad művelődéstörténetét fogta át a késő reneszánsz ritkasággyűjteményeitől a kortárs művészetig, az eszmetörténeti kérdésektől az egzotikus állatok, a színházi és filmalkotások, az utazási szuvenírek, reklámok világáig. Csupán a sorozat fő kiállításának katalógusa negyvennégy témára terjed ki, és több száz tárgyat, dokumentumot mutat be: Pollig et al., red. 1987.
8. „Ekkor jelenik meg – írja Baudrillard – a fennkölt másság. Tizennyolcadik század. Fenn kell tartani a másság idegenségét. [...] Ne különbözésként akarjuk megragadni. Ez Segalen megfogalmazásában az Idegen alapelve." (Baudrillard 1997:127.)
9. Az egzotikus kultúrák sorsát és a megmentés ideológiáját, a *savage – salvage* összefüggését lásd Fordsick 2002.
10. „A legeslegrosszabb, ami e művel megtörténhet – írta –, ha a gyarmati irodalom címszava alá sorolják, ne adj' Isten, mint ilyet dicsérik. Mert manapság valóban ilyesmit szokás Egzotikumon érteni. Kompromittálódott, megterhelt, elhasználódott és rosszul használt szó ez, készen arra, hogy egészen kiüresedjék." (Segalen 1998b:86.)
11. MacClancy ed. 2002; vö. Bensa 2006. A hasonló állásfoglalások száma beláthatatlan.
12. „Imperial displays of power" – Ashcroft et al., ed. 1998:95. Hasonló álláspontot vall Boyd én.
13. Uo. A szócikk a „rendszeren kívüli" gondolatot Renata Wasserman írásából idézi (Wasserman 1984:132).
14. „A fáradt, fonnyadt francia burgeoisie imádja az egészséges barbárságot és egzotikumot" – írta Ady Párizsból a Budapesti Naplónak 1905-ben Pierre Loti *Les Désenchantées* című regénye kapcsán, mellyel nála „betelt a türelem serlege". Ady Endre összes prózai művei, 8. köt. http://mek.oszk.hu/00500/00583/00583.pdf.
15. Lásd Fordsick elemzéseit (2001; 2002), valamint összegző kötetét (2005); Huggan 2001.
16. Vö. Bongie 1991:107–143; Micel 1996; Baudrillard 1997: 97–147; Harootunian 2002; White 2004; Fordsick 2001; 2005: 25–49; DITL. Segalen munkáihoz, megítéléséhez lásd http://www.scd.univ-paris3.fr/bibliogr/V_segale.htm.
17. Somlyó György fordítása; megjelent a költő *Az utazás* című fordításgyűjteményében (Budapest,1984:200).

IRODALOM*

AFFERGAN, F.
1987 Exotisme et altérité. Paris: PUF.

ASHCROFT, BILL ET AL., ED.
1998 Key Concepts in Post-Colonial Studies. London – New York: Routledge.

* A hivatkozott és ajánlott irodalom. Részletes, mintegy 1100 tételes bibliográfiát közöl Pollig et al., red. 1987: 510–533.

ÁTVÁLTOZÁSOK
1998 120 éve született Victor Segalen, 1878–1919. Átváltozások 18.

BARDIN, JACQUES
1998 Loti et Segalen: ou l'illusion de la différence. Les Carnets de l'éxotisme 21:28–36.

BAYERDÖRFER, HANS-PETER – HELLMUTH, ECKHART, HRSG.
2003 Exotica. Konsum und Inszenierung des Fremden im 19. Jahrhundert. Münster: LIT Verlag. / Kulturgeschichtliche Perspektiven, 1./

BAUDRILLARD, JEAN
1997 A rossz transzparenciája. Esszé a szélsőséges jelenségekről. Budapest: Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám – Intermedia.

BENSA, ALBAN
2006 La Fin de l'exotisme. Paris: Anacharsis.

BERNASCONI, ROBERT
2005 Lévy-Bruhl among the Phenomenologists: Exoticisation and the Logic of 'the Primitive'. Social Identities 11(3):229–245.

BERQUE, AUGUSTIN
2003 Indigenous Beyond Exoticism. Diogenes 50(4):39–48.

BITTERLI, URS
1982 „Vadak" és „civilizáltak". Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. Budapest: Gondolat.
1987 Die exotische Insel. *In* Die andere Welt. Studien zum Exotismus. Thomas Koebner – Gerhart Pickerodt, Hrsg. Frankfurt am Main: Athenäum.

BOHRER, FREDRICK N.
1998 Inventing Assyria: exoticism and reception in nineteenth-century England and France. Art Bulletin 80(2):336–356. Internetcím: http://findarticles.com/p/articles/mi_m0422/is_2_80/ai_54073987

BONGIE, CHRIS
1991 Exotic Memories. Literature, Colonialism, and the Fin de Siècle. Stanford: Stanford University Press.

BOYD, AMBER
É.n. Exoticims. *In* The Imperial Archive. Key Concedpts in Postcolonial Studies. Elektronikus dokumentum: http://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofEnglish/imperial/key-concepts/Exoticism.htm

CAMPBELL, MARY B.
1988 The witness and the other world: exotic European travel writing, 400–1600. Ithaca: Cornell University Press.

CÉLESTIN, ROGER
1996 From Cannibals to Radicals. Figures and Limits of Exoticism. Minneapolis–London, University of Minnesota Press.

CÉSAIRE, AIMÉ
1976 A gyarmatosítás: a modern világ összeomlásának előkészítője. *In* Fejlődő országok, haladó eszmék. Fencsik László, szerk. 122–126. Budapest: Kossuth Kiadó.

CULPIN, D. J.
2002 The Exotic and the Creative Imagination in the 1690s: Charles-Perrault's *Les Hommes illustres*. Eighteenth-Century Life 26(2):32–44.

DOHÁR KATALIN
2003 Fátyolszerelem. Pierre Loti szerelmei a konstantinápolyi háremekben. Palimpszeszt, 20. sz. Elektronikus folyóirat: http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/20_szam/06.html.

EXOTICA
2000 Exotica. Portugals Entdeckungen im Spiegel fürstlicher Kunst- und Wunderkammern der Renaissance. Katalog. Wien: Kunsthistorisches Museum.

EXOTICISM
1986 Exoticism in French Litterature. Amsterdam–Atlanta, GA: Rodopi. /French Literary Studies, 13/.

FAVROD, CHARLES-HENRI
1989 Étranges étrangers: photographie et exotisme, 1850–1910. Paris: Centre National de la Photographie.

FEEST, CHRISTIAN F.
1992 North America in the European *Wunderkammer* before 1750. Archiv für Völkerkunde 46: 61–109.

FITZPATRICK, MARTIN – JONES, PETER – KNELLWOLF, CHRISTA – MCCALMAN, IAIN
2004 The Enlightenment World. London – New York: Routledge.

FORDSICK, CHARLES
2000 Victor Segalen and the Aesthetics of Diversity: Journeys between Cultures. Oxford – New York: Oxford University Press.
2001 Travelling Concepts: Postcolonial Approaches to Exoticism. Paragraph 24(3):12–29.
2002 Sa(l)vaging Exoticism. New Approaches to 1930s Travel Literature in French. *In* Cultural Encounters. European Travel Writing in the 1930s. Charles Burdett – Derek Duncan, eds. 29–43. New York – Oxford: Berghahm Books.
2005 Travel in Twentieth-Century French and Francophone Cultures. The Persistence of Diversity. Oxford – New York: Oxford University Press.

FOSTER, STEPHEN W.
1982 The Exotic as a Symbolic System. Dialectical Anthropology 7(1):21–30.

HALL, STUART
1992 The West and the Rest: Discourse and Power. *In* Formations of Modernity. Stuart Hall – Bram Gieben, eds. Cambridge: Polity Press.

HARGRAVES, ALEC. G. – MCKINNEY, MARK EDS.
1997 Post-colonial cultures in France. London: Routledge.

HAROOTUNIAN, HARRY
2002 Forword. *In* Segalen, Victor: Essay on Exoticism. vii–xx. Durham: Duke University Press.

HEAD, MATTHEW
2003 Musicology on Safari: Orientalism and the Spectre of Postcolonial Theory. Music Analysis 22(i–ii):211–230.

HINSLEY, C. M.
1991 The world as marketplace: commodification of the exotic at the World's Columbian Exposition, Chicago, 1893. *In* Exhibiting cultures. The poetics and politics of museum display. Ivan Karp – Steven D. Lavine, ed. 344–365. Washington, D.C. – London: Smithsonian Institute Press.

HUGGAN, GRAHAM
2000 Exoticism, Ethnicity, and the Multicultural Fallacy. *In "New" Exoticisms: Changing Patterns in the Construction of Otherness.* Isabel Santaolalla, ed. 91–96. Amsterdam–Atlanta: Rodopi.
2001 The Post-Colonial Exotic: Marketing the Margins. London: Routledge.

HUTNYK, JOHN
2000 Critique of Exotica. Music, Politics and the Culture Industry. London: Pluto Press.

JACOBS, MICHAEL
1995 The painted voyage: art, travel and exploration 1564–1875. London: British Museum Press.

KNELLWOLF, CHRISTA
2002 The Exotic Frontier of the Imperial Imagination. Eighteenth-Century Life 26(2):10–29.

KNELLWOLF, CHRISTA – MCCALMAN, IAIN
2002 Introduction. Eighteenth-Century Life 26(2):1–9.

KOEBNER, THOMAS – PICKERODT, GERHART, HRSG.
1987 Die andere Welt. Studien zum Exotismus. Frankfurt am Main: Athenäum.

KOHL, KARL-HEINZ
1986 Exotik als Beruf. Erfahrung und Trauma der Ethnographie. Frankfurt am Main – New York: Campus Verlag.

LAUDE, JEAN
1972 Fekete-Afrika művészete. Budapest: Gondolat.

LEONARDO, MICAELA DI
1998 Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernity. Chicago–London: The University of Chicago Press.

LINDBAUM, SHERLEY
2004 Thinking about Cannibalism. Annual Review of Anthropology 33:475–498.

MACCLANCY, JEREMY, ED.
2002 Exotic No More. Anthropology on the Front Lines. Chicago–London: The University of Chicago Press.

MACCUBBIN, ROBERT P. – KNELLWOLF, CHRISTA, EDS.
2002 Exoticism and the Culture of Exploration. Eighteenth-Century Life 26(2) [Önálló kötetként: Duke University Press, 2003]

MACKENZIE, JOHN M.
1995 Orientalism. History, theory and the arts. Manchester – New York: Manchester University Press.

MASON, PETER
1994 Classical Ethnography and Its Influence on the European Perception of Peoples of the New World. *In* The Classical Tradition and the Americas. Wolfgang Haase – Meyer Reinhold, ed. 135–172. Berlin: Walter de Gruyter.
1998 Infelicities: representations of the exotic. Baltimore–London: The Johns Hopkins Univresity Press.

MATHÉ, ROGER
1985 L'exotisme. Paris: Bordas.

MCCANTS, ANNE E. C.
2007 Exotic Goods, Popular Consumption, and the Standard of Living: Thinking about Globalization in the Early Modern World. Journal of World History 18(4):433–462.

MICHEL, ANDREAS
1996 The subject of Exoticism: Victor Segalen's *Équipée*. Surfaces: Electronic Journal, vol. 6. 1. (http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/michel.html)

MIKOS ÉVA
2004 „Ki a barbarus?" Beszámolók távoli népekről, egzotikus kultúrákról a magyarországi kalendáriumokban. *In* Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére. 169–191. Budapest: L'Harmattan.

MOURA, JEAN-MARC
1992 Lire l'exotisme. Paris: Dunod.
1998 La littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle. Paris: Éditions Honoré Chamion.
2003 Exotisme et lettres francophones. Paris: Presses Universitaires de France.

PANOFF. MICHEL
1986 Une Valeur sûre: L'exotisme. L'Homme 26(1–2):287–296.

POLLIG, HERMANN – SCHLICHTENMAYER, SUSANNE – BAUR-BURKHARTH, GERTRUD, RED.
1987 Exotische Welten – Europäische Phantasien. [Stuttgart]: Institut für Auslandsbeziehungen Württembergischer Kunstverein – Edition Cantz.

QUELLA-VILLÉGER, ALAIN
2006 L'éxotique, l'éxotisme, l'étranger. Ed. Kailash. (Les Carnets de l'éxotisme, nouvelle série, 8.)

RÉGNIER, FAUSTINE
2003 Spicing up the imagination: culinary exoticism in France and Germany, 1930–1990. Food & Foodways 11:189–214.

ROOT, DEBORAH
1996 Cannibal Culture: Arts Appropriation, and the Commodification of Difference. Boulder: Westview Press.

ROUSSEAU, G. S. – PORTER, ROY, EDS.
1990 Exoticism in the Enlightenment. Manchester: Manchester University Press.

SANTAOLALLA, ISABEL ED.
2000 "New" Exoticism: Changing Patterns in the Construction of Otherness. Amsterdam–Atlanta, GA, Ed. Rodopi B. V. /Postmodern Studies, 29./

SAVIGLIANO, MARTA
1995 Tango and the Political Economy of Passion. Boulder: Westview Press.

SCHMIDT, BENJAMIN
1999 Exotic allies: the Dutch-Chilean encounter and the (failed) conquest of America. Renaissance Quarterly 52(2):440–473.
2001 Innocence Abroad. The Dutch Imagination and the New World, 1570–1670. Cambridge: Cambridge University Press.
2002 Inventing Exoticism: The Project of Dutch Geography and the Marketing of the World, circa 1700. *In* Merchants and Marvels: Commerce, Science and Art in Early Modern Europe. Paula Findlen and Pamela H. Smith, eds. 347–370. London – New York: Routledge.
2003 Mapping an Exotic World: The Global Project of Geography, circa 1700. *In* The Global Eighteenth Century. Felicity Nussbaum, ed. 19–37. Baltimore–London: The John Hopkins University Press.

SEGALEN, VICTOR
1986 Essai sur l'exotisme: une esthétique du divers et textes sur Gauguin et l'Océanie. Préf. par Gilles Manceron. Paris: Fata Morgana. /Le Livre de poche. Biblio essais, 4042./
1998a Paul Gaugin – élete utolsó díszletei között. Földes György fordítása. Átváltozások 14:8–12.
1998b Levelek, naplók, fragmentumok. Szántó F. István fordítása. Átváltozások 14:77–90.
2002 Essay on Exoticism. Durham: Duke University Press.

SERNHEDE, OVE
2000 Exoticism and Death as a Modern Taboo: Gangsta Rap and the Search for Intensity. *In* Without Guarantees. *In* Honour of Stuart Hall. Paul Gilroy – Lawrence Grossberg – Angela McRobbie, eds. 302–317. London: Verso.

SHAPIRO, RON
2000 In Defence of Exoticism: Rescuing the Literary Imagination. *In* "New" Exoticism: Changing Patterns in the Construction of Otherness. Isabel Santaolalla, ed. 41–49. Amsterdam–Atlanta, GA, Ed. Rodopi B. V.

SINKÓ KATALIN
1981 Orientalizáló életképek. *In* Művészet Magyarországon 1830–1870. Katalógus. Szabó Júlia – Széphelyi F. György, szerk. 98–106. Budapest: MTA Művészettörténeti Kutató Csoport.
1989 Az Alföld és az alföldi pásztorok felfedezése a külföldi és a hazai képzőművészetben. Ethnographia 100(1–4):121–154.

SMITH, PAMELA H. – SCHMIDT, BENJAMIN, EDS.
2008 Making Knowledge in Early Modern Europe: Practices, Objects, and Texts, 1400–1800. Chicago, The University of Chicago Press.

STAUD GÉZA
1999 Az orientalizmus a magyar romantikában (1931). Második kiadás. Budapest: Terebess Kiadó.

TAYLOR, TIMOTHY DEAN
2002 Beyond Exoticism: Western Music and the World. Durham: Duke University Press.

TYTHACOTT, LOUISE
2002 Surrealism and the Exotic. London – New York: Routledge.

TODOROV, TZVETAN
1994 On Human Diversity. Nationalism, Racism, and Exoticism in French thought. Cambridge: Harvard University Press.

VODOLINE, ANTOINE
1998 Le Post-exotisme en dix leçons. Paris: Gallimard.

WASSERMAN, RENATA
1984 Re-inventing the New World: Cooper and Alencar. Comparative Literature 36(2):130–145.
1994 Exotic Nations: Literature and National Consciousness in the United States and Brazil, 1830–1930. Ithaca: Cornell University Press.

WHITE, ROBIN ANITA
2004 19th Century and 20th Century French Exoticism: Pierre Loti, Louis-Ferdinand Céline, Michel Leiris, and Simone Schwarz-Bart. A Dissertation. Lousiana State University, The Department of French Studies. Internetcím: http://etd.lsu.edu/docs/available/etd-06092004-172114/unrestricted/White_dis.pdf

YEE, JENNIFER
2000 Clichés de la Femme Exotique: Un regard sur la littérature française entre 1871 et 1924. Paris: L'Harmattan.

ZILCOSKY, JOHN
2001 Kafka's travels: exoticism, colonialism and the traffic of writing. New York – Basingstoke: Palgrave.

N. KOVÁCS TÍMEA

„A világ háziura"

Az egzotikummá formált idegen, a tudássá formált egzotikum

1897. szeptember 30-án érte el New York partjait Robert Peary Grönland-kutató[1] vezényletével a Hope nevet viselő háromárbocos hajó, fedélzetén hat inuit eszkimóval. A közöttük található, akkor hétéves Minik így emlékezett vissza: „Peary megkérdezte, vajon lenne-e néhányunknak kedve visszahajózni vele oda, ahol nagy épületek, vasút, fények és sok ember található, ahol a nap télen is mindig süt, s ahol az embereknek nem kell vastag szőrméket viselniük ahhoz, hogy ne fázzanak. Rábeszélte apámat és a merész Nuktaqot, akik törzsünk legokosabb és legerősebb emberei voltak, hogy menjenek el vele Amerikába. Meleg házakat ígértek nekünk a Nap országában, fegyvereket, késeket, tűket és sok más egyebet. Így egy nap elhajóztunk Amerikába." (Wenderoth 2001:146.)

Az inuitokat ígéretekkel a fedélzetre csalogató Peary ezzel az akcióval csatlakozott ahhoz az utazási tradícióhoz, amelynek képviselői – az elsők között Kolumbusz – nem hagyták kihasználatlanul azt a lehetőséget, hogy ottlétüket „szuvenírként" magukkal hozott bennszülöttekkel bizonyítsák. Míg Kolumbusz a spanyol uralkodó kíváncsiságát csillapította, addig Pearyt az antropológus, etnológus Franz Boas – aki akkortájt még a New York-i *Museum of Natural History* munkatársa volt – kérte arra, hogy grönlandi útjáról hozzon magával egy inuitot. Peary Boas kérését túlteljesítve hat, csodaszámba menő inuittal érkezett meg. New Yorkban azonnal óriási érdeklődés övezte őket, már a megérkezés másnapján több mint húszezren fizettek belépőjegyet azért, hogy az északi embereket láthassák. A 19. századi Európában és Amerikában nagyon népszerűek voltak a koloniális kiállítások keretében vagy az úgynevezett *Völkerschau* formájában elterjedt hasonló „attrakciók" (vö. Thode-Arora 1989; Schultz 1995:106–110). Németországban a hamburgi állatkert működtetője, Carl Hagenbeck szervezett 1872 és 1932 között a világ minden részéről érkező bennszülöttcsoportokkal „antropológiai-zoológiai kiállításokat". Az 1896. május elsején Berlinben megnyitott koloniális kiállításon egész „néger falvakat" építettek fel, ahol nyolc hónapon keresztül mutatták be a Kamerunból érkezett családokat. „Indián falvak" „igazi indiánokkal" már a 17. század óta tarkították az európai színtereket, de az idegenek vásári látványosságként való felléptetése igazán tömegessé a 19. században vált. Populáris kultúra, bámészkodás, szórakozás, valamint a tudományos megismerés szándékai kéz a kézben jártak ezekben az időkben. Teljesen elterjedt gyakorlat volt, hogy a vurstlikban vagy vásárokban, koloniális kiállításokon szereplő, s szokásaikat, „vad táncaikat" a vásári közönségnek bemutató törzsek a tudósoknak „külön előadásokat" tartottak. Rudolf

Wirchowot, a híres patológust és antropológust lenyűgözték a Hagenbeck szervezte bemutatók – az 1880-ban Európát bejáró eszkimó család a berlini *Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* előtt is szerepelt, amely alkalommal Wirchow megjegyezte, hogy „[...] valóban rendelkeznek olyan tulajdonságokkal, amelyek alapján nagymértékben alkalmasak arra, hogy e népesség primitív adottságait megismerjük" (Wenderoth 2001:149).

Wirchow ezek után már maga tett javaslatokat Hagenbecknek, milyen további kiállításokat szervezzen meg. A Wirchowot csodáló Boas hasonló szerepet szánt az inuitoknak: a *Museum of Natural History* szakemberei gondosan tanulmányozták testi felépítésüket, fényképes dokumentációt készítettek róluk, majd hamarosan bekövetkező haláluk után csontvázukat kiállítási tárgyként mutatták be. Az életüket múzeumi tárgyként végző inuitok tragikus – ám sajnálatos módon nem egyedülálló – sorsa pontosan jelképezi a korszak egzotikus kultúrákkal kapcsolatos attitűdjét s az Európán kívüli kultúrákra vonatkozó 19. század végi társadalmi diskurzus két igen fontos, egymással szorosan összekapcsolódó alkotóelemét. Egyrészt azt a csodálkozó tekintetet, amivel a közvélemény, a „nép", a köznapi ember reagált a civilizáció áldásait nem ismerő eszkimókra. A saját kultúrába „importált" egzotikum ugyanis mindenekelőtt látványosságnak számított. Ahogy a koloniális kiállítások összefüggésében a német Fritz Mauthner írta: „A párizsi vagy a berlini, aki sohasem pillantott ki komolyan a saját városa határain túlra, egy ilyen kiállításnál csak a külső különbséget, a kuriózumot és a nevetségeset fogja észrevenni, viszont azt a dolgot, amit az idegenektől tudattalanul megtanulhatna: a humanizmust, nem tanulja meg." (vö. Schultz 1995:108.)

Az idegen kultúra ezeken a kiállításokon ugyanazt a szerepet játszotta, mint a nyugati kultúra által megszerzett minden egzotikum, különleges növények, állatok – nem más, mint egy birtokolt, kiállítható és megcsodálható tárgy, amely a civilizált világ erejét, hatalmát és magasabbrendűségét demonstrálja. A koloniális, majd a világkiállítások különös módon táplálták az egzotikum iránti csillapíthatatlan érdeklődést és vágyódást, hiszen mindeközben könnyen fogyaszthatóvá tették azt.[2] Másrészt a tudományos megközelítés ugyancsak tulajdonának tekintette az idegent. Különösen szembeötlő ez a példaként elemzett inuitok esetében. Minik apjának, aki megérkezése után hamarosan meghalt, csak látszólag rendeztek temetést a *Museum of Natural History* kertjében. Az elhunyt inuit teste túl „értékes" volt a tudomány számára ahhoz, hogy porladni hagyják, múzeumi tárgyként továbbra is jelen kellett lennie, s bizonyítania kellett az emberiség fejlődésének szigorúan rekonstruált útját.[3]

Az inuitok esete jól példázza a korabeli etnográfiai kutatás paradox helyzetét. Az idegen kultúrákkal foglalatoskodó antropológusok ugyanis egyszerűen híján voltak az empirikus adatoknak. A rendelkezésre álló kevés konkrét anyaghoz ráadásul csak közvetve juthattak hozzá, akárcsak Boas, aki az utazó Peary jóindulatára szorult, amikor az eszkimókat akarta tanulmányozni. Az így létrejövő találkozás azonban számos problémát rejtett magában. Egyrészt, amint az a példából is kiderült, a tudományos érdeklődést szinte teljesen háttérbe szorította az egzotikum lenyűgöző, látványos volta. A tudósok mintegy „mellékesen" vizsgálhatták az Európába, Amerikába került idegenek szokásait. Másrészt a New Yorkba csöppent inuitok kultúrájukból kiszakítva, a szó szoros és átvitt értelmében is lemeztelenítve álltak a tudományos tekintet előtt, ami az antropomorfológiai vizsgálatokon túlmenően nem sok lehetőséget kínált a kul-

túra iránt érdeklődőknek. Ráadásul az ilyen típusú „kutatások" kiváló táptalajai voltak az idegenek „különösségével", „furcsaságaival", helyenként egyenesen nem is emberinek tartott mivoltukkal kapcsolatos társadalmi diskurzusoknak.

Az antropológia „adatéhsége" ugyanakkor nagy, s a klasszikus evolucionizmus spekulatív téziseivel szembeni szkepszis a 19. század végén egyre több kutató érdeklődését irányította az addig megfelelően számba nem vett etnográfiai anyagra. S bár az idegen kultúrákkal kapcsolatos információk tovább bővültek, s az etnográfiai jellegű ismeretek egyre erősebb visszhangra találtak a különböző tudományos munkákban, de ezek összegyűjtése, valamint az adatok feldolgozása ekkor még számos kívánnivalót hagyott maga után. A tudósok utazók vagy kompilátorok munkáira hagyatkoztak, s az e forrásokkal szembeni kétely csak lassan ébredezett. Az idegen szokásokra vonatkozó beszámolók kritikátlan alkalmazása mellett feltűnő, hogy az elmélet mennyire domináns szerepet játszott az empirikus etnográfiai adatokkal szemben. A „vadak" és a „civilizáltak" közötti különbség okainak feltárása, a kultúra eredetének kutatása során maguk az idegen kultúrák lényegében elsikkadni látszottak, s gyakran csak az elméletet illusztrálták. Hét évvel az inuitok New Yorkba érkezése előtt, 1890-ben jelent meg Sir James Frazer (1854–1941) *Az aranyág* című, enciklopédikus igényű munkája, amely egyike azoknak a műveknek, amelyek szinte tökélyre vitték az etnográfiainak tekinthető anyagok ilyetén alkalmazását. Ez a munka, amely a vallás eredetével foglalkozott, bizonyos, az egyes kultúrákból kiemelt jelenségeket hasonlított össze. Edmund Leach szociálantropológus a következőképp jellemezte ezt a kutatói szemléletet: „[...] nagy megelégedésükre egyetlen bekezdésen belül fél tucat törzsi népet megemlíthettek Kínától egészen Peruig egymástól időben több évezrednyi távolságra" (Leach 1993:23).

A kulturális jegyeknek, szokásoknak a mindenkori társadalmi, kulturális kontextustól való mesterséges elválasztása a fejlődés vonalának elméleti felvázolását szolgálta, ami pedig az adatok célirányos kiválogatását követelte meg. De milyen elvek alapján, s milyen anyagokból válogat(hat)ott az így dolgozó antropológus? Honnan vette a különös szokások, egzotikus történetek sokaságát?

Frazer valóban nagy mennyiségű etnográfiai jellegű ismerettel dolgozott, ám ezeket nem saját tapasztalataiból, hanem különböző irodalmi forrásokból szedte össze, s ahogy Leach megjegyzéséből kitűnt, sem történeti, sem geográfiai elvek nem korlátozták „gyűjtő"-munkájában. Mint ahogyan az a kérdés sem merült fel, hogy a leírt adatok megbízható forrásból származnak-e: látta-e az idézett szemtanú az eseményeket, vagy csak mások feltételezéseit visszhangozza? Az egyes szokások leírásai az eredeti kontextustól, de az összegyűjtés körülményeitől is függetlenül egyik szövegből a másikba vándoroltak. Az antropológus forrásai tehát – a felfedezések kora óta kibontakozó diskurzusnak megfelelően – egészen különböző minőségű szövegek: történeti munkák, levelezések, gyarmati, misszionáriusi beszámolók, útleírások. A forrásoknak ez a sokfélesége azonban egyáltalán nem számított hátránynak. Sőt, az egymástól távoli helyekről, a különböző korokból származó leírások egyenesen garantálták valamely jelenség univerzalitását vagy ősi, primitív voltát, s ezáltal biztonságot kölcsönöztek az elméleteknek. A közvetlen megfigyeléseket a szövegek közti összehasonlítások, különböző autoritással rendelkező hivatkozások egymásra halmozódó rétegei takarták el, olyannyira hogy gyakran alig lehetett megállapítani, a megfigyelés igazol-

ja-e a leírásokat, vagy a leírások tekintélye szavatolja-e visszamenőleg a megfigyelést. Nem véletlen, hogy Frazerről az a hír járta, nemhogy idegen kultúrákat nem ismert, de a könyvtárból sem tette ki a lábát.[4] Ez az úgynevezett karosszék-antropológia – az előző két évszázad hagyományaira alapozva – lényegében szövegekből, azaz mindig másod- vagy harmadkézből származó információkból építkezett.

A New Yorkba érkezett inuitok esete a kibontakozó antropológia összefüggésében azt a törekvést példázza, amely az első kézből származó empirikus adatok hiányát az idegen kultúrákra vonatkozó elméletalkotás egyik központi problémájaként fogja föl. Miniknek és társainak az Újvilágba utaztatása az e hiátus betöltésére irányuló első, szerencsétlen kísérletek egyikének tekinthető. Boas vélhető jó szándéka ellenére az inuitok a felfedezések korszakának Európába látogató bennszülötteit idézik föl számunkra, akiket – ahogy Urs Bitterli megállapítja – leírhattak. „[...] mint egzotikus növényt a herbáriumban, megállapíthatták külsejét, nagyságát, termetét, különleges jegyeit, színét, de képtelenek voltak elemi életfeltételeivel és képzeletvilágával együtt megragadni" (Bitterli 1982:243).

Az antropológiának a kultúra fejlődésére vonatkozó általános megállapításaival szemben az etnográfiai anyag felé történő orientálódása magában rejtette azt a szándékot, hogy magukat az embereket – s ne a szövegeket – kérdezzék ki a szokásokat, az idegen viselkedést illetően, vagyis az elméletek ismeretében, de a már meglévő szövegektől függetlenül, közvetlenül kerüljenek kapcsolatba az idegen kultúrákkal. Boas az első tényleges szakmai kiképzéssel rendelkező antropológusok egyikeként – részint a megfelelő anyagi támogatás hiánya miatt is – minden kínálkozó lehetőséget igyekezett megragadni, hogy bennszülöttekkel találkozhasson. A nyugati kultúra színterein lejátszódó találkozások azonban még a 19. században sem váltották be a hozzájuk fűzött reményeket.

Találkozások, történetek, diskurzusok

A történész Jürgen Osterhammel a kora újkor példáján szemlélteti, hogy Európa alapvetően miként szerzett tapasztalatokat az idegenségről: egyrészt az idegen civilizációkba való behatoláson keresztül, másrészt az idegen hódítók – így például a törökök – elleni védekezés során. Ez utóbbi azonban csak a kontinens „széleit" érintette, az összeurópai kultúra keretein belül kevés közvetlen kapcsolat alakult ki az idegenekkel. Ezzel szemben az ázsiai magaskultúrák sokkal korábban rendelkeztek ilyen típusú tapasztalatokkal, sőt különböző intézményeket, például ceremóniákat dolgoztak ki az idegenek fogadására. Az első európai utazókat lenyűgözik ezek a ceremóniák, s a kínai vagy a japán kultúra kifinomultságának jeleként értékelik őket. Osterhammel, aki arra törekszik, hogy fordított perspektívát mutasson – „a japánnak nem kevésbé nevetségesek az európaiak, mint fordítva" –, találóan rávilágít arra, hogy az ázsiait onnantól fogva kezdték idegenszerűnek és egyúttal civilizálatlannak minősíteni az európai látogatók, amikor az európai udvarokból eltűntek a hasonló ceremóniák, s velük a korábbi hasonlóságok (Osterhammel 1997:423–426). A másokat kolonializáló, de – a perifériáktól eltekintve – kolonializálttá sohasem váló Európa ennek következtében a 18. századtól egyre inkább az egyetlen olyan civilizációként definiálja magát, amely uni-

verzális ismereteket és értékeket hozott létre: „Európa magát az egyedüli olyan civilizációnak vélte, amely a világban előretörő partikularitással szemben általános érvényű tudást és értékeket hoz létre. Az általános érvényűnek tartott normáktól való minden eltérést a barbárság maradványának tekintett, amely alapot nyújtott az Európán kívüli országok elleni erőszakos akciókra." (Osterhammel 1997:427.)

Ez az univerzalizmus alapvetően megváltoztatta az idegen kultúrákról alkotott képet, mivel azok az egyetemes normától való eltérést kezdték el megtestesíteni, s így természetesen nem voltak összehasonlíthatók az európai kultúrával.[5] A saját magát egyedüli mércévé tevő Európát így semmi sem gátolta e kultúrák erőszakos és szimbolikus eszközökkel zajló leigázásában: „Európa ezennel a világ háziura. Mindenki más idegen." (Osterhammel 1997:427.)

A nem európai kultúrák felfedezése szükségszerűen hozzájárult az európai kultúra önképének fokozatos kialakulásához. Az idegenek, a „vadak" az európaiak önmeghatározásának fontos eszközét és elemét jelentették, hiszen a saját kultúra és életforma magasabbrendűségével és kizárólagosságával kapcsolatos elképzelések csak az egzotikus, a „primitív" kultúrák alacsonyabbrendűségének összefüggésében váltak értelmezhetővé. Ez a – természetesen nem tudatos – felismerés magyarázza, hogy az idegenség európai diskurzusa két nagy, egymással szorosan összefonódó „alaptörténet" mentén szerveződött. A találkozások első időszakában az utazók a más kontinenseken élő bennszülötteket csodálkozva, de bizalommal közelítették meg, s leginkább a paradicsomi ősállapotot megőrző embereket látták bennük. A bennszülöttek szembetűnő mássága ekkor még csupán pogány voltukban merült ki, amit azonban a hittérítéssel „kijavíthatónak" tartottak. A térítéssel és átneveléssel szemben ellenállást mutató „vadakat" azonban az európaiak hálátlannak, alantasnak vélték, viselkedésüket az önzetlen jóakaratot fel nem ismerő ostobaság tanúbizonyságának tekintették, ami nemcsak türelmetlen és agresszív reakciókat váltott ki, hanem morálisan igazolta az ellenük alkalmazott erőszakot (vö. Bitterli 1982:166–206). Az a meggyőződés, hogy az európai életmód, a szokások, a hit, a társadalmi berendezkedés és az erkölcsök fejlettebbek és egyben abszolút érvényűek, valamint a bennszülöttek nyilvánvaló javíthatatlanságáról szóló tézis igazolta aztán a „primitív", nem európai kultúrák alávetését, erőszakos leigázását. A nyugati kultúrában ebben az összefüggésben alakult ki az a sztereotípia, amely a bennszülötteket barbároknak tartotta. Az idegen vadnak, barbárnak, civilizálatlannak minősült, vagyis „[mind]annak ellentéte [lett], aminek az európai ember saját magát tartotta" (Bitterli 1982:476).

Már az antik, illetve középkori keresztény enciklopédiák is érdekes betekintést adtak az előítéleteknek ebbe a rendszerébe. Az idegen már ezekben is úgy jelent meg, mint az ismert, a megszokott alapvető ellentéte. A saját és az idegen dichotómiája több szinten is megvalósuló kizárásra épült. A különbségek egyrészt – jellemző módon – a testhez, az emberi külsőhöz kapcsolódtak: az európaiak szépségével és arányosságával szemben az idegen népek, a „primitívek" különböző deformációkban testet öltő csúnyasága állt. A kutyafejűek, a fej nélküliek, a lapátfülűek vagy az egylábúak képei a testi abnormitáson keresztül jelenítették meg a kulturális idegenség okozta félelmet és fenyegetettséget. Ezek a képek az idegenségnek olyan ikonográfiáját hozták létre, amelyben a saját világ, azaz a világ peremét jelölő „Másik" a szó legszorosabb értelmében, azaz szemmelláthatóan nem olyan, mint mi – hozzátehetjük: mint mi, embe-

rek. Ezek a képek és toposzok a kulturális idegenséget testi különbségekbe fordították át, illetve azokkal magyarázták. A kultúra sajátos naturalizációjáról van itt szó: az eltérő külső kulturális különbséget jelez és jelent. *Kolumbusz Hajónaplójá*ban az indiánok iránti szimpátia abban is megjelenik, hogy azok „jó testalkatúak", „eléggé fehérek", „ha óvnák magukat a napfénytől, majdnem olyan fehérek volnának, mint a spanyolok" (Kolumbusz 1988:90, 187). Amikor viszont a szimpátia odavész, akkor „a naptól nem óvott", sötét, meztelen test máris az alantasság metaforája. A külső megjelenés különbségeiből tehát erkölcsi, jellembeli és civilizációs különbségekre lehet következtetni. Az európaiak erkölcsösségével, kötelességtudatával és racionalitásával így kerül szembe e népek „állatias", erőszakos és minden szabályszerűséget mellőző viselkedése.[6] A dichotómiáknak ezt a rendjét egészítik ki a kommunikációs különbségek. Az idegen népek, a „primitívek" soha nem beszélnek emberi nyelvet – gondoljunk a barbár szó eredeti görög jelentésére! –, hanem az állatokhoz hasonlatosan érthetetlen hangokat, sikolyokat hallatnak. A nyelvnek, a viselkedésnek és a megjelenésnek ezek a megfigyelhető eltérései ritualizálják és teszik láthatóvá az idegent és az idegenséget, valamint annak a sajáttal való összeegyeztethetetlenségét.

Az idegenséggel kapcsolatos európai diskurzusnak létezett azonban egy másik, ettől gyökeresen eltérő formája is, amelyben különösen az irodalom játszott jelentős szerepet. Már a késői antikvitástól megfigyelhetők olyan elbeszélések, amelyek az ismert világ határain túl lévő idegen világokat a paradicsomi boldogság helyeiként ábrázolják, s ezzel újraértelmezik az idegen és a saját között húzódó merev határokat. Ezek a narratívák az idegent a *saját*ba igyekeztek beilleszteni, sőt az idegen, „primitív" kultúrákat mint a saját kultúra előtörténeteit, történeti „elővilágát" értelmezték. Urs Bitterli elemzéseiből egyértelműen kiderül, hogy az idegent leíró kategóriák egyrészt eurocentrizmusról és elutasításról árulkodnak, ugyanakkor azonban egyfajta nosztalgikus vágyódást is tükröznek valami után, ami a saját kultúrából elveszett vagy hiányzik. A riasztó és ellenséges *másik* itt a saját kultúra eredeti, de időközben megszűnt állapotát idéző, elképzelt világ részévé válik. A barbárság, illetve a „vadság" ebben a narratívában úgy jelenik meg, mint a természet és az ember elveszettnek hitt egysége, az idegen itt „az eredet felfedezésének és visszanyerésének értelmében" (Schäffter, Hrsg. 1991:16) lesz saját megismerésének eszköze. E pozitív átértékelés nyomán az idegen már nem „civilizálatlan" lényként áll szemben az európai kultúrával, hanem a természetességet testesíti meg. A vadság a nemes egyszerűséget, a természetest, az ősit, a paradicsomit jelképezi, s egyúttal a társadalmi egyenlőtlenség, a magántulajdon, a viselkedési normák és a kényszerek nélküli együttélés modelljét szimbolizálja.[7] S hogy az európai gondolkodók éppen a világ melyik részén vélik meglelni ezt az ideális harmóniát, az nagyban függ a felfedezések előrehaladtától, az adott történeti korszakban ismert kultúráktól, illetve eszmei áramlatoktól (vö. Schultz 1995).[8]

Az egzotikus társadalmak nosztalgikus vágyképekbe, elképzelt világokba, társadalmi modellekbe való átfordítása elsősorban azt jelentette, hogy az idegen a saját társadalommal foglalkozó diskurzus része, „[...] a distancia metaforája, amit saját magunkhoz való viszonyunkban felvenni kényszerültünk" (Kristeva 1990:146).

Az idegennel „mesélni" lehetett egyrészt az európai kultúra és civilizáció magasabbrendűségéről, másrészt „története" a saját társadalomból való elvágyódás és egyfajta társadalomkritika megfogalmazására is plasztikus lehetőséget kínált. A felvilágosodás-

nak a „vademberrel" folytatott dialógusai jól példázzák ezt, hiszen elsősorban a saját kultúra szokásait és erkölcseit vették górcső alá. A civilizáció fogalmának kidolgozása és jelentéstartalmainak megvitatása épp az idegen metaforikus alakja kapcsán zajlott. Fiktív művek esetében, illetve az Európán kívüli látogatókkal történt konkrét találkozások leírása során is megfigyelhető alapfeltevés, hogy a civilizáció előretörése nyomán bizonyos értelemben megszűnnek a megtapasztalt különbségek. A racionalitásba vetett hit megingathatatlan kiindulóponttá tette azt a meggyőződést, hogy a látogató – ha megfelelő tanítóval rendelkezik –, képes mindazt elsajátítani, ami a művelt európainak sajátja, illetve képes belátni és nagyra becsülni a civilizáció áldásos voltát. A civilizációs közeledést elősegítendő ezekből a szövegekből eltűntek, vagy legalábbis háttérbe szorultak a kulturális különbségeket jelölő külsődleges jelek. A bennszülöttre adott európai ruházat vagy a neki tulajdonított előkelő származás olyan kognitív és kulturális hasonlóságot jelenített meg, amelyből kiindulva kétségtelenné vált, hogy a látogató könnyedén követni tudja az európai szokásokat (vö. Bitterli 1982:232–265). Feltűnő, hogy ez a gondolatmenet már Kolumbusznál is megjelent: az indiánok felöltöztetése, az „indián fejedelemnek" ajándékozott bársonyzeke a felszínen tapasztalt különbségek elsimítására irányuló kísérletként értelmezhető. Miniknek és társainak európai ruhákba öltöztetése a hasonításnak ebbe a hagyományába tartozó (meglehetősen ellentmondásos) gesztus.

A civilizáció fogalma ugyanakkor lehetővé tette az egyes nemzetállamok helyének, „történelmének" kitalálását, az egyes nemzetek nagyságának, egyediségének, kiemelkedő voltának kellő megalapozását.[9] Itt ugyanis már nem arról volt szó, hogy az idegen teljes egészében az emberi történelmen kívül helyezkedne el, hanem annak egy, jól meghatározható fokán áll, amelyet az európai kultúra már régen maga mögött hagyott. A civilizáció fogalma a (külső megjelenésben, a modorban, a társalgásban testet öltő) kifinomult társadalmi érintkezés mellett a barbárságból való kiemelkedést jelenti, vagyis az egyéni műveltség mellett egyfajta társadalmi állapot is leképeződik azon keresztül, hogy az idegen kultúrák az európai államok fölényét demonstrálják. Egy olyan „képes történelemkönyv" tárul föl előttünk, amelyben az elmúltat, a magunk mögött hagyottat az egzotikus társadalmak illusztrálják. A geográfiai és időbeli távolság itt egybeesik: a vadember meg- és kitalálásával az a másság jelenik meg az európai gondolkodás színterén, amely az emberiség múltját, az eredetet, a természetest, az érintetlent kézzelfoghatóvá teszi, miközben egyben megteremti az összehasonlítás lehetőségét.[10]

Az európai kultúrát a 18. századtól egyre inkább áthatja az idegen kultúrák szisztematikus számbavételének és leírásának, a világ kulturális kartografálásának vágya. A populáris útleírások éppúgy ebből az igényből születtek, mint a tudósok szűk körének szánt speciális beszámolók. Az útleírások széles körben terjesztették az idegenség diskurzusát,[11] a különböző kulturális jelenségek terjedő leírásai pedig termékenyítően hatottak egyes filozófusok gondolkodására, akik maguk is gyakran fordultak etnográfiai anyagokhoz – gondoljunk csak Montesquieu-re, Voltaire-re vagy Rousseau-ra. A felfedezések 18. századi hullámát – ahogyan azt Bougainville és Cook utazásai demonstrálják (vö. Bitterli 1982:38–39, Sahlins 1986) – már az az igény határozza meg, hogy az ismeretlen országokat minél teljesebben írják le, s minél rendszerezettebb ismereteket közvetítsenek róluk. Ebben az időszakban az utazókat már pontosan ki-

dolgozott munkatervekkel küldték felfedezőútjaikra, kíséretükben gyakran tudósokkal, akik földrajzi, botanikai, fizikai kérdések tisztázása érdekében vállalkoztak a messzi utazásra. A tudományos szempontokból előkészített utakon pontosan feltérképezték a távoli szigeteket és földrészeket, azok növény- és állatvilágát, klímáját, s természetesen – nem utolsósorban – lakosságukat. Ugyanakkor nem minden ismeret esett egyforma súllyal latba. A hatalmi, politikai és főleg gazdasági megfontolások elsődlegessége miatt a természettudományos jellegű munkák előnyt élveztek, s gyakran az utazás nehézkes körülményei vagy korlátozott időtartama is megakadályozta, hogy például etnográfiai jellegű kutatásokat folytassanak. Mégis a 18. században születtek meg azok az első javaslatgyűjtemények, amelyek a „primitívek", a bennszülöttek minél hatékonyabb megfigyelésének módszertanát igyekeztek kidolgozni. Az egykori utazók idejét, képességét azonban messze meghaladták az ilyesféle kérdőívek, s nem tudták azokat megfelelő módon megválaszolni. Így aztán az idegen népek leírását nemcsak a bennszülöttek és az utazók közti kommunikációs problémák gátolták, hanem a tudósok és az utazók nézeteltérései is. „[A] hittérítőknek volt ugyan elég idejük és türelmük a hosszabb megfigyelésekhez, de nem voltak tudományos kapcsolataik az európai tudósokkal; a kereskedők és a telepesek helyzetüknél fogva a lehető legközelebbről figyelhették volna a kultúrák találkozásának következményeit, többnyire azonban nem sok érdeklődést tanúsítottak e kérdések iránt; a tengerentúlra küldött kutató elég éles elméjű volt ugyan, és voltak tudományos útbaigazítói is, többnyire azonban ideje nem volt." (Bitterli 1982:407.)

Az európai gondolkodásnak az „adatok" problematikussága ellenére (ahogy azt már fentebb láthattuk) elementáris részét képezték a primitív társadalmak; azok jelentették azt a kontextust, amely egyáltalán lehetővé tette az egyes kultúrák, etnikumok és rasszok közti különbségek megfogalmazását, illetve megteremtette a kultúra eredetével, alakulásával és mibenlétével foglalkozó eszmefuttatások lehetőségét.[12] A relativizmus és a tolerancia elképzelését felvető felvilágosult filozófia a társadalmak megfigyelhető különbözősége ellenére az emberiség egységes mivoltából indult ki. Mindaz, amit az emberek létrehoztak, legyenek azok európaiak vagy bennszülöttek, mindazok a képességek, melyekben közösen osztoznak, az emberi kultúra birtoklásáról tanúskodnak.[13] A kultúra az, ami az embereket összeköti, és egyúttal elválasztja őket a természettől. Az emberek egyenlőségének ez az eszméje egybekapcsolódott az emberi cselekvés és a haladás törvényszerűségének megfogalmazásával, aminek nyomán a kultúra differenciális fogalommá vált,[14] s lehetővé tette, hogy az egyes társadalmakat a haladás különböző fokain helyezzék el, amely felfogásból aztán részint a felvilágosodás társadalmi nevelési projektjei táplálkoztak. A haladás szükségszerűségének ez a koncepciója mégis beiktatott bizonyos különbségeket az emberiség egységének képzetébe, s szembeállította egymással a természetes és a kultúrembert. A felvilágosodás programja azonban az egyetemes kultúrafogalom alapján a vadakat is embereknek láttatta, s azok nevelésén fáradozott; a vademberek és a civilizáltak közötti különbséget – az emberiséget közösen jellemző racionalitás alapján – nem tekintette abszolút érvényűnek.

A következő század végétől aztán egyre hangsúlyosabbá vált a fejlődés eszméje, amit nagyban támogattak a pozitivista, természettudományos megfontolások, különösen az egyes fajok eredetére vonatkozó evolucionista tanítások.[15] Ez a szemlélet újra

fejlődési fokozatokat konstruált, méghozzá azzal a szándékkal, hogy az egyszerűbb kultúrák primitivitását igazolja, s bebizonyítsa, hogy a társadalmak különbözőségei mögött minőség- és értékbeli eltérések rejlenek – vannak másoknál jobb, kifinomultabb, fejlettebb és ebből következően magasabb rendű társadalmak. A 19. század nem az emberiség egységéből vagy a civilizációs különbségekből indult ki, ahogyan azt például a felvilágosodás gondolkodói tették, hanem alapvető, áthidalhatatlan különbséget látott az úgynevezett primitív és az európai ember között.[16] Ennek nyomán egyre mélyebb és áthidalhatatlanabb szakadék tárult föl a saját és az idegen között. A saját racionalitással rendelkező nemes vadember helyébe az irracionalitást megtestesítő primitív alakja lépett. Ez a változás összhangban állt azzal az átalakulással, amely a vad és a civilizált közötti különbség magyarázatát érintette. A felvilágosodás időszakában az eltéréseket a környezet, az éghajlat különbségeire vezették vissza. Az evolucionista felfogásban azonban a biológiai magyarázat vált uralkodóvá: az embert a biológiai törvényszerűségek irányítják, s a túlélésért folytatott küzdelem határozza meg. Ez a szemlélet szilárdította meg azt az elképzelést, hogy különböző, fizikai megjelenésüket és mentális tulajdonságaikat tekintve is eltérő emberi fajok léteznek, ráadásul ezek a fajok a fejlettségnek nem ugyanazon a fokán állnak.[17] A civilizált ember magasabbrendűségére (biológiai evolucionizmus), valamint az európai kultúra fejlettebb voltára (társadalmi evolucionizmus) vonatkozó nézetek árulkodó módon a kolonializmus teljes megszilárdulásával egy időben virágoztak. Talán nem téves az a feltételezés, hogy a korabeli társadalmi diskurzust dominálva ezek a nézetek nagymértékben hozzájárultak a gyarmati uralom legitimálásához.[18]

A 19. század során a koloniális uralom megszilárdult, biztosítva a Nyugat katonai és gazdasági hatalmát, s a világ kulturális térképe lényegében teljessé vált. Az idegen kultúrákkal kapcsolatos tudás egyre szervezettebbé, specifikussá, tudománypolitikailag is mind körvonalazottabbá kezdett válni. A robinzonádok, az útleírások, az utópiák pedig fokozatosan kiszorultak a kulturális idegenséggel kapcsolatos, szigorúan vett tudás termeléséből, egyre inkább „komolytalan", „könnyed" műfajoknak számítottak, s óhatatlanul összekapcsolódtak a szórakozás, a kommersz és a tömegkultúra újonnan kimunkált terepeivel.

„Polgári kukucskálás"

Alighogy az utazások nyomán kitárult a világ, szinte azonnal zsugorodni is kezdett. Míg a tudomány művelőit az idegen kultúrák megismerésének vágya egyre inkább arra buzdította, hogy maguk utazzanak távoli, egzotikus tájakra, a megismerés és a leírás új módozatait kifejlesztve, addig a 19. századi európai polgár számára egyre magától értetődőbbé vált, hogy a világ ott van a közvetlen közelében. Utazni szinte fölösleges volt, az egzotikum lépten-nyomon követte a városlakót, az urbánus táj új elemei: a múzeumok, az áruházak, a reklámok, a panorámák, később a mozik, a vurstlik, a kiállítások, az állatkertek formájában. Az egyre inkább kiszélesedő és egyúttal egyre speciálisabbá váló tudományos ismeretek mellett egyre több megvásárolható, fogyasztható áru jelent meg az európai színtereken az idegenséggel kapcsolatban.

A „török", a „néger" vagy a „kínai" már viszonylag korán megjelent, s feltűnő vol-

távál „színesítette" az európai udvarokat. Az egzotikus szolgálók lényegében a 14. század óta részei voltak az arisztokrata életvezetésnek, s elsősorban a hatalom és a gazdaság jelképeinek, a társadalmi reprezentáció eszközének számítottak. A pompázatos felvonulásokat és ünnepeket kedvelő barokk a különös jelmezekbe, öltözetekbe bújtatott egzotikus embereket a látvány különleges volta miatt becsülte nagyra. A társadalmi kiválasztottság később abban is megnyilvánult, hogy a hatalmasok és tehetősek – különösen kertjeik berendezésekor – egzotikus stílusban épült pavilonokkal, sátrakkal és természetesen az ezekhez tartozó szolgálókkal vették körül magukat. A felfedezőutakról Európába került „emberi trófeák", az ottlét bizonyítékai elsősorban szintén a magas társadalmi státusúakkal kerültek kapcsolatba, hol a királyi udvarokhoz és az arisztokratákhoz, hol a tudósokhoz, a filozófusokhoz kerülve. Kijelenthető, hogy az idegen megtapasztalása, megfigyelése, de különösen annak birtoklása nagyon sokáig privilégiumnak számított, amit a társadalom magasabb köreihez tartozóknak tartottak fenn. Az egyszerű nép vásárokban találkozhatott „egzotikus alakokkal" – testi fogyatékosokkal, bénákkal, törpékkel, óriásokkal vagy épp „vadakkal". Az élő galambot széttépő és azt nyersen elfogyasztó afrikai az idegenségnek a populáris kultúra regiszterében megjelenő tipikus példája – itt az idegennek sem a reprezentációhoz, sem a megismerési vágyhoz nincsen különösebb köze, csupán a vásári közönség szenzációéhségét táplálja, és igyekszik azt kiszolgálni.

A mutatványosbódék és az emberevők meseszerű világa mellett a 19. században olyan új formák jelentek meg, amelyek ötvözni óhajtották a szórakoztatás és az ismeretek közvetítésének igényét, s e tekintetben nagyon is polgári intézményeknek számítottak. Az egyik legjellegzetesebb az úgynevezett *Völkerschau* volt. „Még 15 vagy 20 évvel ezelőtt is ritkaságnak számított nálunk, európaiaknál az idegen népek képviselőinek megjelenése. Egy igazi négert legjobb esetben módos család egzotikus szolgálójaként lehetett látni, s az úgynevezett vadakkal szemben pedig, akiket vagy koromfekete mórok, vagy indiánok, vagy emberevők alakjában láthatunk a vásárokban a mutatványosoknál, a közönség mindig nagyon bizalmatlan maradt, még akkor is, ha különösen vadnak látszottak, s élő nyulakat vagy tyúkokat ettek meg a bámészkodók szeme láttára. A Völkerschau ellenben kielégíti a közönség tudományos érdeklődését."[19]

Az „érdekes", „elképesztő", „Európában még soha nem látott!" felkiáltásokkal reklámozott kiállítások a világ „legritkább és legérdekesebb népeit" igyekeztek bemutatni a polgári közönségnek. Carl Hagenbeck, a Hagenbeck-birodalom megalapítója, világszerte az egyik leghíresebb *Völkerschau*-impresszárió rögtön két tudományterületre hivatkozva igyekezett megalapozni bemutatói hitelességét: az antropológia és a zoológia a korszak két legfrissebb és legígéretesebb tudományterületének számított, a kettő kombinációja pedig egyenesen a korabeli kérdések kérdésére játszott rá, nevezetesen az ember eredetével kapcsolatos megfontolásokra. A szenzáció és a szemfényvesztés határmezsgyéjén lavírozó vásári mutatványosbódékkal szemben a *Völkerschau* már tudományos érdeklődést kívánt ébreszteni, s koncepcióját tekintve is igyekezett tudományosan megalapozottnak hatni. Az 1910-ben Európát bejáró indiai *Völkerschau (Gustav Hagenbeck legnagyobb indiai Völkerschauja)* már úgy jelenik meg a korabeli sajtóban, mint „egyedülálló vállalkozás, amely komoly tudományos, etnográfiai értékeket reprezentál". A tájékozottság és az autenticitás auráját különböző

tényezők garantálták. Hagenbeck pompázatos, nagyságrendjét tekintve is egyedülálló bemutatókat szervezett, nála nem egy vagy két „vad" szerepelt, hanem egész családok léptek fel, az indiai *Völkerschau*n például több mint hetvenen szerepeltek. Fontos hangsúlyt kapott a nők és a gyerekek megjelenése, s ezzel az (európai fogalmak szerinti) „családi élet" bemutatása. Teljes modellfalvakat építettek föl a szabad ég alatt, tipikus háziállatokkal és etnográfiai gyűjteményekkel (szerszámokkal, fegyverekkel) élethűbbé téve a miliőt. A mindennapi élet apró életképei (főzés, szerszámkészítés stb.) szavatolták az etnográfiailag korrekt előadást, s mintegy körbefogták a szórakozásról és izgalmakról gondoskodó programokat (csaták, karavánok megtámadása, békekötés és így tovább). Míg az előbbiek kimerevített állóképek füzérének feleltek meg, addig az utóbbiak „történetet" mondtak el, „dramatizáltak", feszültségeket keltettek. Természetesen már a hétköznapi élet jelenetei is „spektákulumnak" számítottak, ugyanakkor itt a hangsúly inkább a dokumentumjellegre esett. Ezzel szemben a csatajelenetek s egyéb, izgalmakban bővelkedő események igyekeztek a nézőközönség elvárásainak megfelelve „vérbő" egzotikus rítusokat tálalni. Az állókép és a performance kettősségében rejlett tulajdonképpen a *Völkerschau* polgári sikerének titka: fogyasztható látványossággá tette az idegen kultúrát, s a róla bemutatott „képek" sokaságán keresztül azt az illúziót árasztotta, hogy az adott törzs teljes életét, annak minden szeletét bemutatja. Ez az erős vizualizáció kétféle célt is szolgált tehát: objektivitást és tudást közvetített, s meghökkentett, csodálatot ébresztett, bámészkodásra sarkallt. „Hagenbeck! A név varázslatosan hat. Ki nem hallott még a híres hamburgiakról...? Gustaf Hagenbeck [...] a legnagyobb indiai Völkerschau tulajdonosa, amely 1910-ben bejárta a Német Birodalom legkülönbözőbb városait. [...] Ez a vállalkozás egyedülálló a maga nemében. A művészi dekorációk segítséget nyújtanak a néző fantáziájának, s szempillantás alatt a távoli Indiába röpítik. A hatalmas tribünökön ezrek férnek el. Nagyszerű a saját masinákkal működtetett fényberendezés, s egy első osztályú étterem gondoskodik a testi örömökről. A képeslapokat az első ilyen cégek egyike készítette, megvásárlásukkal a néző élethűen emlékezhet mindazokra a jelenetekre és képekre, amelyeket az indiai Völkerschau során élvezhetett."[20]

Az idegen kultúrákkal kapcsolatos képek újabb s egyúttal megvásárolható képek előállítását generálják, olyanokét amelyeket már nem az emlékezetében kell megőriznie a látogatónak, ellenkezőleg: ezek akár helyettesíthetik is a kiállított idegeneket. Lehet, hogy szebbek, s talán jobban meg is felelnek a polgár esztétikai és kulturális elvárásainak: ezeken az indiánok „indiánabbak" az indiánoknál. A valósághűség és a természetesség elve, amelyet a vizualitás képvisel, s amely az ekkoriban egyre inkább terjedő fotók, majd filmek segítségével újabb impulzust kap, azt diktálja, hogy a bemutatók a legapróbb részletekig menően „tökéletesek" és „nagyon jól kitaláltak" legyenek. Azaz a természetesség éppen a tökélyre vitt műviséget és megalkotottságot fedi. Az állatkertekbe helyezett *Völkerschau* is ezt a törekvést példázza, hiszen itt arról van szó, hogy az egzotikus növény- és állatvilág, valamint az egzotikus stílusban megépített épületek kulisszái közé egy következő lépésben az egzotikus embert is elhelyezik. Végső soron egyfajta nyilvános s egyúttal populáris „etnológiai intézetet" teremtenek, látványos leckét adva a korabeli polgárnak az európai expanzió bizonyítékaiból, Európa hatalmát és nagyságát demonstrálva.

JEGYZETEK

1. Robert Edwin Peary 1886 óta kutatta Grönland vidékét, ő bizonyította róla, hogy sziget. Peary 1891-ben találkozott először eszkimókkal.
2. Egzotikum és fogyasztói kultúra összefüggéseihez lásd Williams 1997; Wolter 2005.
3. A tudomány tulajdonjogának megingathatatlanságát jól mutatja, hogy az inuitok földi maradványai csak 95 (!) év után kerülhettek vissza Grönlandra. Az idegen kultúra/test muzealizálásához lásd még György 1998 és Strathern 2004.
4. Egyik kritikusa a következő éles nyelvű megjegyzést tette: „[...] tivornyázott valaha is együtt kannibálokkal, mérte le a fejüket, sajátját kockáztatva, dolgozott-e egy napot is saját szobáján kívül, hogy megtanulhatta volna megkülönböztetni egymástól lámpája szagát a civilizálatlan emberiség igazi bűzétől?" (Idézi Girtler 1979:30.)
5. Az univerzalizmus egyik táptalaja az a meggyőződés, miszerint az európaiak egy abszolút és kizárólagos vallási igazság birtokában vannak. Erre utal Greenblatt 1994:21.
6. A külső megjelenés és a belső jellemvonások, erkölcsi tulajdonságok összekötése e diskurzus egyik „vörös fonala". Az európaiaktól eltérő kinézettel bíró afrikaiak ezen érvelés következtében válnak szörnyekké, élvetegekké, bujákká (Bitterli 1982:464). Az afrikaiak képi reprezentációjához lásd Nederveen–Pieterse 1992. Az állatiasság és a brutalitás metaforájaként értelmezett mezteleséghez vö. Todorov 1985:47–48, de Certeau ugyanebben az összefüggésben az ördögi (és isteni) vonásokra utal (de Certeau 1991:167). Az idegenek ikonográfiájához lásd még Schultz 1995.
7. Egy középkori példát hoz Röcke: „Keletre vezető útján Nagy Sándor a brahmanok földjére jut, ahol a király Dindimus megismerteti országa csodáival és különös dolgaival. A brahmanoknál a középpontban nem a hódítás és az uralom áll, hanem az erőszakról való lemondás és a tartós béke; nem a dicsőség és a hírnév utáni törekvés, hanem a szerénység és az alázat határozza meg őket; nem az idegen javak kapzsi vágya, hanem az azok iránt mutatott érdektelenség; nem a személyes tulajdon, hanem a közösségi érdek; nem a díszes öltözet, hanem a meztelenség és a természet adományaival való elégedettség jellemzi őket." (Röcke 1997:358.)
8. Az idegen nem egy konkrét kultúra egy konkrét képviselőjeként jelenik meg, hanem tipizálva, különböző kultúrák és különböző reprezentációk esszenciájává sűrűsödik. (Ennek következményeként sikkad el komplex kulturális kontextusa.) A 18. században például Ázsia, különösen India az a hely, amely Európa gyermekkorának eredeti ártatlanságát és tisztaságát visszaidézi. A „nemes vadember" alakja pedig a déltengeri tájak és emberek prototípusa. (Vö. Bitterli 1982:495–510.) A nemes vadember toposzához lásd Fludernik, Hrsg. 2002.
9. A civilizáció fogalomtörténetéhez lásd Elias 1987.
10. „A felfedezések, amelyeket európai tengerészeink a távoli tengereken és a messzi partokon tettek, tanulságos és ugyanakkor szórakoztató színjátékok. Népeket mutatnak nekünk, akik a műveltség legkülönbözőbb fokain helyezkednek el körülöttünk, ahogy a különböző korú gyermekek állják körül a felnőttet, és példájukkal emlékezetébe idézik, mi is volt ő korábban és honnan is indult. Úgy tűnik, egy bölcs akarat őrizte meg számunkra ezeket a bárdolatlan néptörzseket addig az időpontig, amikorra saját kultúránkban már eléggé előrehaladtunk ahhoz, hogy ezt a felfedezést felhasználhassuk a magunk hasznára, és az emberi nem feledésbe merült kezdeteit ebben a tükörben újra összeállítsuk." (F. Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Jena, 1789, idézi Bitterli 1982:331.)
11. Az útleírások kedvelt olvasmányoknak számítottak, például a 17. századi udvari társaságokban, vö. Bitterli 1982:267.
12. Az antropológiai gondolkodás kialakulásának történetéhez lásd Girtler 1979; Marschall, Hrsg. 1996.

13. Herder, aki a kultúrák sokféleségét elismerő Voltaire-t követi, amikor minden korszak és minden kultúra önállóságát elismeri, az emberi nem egysége mellett érvel: „Mivel azonban az emberi értelem minden sokrétűségben is egységet lát, és példaképe az isteni értelem is a legkülönfélébb dolgokkal alkotott egységet a Földön: a változások végtelen birodalmából itt is visszatérhetünk arra az egyszerű tételre, hogy az embert egy és ugyanaz a nem képviseli a Földön." (J. G. Herder: Sämtliche Werke. 13. Berlin: Suphan-Edition [1877–], 255. p.; idézi Bitterli 1982:422.)
14. A kultúra fogalmának különböző jelentésrétegeihez lásd Márkus 1992; Elias 1987; Inglis 2004; Manganaro 2002.
15. Az evolucionizmus elméletéhez és társadalmi összefüggéseihez lásd Lenzen 2003; Taylor 1993.
16. 1859-ben a *Természeti népek antropológiája* című munkájában Theodor Waitz a következő kérdést teszi fel: „Vajon az emberiség egy részét ne az állattanhoz utaljuk-e át?" (Idézi Girtler 1979:25.)
17. Vö. Taylor 1993:207. Feltehetően ez a biológiai diskurzus ver visszhangot a korabeli antropológiai elméletekben, melyekben a kultúra természetét a túlélés művészete határozza meg (Lewis Morgan), az egyes kultúrák fejlődése az egyszerűtől, az organikustól a bonyolultig, a komplexig tart (Edward Burnett Tylor), vagy az úgynevezett elemi gondolatok játszanak központi szerepet (Adolf Bastian), melyek kidolgozásával az emberiség hasonló fejlődési lépcsőfokokat jár be. Ehhez lásd Taylor 1993:208–214.
18. Erre a megállapításra jut az indiai szövegek angolra fordításának és a gyarmati uralomnak az összefüggéseit elemezve T. Niranjana, vö. Niranjana 1992:47–87.
19. Illustrirte Zeitung (Die Somali Neger im Zoologischen Garten zu Berlin 1885), idézi Wolter 2005:91.
20. Mürbe, Paul: Gustav Hagenbeck's grösste indische Völkerschau der Welt. Hamburg, 1910; idézi Wolter 2005:83.

IRODALOM

BITTERLI, URS
1982 „Vadak" és „civilizáltak". Az európai–tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. Budapest: Gondolat.

DE CERTEAU, MICHEL
1991 Ethno-Graphie. Oralität oder der Raum des Anderen: Jean de Léry. *In* Michel de Certeau: Das Schreiben der Geschichte. 137–171. Frankfurt – New York: Campus.

ELIAS, NORBERT
1987 A „kultúra" és a „civilizáció" fogalom ellentétének szociogeneziséről. *In* Norbert Elias: A civilizáció folyamata. 101–141. Budapest: Gondolat.

FLUDERNIK, MONIKA, HRSG.
2002 Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos. Würzburg: Ergon.

FRAZER, JAMES
1993 Az Aranyág. Budapest: Századvég.

GIRTLER, ROLAND
1979 Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

GREENBLATT, STEPHEN
1994 Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker. Berlin: Wagenbach.

GYÖRGY PÉTER
1998 A Másik teste. *In* György Péter: Digitális éden. 133–151. Budapest: Magvető.

HERDER, J. G.
1978 Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások. Budapest: Gondolat.

INGLIS, FRED
2004 Culture. Cambridge: Polity.

KOLUMBUSZ
1988 Kolumbusz Hajónaplója. Bukarest: Kriterion.

KRISTEVA, JULIA
1990 Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LEACH, EDMUND
1996 Szociálantropológia. Budapest: Osiris–Századvég.

LENZEN, MICHAELA
2003 Evolutionstheorien in den Natur- und Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Campus.

MÁRKUS GYÖRGY
1992 A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. *In* Márkus György: Kultúra és modernitás. 9–45. Budapest: T-Twins.

MARSCHALL, WOLFGANG, HRSG.
1996 Klassiker der Kulturanthropologie von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck.

NEDERVEEN-PIETERSE, JAN
1992 White on Black. Images of Africa and blacks in western popular culture. New Haven: Yale University Press.

NIRANJANA, TEJASWINI
1992 Representing Texts and Cultures: Translation Studies and Ethnography. *In* Tejaswini Niranjana: Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context. 47–87. Berkeley: University of California Press.

OSTERHAMMEL, JÜRGEN
1997 Gastfreiheit und Fremdenabwehr. Interkulturelle Ambivalenz in der Frühen Neuzeit. *In* Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Herfried Münkler, Hrsg. 379–436. Berlin: Akademie.

RÖCKE, WERNER
1997 Die narrative Aneignung des Fremden. Zur Literarisierung exotischer Welten im Roman des späten Mittelalters. *In* Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Herfried Münkler, Hrsg. 347–375. Berlin: Akademie.

SAHLINS, MARSHALL
1986 Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreiches Hawaii. Berlin: Wagenbach.

SCHÄFFTER, ORTFRIED, HRSG.
1991 Das Fremde. Opladen: Westdeutscher Verlag.

SCHULTZ, JOACHIM
1995 Wild, Irre & Rein. Wörterbuch zum Primitivismus. Gießen: Anabas.

STRATHERN, MARILYN
2004 The whole person and its artifacts. Annual Review of Anthropology 33:1–19.

TAYLOR, ANNE-CHRISTINE
1993 A történelem megértési modelljei. *In* Philippe Descola – Gérard Lenclud – Carlo Severi – Anne-Christine Taylor: A kulturális antropológia eszméi. 185–215. Budapest: Századvég.

THODE-ARORA, HILKE
1989 Für fünfzig Pfennig um die Welt. Die Hagebeckschen Völkerschauen. Frankfurt am Main – New York: Campus.

TODOROV, TZVETAN
1985 Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WENDEROTH, ANDREAS
2001 Miniks Sehnsucht. Geo 7:142–155.

WHITE, HAYDEN
1997 A történelem terhe. Budapest: Osiris.

WILLIAMS, ROSALIND H.
1997 A tömegfogyasztás álomvilága. Café Bábel 3:115–129.

WOLF, ERIC R.
1995 Európa és a történelem nélküli népek. Budapest: Osiris.

WOLTER, STEFANIE
2005 Die Vermarktung des Fremden. Exotismus und die Anfänge des Massenkonsums. Frankfurt am Main: Campus.

WILHELM GÁBOR

Egzotikus (ön)életrajzok

Írásomban az úgynevezett egzotikus önéletrajzok bizonyos sajátosságait vizsgálom. Ezeknek az önéletrajzoknak egyik jellegzetessége, hogy alapvetően más kultúrába tartozó olvasók számára íródnak, illetve hogy egyesítik az életrajz és az önéletrajz műfaját, ugyanis az egzotikus önéletrajzíró mellett minden esetben – valamilyen formában – ott van a *közvetítő* is. Ez a közvetítő az olvasók kultúrájából érkezik az íróéba.

Az elemzés egyaránt igyekszik kitérni a mű létrejöttének körülményeire, a kultúrák közötti közvetítés problematikájára, ezen belül a reflexió és az önreflexió kérdéskörére. Az egzotikus életrajz, önéletrajz műfajában központi és kihagyhatatlan szerepet játszik a közvetítő. Miből áll valójában ez a szerep? Mennyiben közvetítő, mennyiben létrehozó – mind a művel, mind a mű egyes részeivel kapcsolatban? Hogyan szűri meg a szakértő, az antropológus, miként állítja elő az antropológiai információkat?

Az egzotikus „önéletrajz" mint terminus éppen e közvetítési folyamat jellege miatt ellentmondó. Ezek az önéletrajzok ugyanis a nyugati szakértő, szerkesztő és az egzotikus alany közös munkái. A szerkesztést végző szakértő készíti, jegyzi le, fordítja le az interjúkat, szerkeszti, finomítja, átfogalmazza az egzotikus alany történeteit, és végül írott formába önti. Az egzotikus személy válik az (ön)életrajz alanyává, az ő élettörténete képezi az autobiográfia tartalmát. Éppen ezek a folyamatosan jelen lévő közvetítések teszik azonban az egzotikus önéletrajz leírására alkalmazott fogalmakat problematikussá. Ezt a fajta önéletrajzírást ugyanis lehetetlen e nélkül a kultúrák közötti fordítás, közvetítés nélkül *meghatározni*.

Ugyanakkor szintén a műfaj sajátossága, hogy ki- és túllép a szakemberek szűk körén, és az olvasóközönség széles táborát célozza meg. Nem távolságot tartó életrajzról, sem nem antropológiai monográfiáról van többé szó, nem tematikus szakkönyvről egy tőlünk eltérő, távoli kultúráról, hanem olvasmányos történetről egy, az olvasók számára egzotikus, különös életet megélt személlyel kapcsolatban. Nyújt-e tehát az egzotikus önéletrajz önálló műfajként valami sajátosat az egyéb műfajokhoz képest? Hogyan ötvöződnek vagy váltakoznak a perspektívák? Kinek a perspektívája uralja a művet, van-e kitüntetett nézőpont? Mikor és milyen formában jelenik meg a közvetítő és a forrásszemély, a főhős nézőpontja? Mennyire hozhatók ezek összhangba? Van-e szükség egységes, zárt szövegre, vagy a szöveg megmaradhat több szinten olvashatónak?

A könyv

Konkrét elemzésem tárgya Jang Ercsö Namu *Búcsú Tóanyánktól. Élet a világ peremén* című könyve, mely 2003-tól – számos egyéb nyelvű kiadása mellett – magyarul is olvasható. Az eredeti kiadás szintén 2003-ban jelent meg Yang Erche Namu és Christine Mathieu szerzőpáros neve alatt *Leaving Mother Lake: A girlhood at the edge of the world* címmel. A könyv egyszerre alkalmas arra, hogy az egzotikus életrajzírás mint műfaj bizonyos jellegzetességeibe alaposabban betekintsünk, illetve arra, hogy észrevegyük, melyek azok a részletek, melyek ennek ellenére továbbra is homályban maradnak. A kötet kiválasztásához az is hozzájárult, hogy szinte egy időben jártam ugyanazon a területen, ahol a szerzőpáros antropológus tagja vizsgálódott.

A könyv, az önéletrajz alaptörténete viszonylag sablonos. A női főhős és egyben társszerző, Namu 1983-ban, alig tizenhárom évesen elszökött otthonról, a kínai Jünnan és Szecsuán tartomány határán fekvő, festői szépségű, ugyanakkor nehezen megközelíthető Lugu-tótól nem messze levő Zuosuo faluból. Az addig teljesen analfabéta és csak a szülőfaluja közvetlen környékét ismerő fiatal moszo lány egy énekverseny révén eljutott Pekingbe. Nem sokkal a falujába való visszatérte után Sanghajba utazott. Ösztöndíjat kapott az ottani konzervatórium ének szakára. Eközben pénzszerzés céljából egy éjjeli bárban énekesként, táncosnőként dolgozott, majd nem sokkal később kínai popsztár, énekes, nemzetközi hírű modell lett. Számos ismert férfival került ennek során szorosabb kapcsolatba, és egyikükhöz, egy amerikaihoz férjhez ment (majd nem sokkal utána elvált tőle). Ezen időszak feldolgozásaként 1997-ben, azaz az otthonról való szökése után tizennégy évvel Namu bestsellert írt *Hogyan hagytam el a Lányok országát* címmel (eredetileg kínaiul, később számos nyelvre lefordították), melyben nyolc külföldi szeretőjéről számolt be minden gátlás nélkül.

A másik társszerző antropológusnő, aki sok szempontból hasonló életutat járt be, bár a kiindulópont és a pillanatnyi végállomás az ő esetében távolról sem esett annyira messze, mint Namunál. Mathieu szintén „elszökött" otthonról, Franciaországból. Ausztráliában tanult, innen indult antropológushallgatóként Kína délnyugati részébe, hogy a Jünnan tartomány északkeleti, illetve Szecsuán tartomány délnyugati sarkában lakó nahszikkal és moszókkal kezdjen foglalkozni (lásd Mathieu 1997; 1998). Így találkozott az 1990-es évek legelején Namu anyjával, majd a moszo Gatuszával, aki egyetemet végezvén a moszo kultúra feltárásának és dokumentálásának szentelte életét. Mindkét személy alapvető szerepet kap Namu önéletrajzában.

A főhős és a szerkesztő – mindketten társszerzők – egy véletlen folytán találkozott Amerikában. A közös ismeretek, ismerősök révén elkezdett beszélgetés egyre intimebbé és egyre hosszabbá vált. Ez a szöveg vált azután a könyv alapanyagává. A könyv végén mindkét társszerző megemlíti a kötet létrejöttének bizonyos körülményeit. Megtudjuk, hogy a beszélgetésekből Mathieu válogatott, ő szerkesztette össze a szövegrészeket, majd a véglegesnek szánt kéziratot elküldte Namunak.

Namu önéletrajzában a könyv létrejöttének körülményei tehát meglepően – azaz a hasonló műfajú könyvekéhez képest nagyobb mértékben – tisztázottak, és a huszonegy fejezetből álló könyv végén lévő *Utószó*ban (Mathieu munkája) és *Utolsó szó*ban (Namu írása) olvashatók. A kötet szerkesztője, a külső közreműködő, a közvetítő külön fejezetben írt saját hozzájárulásáról, Namu népéhez fűződő kapcsolatáról, a velük

való antropológiai munkáról, és emellett viszonylag alapos etnográfiai áttekintést is ad a moszókról, jellegzetes társadalmi szervezetükről. Namu egy rövid utószóban szintén kitér a mű megszületésében játszott pontos szerepére. Megtudjuk, hogy hosszú beszélgetéseket folytatott a szerkesztést végző antropológusnővel életéről, a moszo kultúráról való ismereteiről. Ezeket a beszélgetéseket válogatta meg, majd szerkesztette össze az antropológusnő, illetve minden bizonnyal kiegészítette a moszók életének egy-egy aspektusára vonatkozó háttérismeret-anyaggal. A szerkesztés körülményeibe való bepillantás fontos többletet jelent az ilyen jellegű munkák megszületése tekintetében, ugyanis nem minden esetben értesül az olvasó hasonló körülményekről. Namu esetében éppen ennek révén válik egyértelművé, hogy a szöveg több különböző szinten és hullámban jött létre. A végső változat alapjául szolgáló szöveget megelőzte számos szövegrészlet. Ezek többé-kevésbé egymáshoz kapcsolódó, különféle élményekről, eseményekről, társadalmi kötelékekről, szokásokról, rítusokról, családi érzelmekről, kötődésekről és konfliktusokról szóló beszámolók voltak. Az antropológusnő ebből az anyagból válogatott a saját elképzelései szerint, ezeket a kiválogatott szövegrészeket rendezte azután össze, majd ezeket javította, formálta, egészítette ki a saját ismeretei és céljai szerint. Namu ezt az utolsó előtti változatot kapta végül kézhez, hogy jóváhagyja.

A közlő és a kérdező, azaz a főhős szerző és a szerkesztő viszonya, jól körülírható szerepe a műben számos esetben feloldódik. Mivel a moszo kultúra számos területét jól ismeri a szerkesztő-antropológus, valódi kérdés, hogy ki vezeti eközben a történet szálát. Vajon a nyugati önéletrajzban szokatlan műfajok, például a mitológiai részek, rituális és sámánénekek közlése a nyugati antropológus szándékai szerint történik-e, illetve az ő vagy a közösségben felnőtt lány ismereteit tükrözik-e jobban az adott kultúráról?

E folyamatból világosan kiderül, hogy a végső, olvasható szöveg nem Namu szövege. Azaz a benne megtalálható vagy, ha tetszik, az általa létrehozott perspektívák nem, illetve messze nem kizárólag Namu nézőpontjai, hanem a szerkesztőé. A beszámolótöredékekből Mathieu munkája nyomán létrejött egyfajta egységes szöveg, mely idő-, térszerkezetet követ, és amely valamilyen történetláncra aggatja rá az egyes részeket. Az egységes mű létrehozásának *módja* azonban a könyv végén – ha korábban nem is – kiderül. A könyvet, a szöveg szerkezetét a megcélzott, nyugati világban élő olvasóra szabva alakították ki. A főhős perspektívája, a kronológia, a háttérismeretek adagolása mind-mind az ő olvasását támogatják, az ő olvasatát segítik elő. *Ebbe* a szerkezetbe illeszkednek azután a számára egzotikus, moszo világ tartalmi sajátosságai.

Ez a sajátos világ a 12. fejezetig uralja a könyvet. Az első két fejezetben Namu születése ürügyén anyja családjáról, kapcsolatairól van szó, ennek kapcsán értesül az olvasó arról, hogy a moszóknál ismeretlen a házasság intézménye. A szülői ház bemutatása, a nagymama és az anya viszonya egyaránt jó alkalom a moszo társadalom, életmód néhány jellegzetességének ábrázolására. Ezek a fejezetek tele vannak tehát ilyen kifejezésekkel: „Mi, moszók azt tartjuk...", „Mi, moszók ugyanis általában...", „Hagyományaink szerint...", „Az én népemnél általában...", „A moszó családokban...", „A szokásoknak megfelelően...". A könyv tehát kénytelen valamilyen háttérismeretet megosztani az olvasóval ahhoz, hogy azután e kontextus keretein belül vagy éppen ettől eltérően történhessenek meg Namu életének egyes eseményei.

A könyv első két fejezete feszegeti a klasszikus önéletrajz műfaji kereteit, ugyanis

a szerző és főhős Namu ebben meg sem jelenik, ha eltekintünk az első két oldaltól. Ez a rész anyjáról szól. Az ilyenfajta szerkesztésre ugyanakkor szüksége van az antropológusnak, mivel a könyv központi témája mégiscsak a moszo nép jellegzetes társadalmi intézménye, az úgynevezett „sétáló házasság". Ez az az intézmény viszont, mely Namunál már nincs jelen, hiszen ő a nemi érése után közvetlenül elhagyta családját, faluját, és ezzel együtt kilépett a moszo társadalomból, melybe soha többé nem kerül igazából vissza. Éppen emiatt Namu önéletrajza esetében a moszo társadalom leírása szempontjából csupán a gyermekkor és a serdülőkor jöhetett volna számításba.

A harmadiktól (ahol valójában Namu színre lép) a 12. fejezetig a főhős, Namu nem lép ki e kontextusból, bár számos utalás történik arra, hogy nem teljesen súrlódásmentes a viszonya valamennyi hagyományhoz. A valódi fordulópont Namu életében és a saját közösségéhez való viszonyában (mindkét oldalról nézve) a könyv közepe táján, a 12.-től a 14. fejezetig tartó szakaszban történik meg: Namu elkerül Pekingbe, és ettől kezdve mindent másképp lát, illetve őt is másképpen kezdik szülőfalujában kezelni. Ez az új viszony a 15–17. fejezet témája, ahol Namu – mindent felégetve maga mögött – végül elszökik otthonról.

A hátralévő, 18–21. fejezet már „kint", a kínai világban játszódik. Namut felveszik a sanghaji konzervatóriumba, megtanul kínaiul, írni-olvasni, kottát olvasni, zenélni, először találkozik külföldiekkel, nyugatiakkal, először szembesül egy domináns kultúrában való kisebbségi voltával és egy ennél tágabb keret elvi lehetőségével. A 21. fejezetben Namu öt év után hazalátogat.

A főhős, Namu anyja évekkel Namu születése előtt szakított az egyik legfontosabb moszo hagyománnyal, mivel megszökött hazulról (Namu–Mathieu 2003:10), otthagyta szülőházát, anyját, nagyanyját. Namu azután maga is folytatta ezt a „hagyományt". Nemcsak a szülői házat hagyta el fiatal nőként, hanem faluját, rokonságát, népét is. A könyv ily módon egyfajta – ha tetszik, sztereotip – fejlődéstörténet, melyben egy, a világtól sokszorosan elzárt helyről és sajátos szokásokkal rendelkező közösségből származó moszo lány a véletlen (fellépés) folytán eljut a nagyvilágba (Pekingbe), és ettől kezdve már nem leli helyét otthon. Rádöbben ugyanis arra, hogy kétfajta ember létezik csupán: a „földeken robotoló paraszt", valamint a városlakó, aki „étteremben étkezik, moziba jár és tusol" (Namu–Mathieu 2003:163).

A könyv e folyamat egyes kiemelt állomásaira épül mint egyfajta füzérre. Az egyes történetek (fejezetek) kronologikusan kapcsolódnak egymásba, a történet egésze azonban az anyától, a falutól és a néptől való egyre távolabb kerülés mint központi téma köré szerveződik.

A könyv témája, az otthontól, szülőhelytől való elszakadás nem szokatlan az egzotikus önéletírások között, hiszen ez a szál kapcsolja valójában össze az olvasót és a szerzőt, főhőst. A főhős elindul a saját kultúrájából, végül megérkezik az olvasóéba. A történet tehát a visszatekintésről szól, abból a pozícióból, ahol az olvasó is van. Arról olvashatunk, hogy miként látszik ma, innen az a világ, ahol a főhős felnőtt, és amelyet ott kellett hagynia.

A könyvben számtalan elem kerül e szál révén sajátos megvilágításba. Az anya, majd Namu sajátos szerepe a közösségen belül, egy-egy szokatlan esemény, viselkedés *innen* visszatekintve kap egyéni értelmezést, mint egyfajta előkészület egyes elemei a nagy szakításra, a nagyvilágba való kilépésre.

Ugyanakkor a közösségből való kilépés, a kultúrák közötti mozgás vagy a kulturális *liminalitás* a főhős *mint* szerző számára is egyfajta háttér, motiváció, késztetés, mely sajátos helyzetének feldolgozásához nyújthat valamilyen mértékű segítséget.

A szerző ebben a műben segítséget kap az antropológustól, hogy szembesülhessen egy korszakával, mely annyira más, mint az azt követő (vagy éppen fordítva). Itt egyáltalán nem mindegy a honnan hová. Nemcsak tartalmak kerülnek egymás mellé, és értelmeződnek újjá, vagy maradnak meg értelmezhetetlennek, hanem össze kell állnia valami egységszerűnek is, mely nem ezen a szinten nyugszik. Ennek az új egységnek nem kell hordoznia egységes kulturális tartalmakat, hanem valamilyen egyéni módon bele kell tudnia illeszteni ezeket egy tágabb keretbe, a szerző saját, megélt, reflektált, esetleges, ám kellően körülkerített életébe.

Az így bemutatott háttér ugyanakkor messze nem akármilyen. Itt nemcsak egy fiatal lányról van szó, aki analfabétaként, idegen nyelv ismerete nélkül igen rövid idő alatt a világ egyik legismertebb modelljévé válik (ami önmagában nem rossz alap a sztorihoz), hanem egy olyan kulturális háttérről is egyben, mely nem egyszerűen a hiányai révén más, idegen, távoli. Nem csupán arról van szó, hogy Namu közössége, a moszók egyik faluja a legközelebbi kínai várostól ötnapi útra fekszik (Kína önmagában elég távoli az olvasónak), ahol talán két ember beszél kínaiul (és még csak nem is mandarin változatát), ahol az emberek közül senki sem tud írni és olvasni, ahol a hanok (kínaiak) furcsa, idegen látogatónak számítanak. Ez a falu, társadalom nemcsak a „világ peremén" fekszik, mint ahogyan a *magyar* címben olvashatjuk (ahová 1982-ig nem vezetett út sem, és amelyet a mai napig nem lehet elérni egész télen), hanem ez a társadalom egyben a „lányok országa". Azon társadalmak ritka sorába tartozik, ahol a számunkra (és általánosságban) megszokott házasság – és ennek révén a család – intézménye nem létezik. Ehhez hozzátartozik, hogy jelenleg nagyjából ötvenezer moszo él Kínában, hatvan százalékuk a hagyományos, azaz az egzotikus típusú moszo család keretei között.

A moszók e sajátos családi szerkezetük folytán már a 20. század első felében a társadalomkutatók érdeklődési körébe kerültek. Ez a hagyomány mint a „matriarchátus" maradványa került azután például az 1980-as években a kínai szakirodalomba, illetve az 1990-es évektől a turisztikai irodalomba. Az ezután fellendülő turizmus számára tehát az egyik hívószót a „matriarchátus", a „nők társadalma" jelentette.

E sajátosság nagyon hamar belekerült a kínai és a nyugati útikönyvekbe is. A Lonely Planet 1996-os kiadása már egy kisebb esszét szentel Lijiangnak és környékének (mely csak fokozatosan, az 1980-as évek közepétől vált látogathatóvá a nem kínaiak számára), azaz a Lugu-tó kulturális jellegzetességeinek (Storey at al. 1996), melyek gyakorlatilag változatlan formában – noha általában nem ilyen teljességgel – az összes többi nyugati nyelvű útikönyvben, valamint a külföldiek számára Kínában kiadott brosúrában vagy cikkben azután felbukkantak (Li 1999:70). Közös jellemzőjük ezeknek a töredékeknek, hogy egy-egy homályos feltételezésre vagy sokat vitatott tudományos elképzelésre vezethetők vissza, és ezeket tálalják némileg eltúlozva vagy az eredeti kontextusból kiragadva, esetleg könnyedén átemelve más kontextusokba – egyfajta hétköznapi antropológiaként. Az útikönyvek sztereotípiái Lijiang és a Lugu-tó esetében a helybeli kultúra ősiségére, szinte mitikus múltjára, az egzotikumon (mint kisebbségen) belüli egzotikumra (azaz ezek között is a különlegesre) helyezik a hangsúlyt minden kiragadott elemnél.

A könyvben az egyes részek a központi témára, a hagyományos moszo életformától, a szülőhelyről és kultúrától való eltávolodásra mint vázra fűződnek fel – néha szorosabban, időnként csak lazán. Bár nem ismerhetjük az eredetileg rögzített beszélgetéseket a főhős és a szerkesztő antropológus között, nyilvánvalóan alapos válogatás, lejegyzés, átírás, szerkesztés előzte meg a kész kézirat létrejöttét. A végső változatba többfajta szöveg, leírás, esemény, résztörténet került. Egyrészt azok az életrajzi események, melyek az otthontól való elszakadással, a szülőfalutól és a családtól való eltávolodással bármilyen kapcsolatba hozhatók.

Másrészt azok a nagyobb események kaptak benne helyet, melyek a moszók társadalmát az *olvasó* szemszögéből jellemzik. A jellemző itt természetesen a másmilyent, az idegent, a távolit, azaz az egzotikust jelenti, és szó sincs valamilyen, akárcsak távolról való teljességre törekvésről, a közösség monografikus leírásáról. Itt a vázat nagyrészt Namu életének egyes korszakai szolgáltatják: a születés, a gyermekkor, a haláleseméný, a serdülés, a helyi rítusok, az avatási szertartás, az első udvarló, illetve még előbb anyjának elkerülése otthonról, majd a gyermekek születése, kisebb részben, ám éppen ettől hangsúlyosabban pedig a falu történeti eseményei: a forradalom, a kulturális forradalom, majd az ezt követő időszak. Az egyes konkrét események e keretre épülve követik egymást.

A történet fonalát a főhős, Namu érzelmeinek váltakozása, ingadozása teszi mozgalmasabbá. Namu első nagyobb utazása után egyszerre vágyik haza, és tart a hazatéréstől. Egyszerre hiányoznak az újonnan ízlelt ételek és az otthoni konyha. Namu egyszerre vágyik az udvarlója látogatására otthon, arra hogy végre érett nőként férfiakat fogadhasson éjjelente (népe hagyománya szerint), és viszolyog attól, hogy ugyanúgy anyaként folytatja az ősei életét, mint anyja, nagyanyja. Egyszerre borzalommal hallgatja új, tibeti barátnője tragikus szerelmi történetét az első utazása során, mint ahogyan valahol vágyik arra, hogy ő is átélje ezt.

Az önéletrajz

Az egzotikus önéletírások egyik, ha nem fő jellemzője a szerzői és szerkesztői perspektívák két vagy több kultúrából való eredete (Krupat 1981). Ezt a szempontot lehet tovább finomítani, és azt mondani, hogy a perspektívák liminalitása a meghatározó sajátosság (Lape 1998). A lényeg, hogy megragadhatók a perspektívák, és ezek nem azonos típusúak. Műfajilag nem döntő kérdés, hogy e perspektívák „valósak-e" (egyáltalán milyen értelemben), mi áll *valójában* az egyes perspektívák mögött (azaz honnan származnak). A két szélső álláspont valahol az adott perspektíva mögött álló én, illetve a szöveg által létrehozott én feltételezése közelében található (Dömötör 2007:78–79). Mindkét nézet igen súlyos kérdéseket vet fel, melyek alapvetően túlmutatnak a műfaji jellegzetességeken.

A kollektív önéletrajzok természetesen többféle értelmezést is megengednek. A modernista megközelítés a nem bennszülött szerző, résztvevő szöveglétrehozását hangsúlyozza. A posztmodern nézőpont a bennszülött szerző kitörési kísérleteit, finom ellenállását, saját útkijelölését, a diszkurzív jelleget húzza alá.

Az önéletrajz mint műfaj kritikusai szerint a műfajt részben az elbeszélő mint szer-

ző és a történet hőse közötti szimultán időbeli elkülönülés határozza meg, akár a történettől, a kultúrától való eltávolodás árán is (Reid 2000).

Az önéletrajz az etnikai irodalmon belül a legnépszerűbb és egyben a legvitatottabb műfaj (ha egyáltalán annak nevezhető). Több száz ilyen jellegű mű született eddig – együttműködés keretében vagy önállóan létrehozott narratívaként. Számos hamisított élettörténet és közös alkotás létezik, emellett egy sor úgynevezett külső önéletrajz (miképpen vált valaki egy más kultúra részévé, vagy hogyan közelítette meg azt).

A legtöbb etnikai, kisebbségi író számára az írás jelenleg viszont egyet jelent a saját élettörténet elbeszélésével, az identitás mint téma szerepe tehát nem csökkent. Identitásnarratívák képezik a kisebbségi amerikai írás középpontját, és itt a terminus szélesebb körű, mint az önéletrajz.

Önmagában az önéletrajzi történetek ugyanakkor eleve hiányoztak például a hagyományos indián elbeszélő műfajok közül (Krupat 1985). Az egyéni önreprezentáció egyszerűen idegen volt az indián világképben. Sokkal inkább hangsúlyosak a családi, közösségi, rokonsági identitások.

A korai indián önéletrajzokban ráadásul a gyermekkornak nem volt igazán szerepe. A felnőttidentitás kialakulása érdektelen a felnőttkori tettekkel szemben, ez sokkal inkább a nyugati, rousseau-i hatás eredménye (Brumble 1988). A későbbi önéletrajzokba ez a nyugati konvenciókhoz való alkalmazkodás nyomán került bele.

Az önéletrajzok vizsgálatakor a következő szempontok kapnak nagy hangsúlyt: a szöveg létrehozása, a sajátos elbeszélő stílus eszközei, nyelvi formái; a néprajzi gyűjtés módszertana, az autenticitás (nem utolsósorban a samanisztikus szövegekkel kapcsolatban). Legalább ennyire hangsúlyos az identitásra vonatkozó kutatás. Mit jelent valójában az etnikai identitás? Külön téma az etnikai és a női önéletrajz kapcsolata, az etnikai öndefiníció, a nők írásai közötti általános kapcsolat, valamint a *self* fogalmának megjelenése.

Az etnográfiai önéletrajz kezdetei a 19. századra nyúlnak vissza, igazi felívelése azonban az 1920-as évekre tehető (elsősorban Amerikában), amikor ez a műfaj a korábbi asszimilációs politika megkérdőjelezéséhez kapcsolódott, és a megmaradt hagyomány megőrzésére összpontosított. E korszak egy afféle igazi „megmentésetnográfia" időszaka volt egyben, jó adag fatalizmussal vegyítve. Ekkor minden érintett úgy ítélte meg, hogy a még fellelhető hagyományok végképp és visszavonhatatlanul el fognak tűnni (éppen ezért a műfaj egyben a modernitás kritikájaként is szolgált). A sorban megjelenő kötetek hatására az indián életformák iránti politikai nyitottság egyre jelentősebb lett, és ez jó háttérnek bizonyult az 1960-as évek önéletrajz-írási hullámához.

Az N. Scott Momaday (és 1968-as novellája, a *House made of down*) utáni periódust gyakran mint az indián reneszánszt említik az etnikai irodalommal foglalkozók, a mű kapcsán főképp a többperspektívájú önéletrajz megszületését hangsúlyozva. Az indián (kajova) szerző könyvének létrejöttével párhuzamosan zajlott az indián polgárjogi mozgalom. A hatás tagadhatatlanul az indián témák iránt érdeklődő olvasótábor szélesedése volt. Ez a folyamat egyben az *American Indian Studies* kialakulását is elősegítette (lásd ehhez Sz. Kristóf 2007). Az 1960-as évektől az indián írások általában megszaporodtak, beleértve az önéletírást is. Ez utóbbi mint műfaj innovatív módon gazdagodott, az (ön)elbeszélés hagyományos formái, művészi kifejezőeszközei egyre nagyobb teret kaptak.

Noha az etnográfiai önéletrajz nem számít már új műfajnak, továbbra is számos ilyen jellegű mű születik. Ami változás tapasztalható, az a könyvek létrehozásában közreműködő résztvevők kapcsolata. A hangsúly jelenleg egyértelműen a „kiegyensúlyozott viszonyon" van. Itt az elbeszélés milyenségét igyekeznek *nem* feláldozni az „objektív" etnográfiai adatok, információk oltárán. A Dennis Tedlock vagy Dell Hymes nevével fémjelzett, az orális hagyományokkal foglalkozó kutatások vezérfonalat jelentenek a műfaj képviselői számára. Itt a különböző kultúrák *elbeszélési módja*inak különbözősége értéknek minősül, és külön figyelmet kap.

A klasszikus önéletrajzokban az egyes életutak mint a kultúrára jellemző tipikus példák jelentek meg. A példák reprezentativitása ugyanakkor az idő múlásával rendre megkérdőjelezhetővé vált. Az adatközlők hajlandósága kényes anyagok, szövegek, tudások, rituális ismeretek átadására, megvitatására külsős kutatókkal – és végül az olvasóval – felveti azt a kérdést, hogy mennyire volt a közösségen belül e személyek szerepe szokásos vagy éppen rendkívüli, periferiális. Újabban ezeket a szövegeket mint hibrid identitások, öndefiníciók megjelenéseit kezdik újraértelmezni. Ugyanígy nem kis mértékben a modern antropológiai módszer kritikájaként is szolgálnak.

Irodalomtudományi szempontból az etnográfiai önéletrajzok azért izgalmasak, mivel rámutatnak, hogy a tudományos diskurzus miként formálta a narratív formát és tartalmat. A főképp etnográfiai célú szövegekben a hangsúly alapvetően az adatmentésen és -megőrzésen, a „realitás" rögzítésén van. Ez behatárolja a műfaji változatosságot, kreativitást, ezáltal jóval szűkebb közönség számára válik élvezhetővé.

Arnold Krupat (1985) megkülönbözteti az egzotikus, indián önéletrajzot az indiánok által írt önéletrajztól. Az előző esetében egy indián és egy nem indián (író, kiadó) közös, kultúraközi erőfeszítéséről van szó, a második esetben nincs jelen egy nem indián közvetítő. A klasszikus korszakban az első típusból az asszimiláció ellen fellépő, élő férfiak történetei domináltak, míg a másik típusban olyan férfiak és nők munkái szerepeltek, akik közvetítők voltak, és tudatosan igyekeztek a kultúrák közötti rést áthidalni. Itt a fő kiváltó hatás ironikus módon a misszionárius, bennlakásos iskolák elterjedése volt (írásbeliség, pánindián öntudat, fikció mint műfaj).

Az együttműködésen alapuló szövegekkel kapcsolatban máig szempont az autenticitás kérdése, még akkor is, ha sokan egymásba folyó nyelvi határok mellett érvelnek bármilyen dualista jellemzés ellenében. Összetett erőfeszítést érhetünk tetten a megőrzésre és az alkalmazkodásra.

Az önéletrajz nyilvánvalóan *nem feltétlenül* válik el egyetlen stílusjegyében sem a fiktív önéletrajztól. Az egyetlen lényeges és alapvető különbség köztük, hogy a valódi önéletrajz *valós* történéseken alapul, a fiktív pedig nem (és most tekintsünk el az átmenetektől). A valódi önéletrajz esetében tehát kereshetünk valamilyen valós hátteret a leírtak mögött, és ezért másképpen viszonyulunk a szöveghez, illetve a szöveg mögötti világhoz. Itt van valami, ami a szövegen kívül is „megkereshető", „megkérdezhető", a fiktív változatban az egyetlen háttér az, amely a szövegben benne van (illetve közvetlen környezetében). Ugyanakkor az önéletrajz – akár fiktív, akár valóságos – egy adott keretet kénytelen követni: valamilyen életút eseményeit kell valamilyen rendben és céllal az olvasó elé tárni. Ez a jellegzetesség kötelező az életrajzoknál: ha ez hiányzik, lehet a szöveg egyes szám első személyű, szólhat részleteiben bármilyen intim történésről a főhősre vagy az elbeszélőre vonatkozóan, nem tekintjük életrajznak.

Az önéletrajz esetében ez ráadásul egyes szám első személyben történik – közvetlenséget, intimitást adva a szövegnek (illetve a szöveg mögötti világnak).

Ugyanakkor érdemes megkülönböztetni ezzel kapcsolatban két szintet. Az ontológiai szint esetében az (ön)életrajz vagy valós eseményeken alapul, vagy fiktív. Az episztemológiai szinten viszont olvashatjuk az életrajzot (vagy bármely más történetet) úgy is, mintha valódi volna, és úgy is, mintha fiktív lenne. Ez utóbbi szint esetében van igazából értelme *olvasási mód*okról beszélni, azaz hogy miként viszonyulunk a szöveghez; ontológiai szempontból ez a kérdés irreleváns.

Az episztemológiai szinten a fikció ugyanakkor csak akkor válik el a valóstól, ha feltételezünk valamilyen központi (elbeszélői) nézőpontot, perspektívát. A modern regényben például létrejön a bemutatás *(showing)* az elmondás *(telling)* helyett. A szerző nem jelenik meg közvetlenül, hanem valamilyen látszólagos semlegességben valósítja meg a nézőpontját (Esposito 1998:274). Mindez a kontroll megfelelő eszközeit feltételezi, a megfigyelő megfelelő távolságban tartását, a kritika állandó lehetőségét, ezáltal egyben az irónia, a humor lehetőségét is stb.

Az antik világban a realizmus nem volt téma sem a narrációban, sem általában az idő ábrázolásában. A reneszánsz korig a történetek, történelem szinkronizációja ismeretlen volt, nem volt egységes, független időskála, absztrakt kronológia, hanem a sorrendiség az események jelentőségén vagy tematikus kapcsolatain alapult. Ebben a szerző perspektívája (azaz egy egységes nézőpont) nem kapott kitüntetett szerepet. Ily módon nincs zárt szöveg (Esposito 1998:278).

Az újkor előtt az előadásban heterogenitás uralkodott, több nézőpont létezett egymás mellett, és a reprezentáció terét ezek együtt hozták létre. Ily módon nem létezett az egységes, szisztematikus tér képzete, hanem egyfajta heterogén konstrukció. Itt több szint létezett egymás mellett, és ezek időnként átfedték egymást, és mindegyik saját tájékozódási rendszerrel és saját (tökéletlen, részleges) koordinátákkal (eltérő perspektívával) rendelkezett.

Ez a viszonyulás tehát nem teljesen független a *szöveg* bizonyos jellegzetességeitől, amennyiben például a szöveg valamelyik olvasási módot igyekszik elősegíteni. A szöveg szerzője akár közvetlenül a szövegben, akár a szöveg kísérőrészeiben (borító, előszó) utalhat erre, vagy közölheti, hogy miről is van szó. Ez a kommentár természetesen lehet igaz vagy hamis. És ugyanígy erről a kommentárról a mű kritikai fogadtatásában elterjedhet, hogy igaz vagy hamis. Mindez természetesen hatással lesz a szöveg olvasási módjára.

Természetesen jogosan lehet felvetni, hogy ez a leegyszerűsített helyzet az életrajz valódiságára vagy fiktivitására vonatkozóan – már ami az episztemológiai szintet illeti – egy adott kultúrán belül érvényes csak. Ha feltételezünk ugyanis egy közös kulturális hátteret, melyen *belül* játszódik és marad a történet, az adott életrajzról valóban lehetetlen megmondani pusztán a szöveg segítségével, hogy adott esetben melyik változatáról van szó. A helyzet azonban némileg más interkulturális helyzetben. Ha egy másmilyen, számunkra kevésbé ismert, távoli, egzotikus kultúrában élő személy (ön)életrajzáról van szó, az olvasó számára ennek a másságnak ki kell derülnie. És éppen ez az a hely, ahol a szöveg valós vagy fiktív volta leginkább tetten érhető, még akkor is, ha szándékos megtévesztés a szerző célja, hiszen itt a szövegnek illeszkednie kell e másik kultúráról való ismeretekhez.

Az egzotikus (ön)életrajz létrejöttének interaktív voltát nem lehet eléggé hangsúlyozni. Ez a fajta interaktivitás jelen van minden egyes kulturális leírásban, még akkor is, ha a szöveg végső létrehozója és a forrás, azaz akiről szól a szöveg, kulturálisan közel áll egymáshoz. A létrehozó, megfigyelő a forrásszemély engedélyével, hozzájárulásával, tudtával juthat bizonyos információkhoz, ezek lejegyzése megkövetel számos döntést, melyhez szintén a forrásszemélyre van szükség, a végleges szöveg sok esetben a forrásszemély tudtával születik meg, még ha ez csupán egyes részek kihagyását jelenti is.

Az egzotikus (ön)életrajz ugyanolyan kulturális közvetítést takar, mint a más kultúrák leírása. Az egyetlen lényeges különbség, hogy az életrajz esetében a forrásszemély és a szöveget létrehozó személy egy és ugyanaz. Ám ez a tény nem zárja ki a közvetítés szükségességét. Ha megnézzük az egzotikus önéletrajzok változatait, az egyik végen a kulturális érintkezőhelyen álló, az ebből adódó konfliktusokkal küzdő önéletrajzíróval találkozunk, a másik végen egy életrajzot mint kulturális példát felhasználó közvetítővel. Mindkét esetben kulturális tartalmakkal telített interakciókkal van dolgunk.

Összefoglalás

A könyv főhősének és szerzőjének, Namunak a domináns kultúrá(k)hoz való viszonya nem a szokványos indián típusú kapcsolat, azaz nem az asszimiláció vagy a bikulturális identitás fogalmaival jellemezhető. Itt a gyarmati hierarchia a központi, hiszen a domináns világ alapvetően nem a nyugati, hanem a kínai. Ez sem kizárólagos azonban, mivel emellett létezik az ennél is szélesebb globális keret, amely a nyugati világ.

A szövegben – nem utolsósorban e többszintű kontextus miatt – állandóan jelen van az önmeghatározás kérdése mind egyéni, mind közösségi szinten. Ez a téma nem egyfajta minden vagy semmi játék, hanem a helyzetek, események és szereplők kontextusában folyamatosan változik, fokuszálódik, vagy válik általánosabb kérdéssé. Az események kulisszaként viselkednek az identitás leírásához; előzményként, magyarázatként, okként, okozatként jelennek meg. A különböző típusú szereplők megjelenéséhez és jelenlétéhez képest változik a főhősnő aktuális nézőpontja is. A jíkhez képest hangsúlyos a békés megoldás keresése, a kínaiakhoz képest kerülnek előtérbe bizonyos sajátos szokások, társadalmi kapcsolatok, mindkét fél részéről; hozzájuk képest válnak a moszók egyrészt elmaradott „parasztokká", másrészt a saját hagyományaikat folytató, „szép" emberekké.

A rövid eseményekként sorakozó egyes történetek egy általánosabb keretben a világ rétegeit, létezőit igyekeznek rendezni, és a szerzőt elhelyezni ebben a rendben. A gyermekkor így nemcsak kronológiailag alapozza meg a változásokat, mintegy a felnőtté válás előzményeként, hanem a *self* egy adott állapotát, egyfajta kiinduló- *és* végpontot is felvázol, egy visszatérési lehetőséget vagy szükségszerűséget. A *self* itt nem individuális, hanem egy sokkal szélesebb körű, hol bővülő, hol szűkebb háló része.

A könyv és másik fő témája, a moszo közösség sajátos házassági szokása túlmutat a főhős, Namu identitásán. A kínaiak és a nyugati útikönyvek – nagymértékben e könyv hatására – rendre erotizálják a moszo társadalmat, mint tóparti szerelmi fészket. Ez pedig óhatatlanul a turisták egyre nagyobb tömegét vonzza a helyszínre. A helybeliek

pedig igyekeznek megfelelni a látogatók romantikus elvárásainak, kiaknázva ennek gazdasági lehetőségét. A parttól nem messze épült fel a Moszo Népi Kultúra Múzeuma, ahol megfelelő előadásokkal (például udvarlási rituáléval) szórakoztatják a látogatót.

A moszók e hatás eredményeképpen egyszerre igyekeznek megőrizni, ki- és felhasználni hagyományaikat. A Lugu-tó partján fekvő moszo falu, Luoshui mint egész település vesz részt a turistaiparban, kihasználva „egzotikus" kultúrájukat. A három fő turistaattrakció: a csónakkészítés, a lovaglás és a körtánc, melyben az egész falu részt vesz, és közösen osztozik a bevételen. A hagyományos környezet, a táj megőrzése érdekében ügyesen kitiltották a motoros csónakokat a tóról. Ezenfelül a tótól néhány kilométerre építették fel a kuplerájt, ahol a kezdeti időben a környékről való kínai prostituáltak dolgoztak moszo ruhában, közvetlenül a rendőrség mellett. Manapság főképp a környező falvakból való moszo lányok dolgoznak az épületben – kielégítve a turisták egy sajátos rétegének igényeit.

A moszo kultúra ebben a formában szinte az antropológusok és turizmusszakemberek szája íze szerint jött újból létre. Moszo sámánok gyógyító szertartásokat rendeznek naphosszat, a nők irányítják a háztartást, viszik tovább a családi nevet, emellett gyakorolják a sétálóházasságot. Még a nők szobájának neve is szinte „brosúrakész": „virágszoba".

A szexualitás, főképp, ha egzotikus formában jelenik meg, mindig vonzó. Mára a délnyugat-kínai Lugu-tó vidéke valódi turistahellyé vált, ha nem is kizárólag, de jelentős mértékben Namu írása(i) nyomán. Ahol az 1980-es években még senki sem fordult meg, az 1990-es években már ötvenezernél több belső turista járt évente. Ennek nyomán azonban igen hamar megjelent a prostitúció, a bűnözés, a karaoke.

Ugyanakkor a turizmus előidézett valami mást is, amire nem számítottak. Egyfajta etnikai *revival*t, büszkeséget, identitást erősített meg, vagy éppen hozott létre, mely a korábbi, hagyományos életmód fenntartását eredményezte. A helybeliek szerint ugyanis, ha több ezer kínai érdeklődik a kultúrájuk iránt, ha ekkora igény van a megismerésére az idegenek részéről, akkor az valóban értékes lehet.

Jelenleg csak a Lugu-tó környéki fiatal moszó lányok viselik hagyományos öltözetüket, ami egybeesik a turizmus által lefedett térséggel (ám itt akkor is ezt az öltözetet hordják, ha éppen nincs turistaidény, azaz a téli hónapokban). A környékbeli pumi etnikum körében ugyancsak a turizmus által gerjesztett fókusz, érdeklődés hatására egyre népszerűbb a „sétáló házasság" intézménye. A turisták és a helybeliek kapcsolatának eredményeképpen új kulturális elemek, jelentések honosodtak meg igen rövid idő alatt.

A kormány szintén le akarta aratni a maga termését a turizmus ilyen jellegű fellendüléséből: szállót épített a tópartra, ám a turisták inkább a családi házakban keresnek szállást.

Namu azóta újra visszatért a szülőfalujába néhány hétre, noha tartósan Pekingben él. Kínai menedzserével jelenleg terveket dolgoz ki, hogyan lehet kihasználni a turizmust a Lugu-tó környékén. Igyekszik vendégházat építeni a turisták számára. Cigarettareklámot terveznek a helyi gyártmányú cigarettának, utat építenek a vendégházához. Pekingben pedig reklámozza a térséget. A változással kapcsolatban vegyes érzelmei vannak: szerinte szükség van ugyan a turizmusra, hogy ne vándoroljanak el a helybeliek, ugyanakkor mégis... A folyamat láthatóan könnyen önállósodik.

IRODALOM

BRUMBLE, H. D. III
1988 American Indian autobiography. Berkeley: University of California Press.

DÖMÖTÖR BEA
2007 A rögzíthetetlen elbeszélői és olvasói pozíció. Népi önéletírások elemzése. Tabula 10(1): 75–94.

ESPOSITO, ELENA
1998 Fiktion und Virtualität. *In* Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien. S. Krämer, Hrsg. 269–296. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SZ. KRISTÓF ILDIKÓ
2007 Kié a „hagyomány", és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori indián felsőoktatásban. *In* Hagyomány és eredetiség. Wilhelm Gábor, szerk. 153–172. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 8./

KRUPAT, ARNOLD
1981 The Indian autobiography: origins, type, and function. American Literature 53(1):22–42.
1985 For those who come after: A study of native American autobiography. Berkeley: University California Press.

LAPE, NOREEN GROOVER
1998 I would rather be with my people, but not to live with them as they live. American Indian Quarterly 22(3):259–279.

LI XIA
1999 Travel in Yunnan. China Today 48(5):68–70.

MATHIEU, CHRISTINE
1997 Lost kingdoms and forgotten tribes. Australia Murdoch University. (Ph.D Thesis in anthropology.)
1998 The Moso Ddaba religious specialists. *In* Naxi and Moso ethnography. Kin, rites, pictographs. Oppitz, Michael – Hsu, Elisabeth, eds. 209–234. Zürich: Völkerkundemuseum Zürich.

NAMU, JANG ERCSÖ – MATHIEU, CHRISTINE
2003 Búcsú Tóanyánktól. Élet a világ peremén. Budapest: Geopen. /Megrendítő sorsok./

OKELY, JUDITH – CALLAWAY, H., EDS.
1992 Anthropology and autobiography. London: Routledge.

REID, E. SHELLY
2000 The stories we tell: Louise Erdrich's identity narratives. Melus 25(3–4):65–86.

STOREY, ROBERT – TAYLOR, CHRIS – GONCHAROFF, NICKO
1996 China: Travel Survival Kit. South Yarra: Lonely Planet (5th ed.).

FRAZON ZSÓFIA

Az egzotikus közelség (közelítés) etnográfiája

Az alábbiakban három klasszikus etnográfus/antropológus írásából vett szövegidézetek felhasználásával három különféle perspektívából tekintek az „egzotikum" fogalmára és kulturális meghatározottságára. Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz és Hermann Bausinger más megközelítéssel, más elméleti és módszertani hátérrel munkálkodott/munkálkodik az idegen és ismeretlen tárgyak és jelenségek etnográfiai meghatározásán, a *mi* és az *ők* között kifeszített kulturális reprezentációk szétszedésén és újraösszerakásán. Írásom három részéhez tehát három rövid idézetet választottam, amelyek segítségével két empirikus példa elemzésére vállalkozom. Egy szépirodalmi szövegrészlet, egy építőjáték a hozzá tartozó szöveggel – ezek képezik írásom tárgyát; amelyeket három kiemelt szóösszetétel alá rendelek: az *egzotikus érdekesség*, a *megszokottság álmosító érzése* és az *imaginárius látszatvilág*. Mindegyik példa esetében a *tapasztalt valóság* és az *egzotikus sablonok* közötti összefüggésre és kapcsolatra próbálok rámutatni, az alábbi kérdések segítségével: Helyes-e a mindennapi kultúra tárgyainak és tapasztalatainak „egzotikus" rangra emelése? Mennyiben járul hozzá az ismeretlen, idegen (és ezért egzotikusnak tetsző) jelenségek megértéséhez a közel férkőzés, a kicsinyítés és a szubjektivitás? Miként kerülhetünk közel a saját kultúra rejtett és ismeretlen szegleteihez a fizikai és a kulturális távolság és közelség (a hétköznapi, a saját és az intim) jelentéseinek körbejárásával?

A példák választása során figyelembe vettem, hogy mind a *saját*, mind pedig a *más* kultúra leírásában, megértésében és megismerésében kulcsfontosságú szerepet játszanak a tárgyak és a nyelv – az etnográfiai praxisban mindenképp.

Az egzotikus érdekesség

„...kisgyerek korom óta egzotikus érdekességeket gyűjtögettem. De ez inkább egy régiségkereskedő foglalatossága volt..."
(Lévi-Strauss 1994:55)

A *Szomorú trópusok*ból vett idézethez egy szépirodalmi részletet választottam empirikus példaként. A szerző francia, Marc Martin, könyvét magyarul írta *Járt utat kétszer járt! Vallomások a magyartalanságomról* címen, ~~Marc~~ Martin Márk szerzői névmegjelöléssel. A kötet központi témája a magyar nyelv elsajátításához kapcsolódó nyelvi és

kulturális magatartásformák leírása, az első szavaktól a legkifinomultabb kulturális nyelvhasználatig. A szerző magyar nyelvre való rácsodálkozásának első pillanata Bartók Béla *A kékszakállú herceg vára* („made in Hungary") meghallgatásához fűződik. Ugyan később a felvételről kiderült, hogy azon oroszok énekelnek, erős akcentussal, mégis – ahogy írja – „Hátborzongató csodálatba ejtett a nyelv hangzása" (Martin 2004:14). Most későbbi, már „profi nyelvhasználó" időszakából származó kulturális tapasztalataiból idézek egy passzust: „[...] a magyarok túlzott csodálkozása annyit jelentett, hogy [...] nem tudták elfogadni azt a természetes és egyszerű tényt, miszerint akárcsak angolul vagy németül vagy akár kínaiul és hottentottául, magyarul is meg lehet tanulni, mondom, egyszerűen nem bírtak túllépni az első meglepetésen, amit, bevallom őszintén, sokszor kacérkodva, begyakorolt minta szerint, szántszándékkal szereztem nekik ritka, de korántsem hézagos nyelvtudásommal, de nem, ők minduntalan rácsodálkoztak szavaimra, és mint a lázas laboránsok, kíváncsi csipesszel emelték ki beszédemből az úgynevezett csodákat, és egymás között fecsegve zártak ki aztán könyörtelenül a beszélgetésből, *hallod mit mondott? elképesztő, honnan tudja ezeket?*, miközben én úgy éreztem, kegyetlen idézőjelbe szorítanak, örök, gyűlöletes harmadik személyben ragozódom, mintha a nyelven túl azért, mert ilyen vagy olyan vagyok, nem is volnék méltó a figyelemre, mintha nem azért hallgatnának meg, mert ezt vagy azt mondom, hanem csupán azért, mert a magyar nyelv állítólagosan elérhetetlen nehézségének ellenére, vadidegenségemnek dacára használni tudom a nyelvüket, [...] holmi cirkuszi mutatvány voltam a szemükben." (Martin 2004:66.)

Tehát amíg egy nyelv elsajátítása az egyik oldalon „természetes és egyszerű tény", a másik oldalon „túlzott rácsodálkozást", „meglepetést" kiváltó „ritka" vállalkozás. Martin érzékletesen írja le azt a viszonyulást, amikor *saját* hétköznapi világunkban feltűnik valaki, aki olyat tesz, ami számunkra meglepő, karakteresen eltér a megszokottól, így érthetetlen, és magyarázatra szorul. Első rácsodálkozásunkat követően viszont „tudós" megfigyelővé válunk, hogy – mint „lázas laboránsok, kíváncsi csipesszel" kezünkben – megtaláljuk a megnyugtató válaszokat kérdéseinkre. Ez a viselkedés tökéletesen megfelel annak az attitűdnek, amit a saját kultúrán kívül vagy belül felbukkanó mássággal, idegenséggel szemben tanúsítunk. Azzal a különbséggel, hogy ez esetben az észlelt és analizált *idegen* mint „eszes vadember" – ahogy Clifford Geertz fogalmaz a Lévi-Straussról szóló tanulmányában (Geertz 2001) – visszaír nekünk. Szembesít minket gondolataival, tükröt tart elénk, megmutatja, mennyire nevetségesen viselkedünk az ismeretlen, eddig meg nem tapasztalt dolgokkal szemben. Ugyanis amíg kezdő tanítványként csetlett-botlott a magyar nyelv útvesztőiben, addig csak egzotikus csodabogárként kezelte a külvilág – *mi* –, de amikor már versírásra is vetemedett, heves, szenvedélyes ellenállásba ütközött: „hogy én hogy mertem egyáltalán használni a magyar nyelvet, méghozzá a legszentebb dologra, a versírásra" (Martin 2004:68). Az ellenállásra és értetlenkedésre pedig dac lett a válasza: „[...] vedd tudomásul, hogy a magyar nyelv nem saját kincsed, hanem közkincs, tehát mindenkié, méghozzá főleg az enyém, és vésd jól szűkhalántékú fejedbe, gondoltam ilyenkor még, hogy akkor is fogok tudni magyarul írni, akkor is bele fogok a nyelvedbe nyúlni, sőt, belőle meríteni, ha sündisznóvá, túlfegyverzett erőddé is varázsolod számomra, akkor is, ha tudom, hogy úgy érzed majd, szét akarom tiporni legbensőbb, legdrágább kertedet, pedig ez nem állt soha együgyű szándékomban" (Martin 2004:69–70).

Majd a végkifejlet: „[...] végre eljön az ideje annak, hogy meg tudom hiúsítani a magyarok és az irodalomtörténet aljas összeesküvését, miszerint senki idegenfiának nem szabad magyarul írnia" (Martin 2004:71).

Martin vallomása tulajdonképpen nem más, mint a saját kultúrában megjelenő idegennel szembeni viselkedés egy sajátos módon előadott genealógiája: a találkozás, a rácsodálkozás, az elnevezés, a gyanakvó figyelem, a hitetlenkedés, végül a szenvedélyes elutasítás. A kötet pedig ezen tapasztalatok nyelvi megformálása, amelynek nem titkolt vágya egy egzotikus sablonnal való leszámolás, egy „természetes és egyszerű helyzet" természetesnek és egyszerűnek való tekintésén keresztül. Egy szubjektív történet, egészen belülről, mégis a következtetések messze túlmutatnak ezen az egyedi eseten.

A nyelv ismerete a kulturális találkozások egyik fő kérdése, az antropológiában pedig – leginkább Malinowski óta – módszertani minimum. A „szóbeli találkozás" és a „kölcsönös beszéd" (Geertz 2001) egyfelől a megismerés leghatékonyabb módja, másfelől – Edward Said szavaival – a „víziókba" és „textusokba" rejtett egyszerű általánosságok feloldásának egyetlen lehetősége. De míg az antropológiában ezek a következtetések elsősorban a tudatosság, a tapasztalat és az önreflexió módszertani talaján állnak (mint külső hang), Martin vallomásos írása rólunk és nekünk szól, és leginkább a szembesítés és rádöbbentés műfaji/retorikai fogásainak alkalmazásával. Ő az *idegen*, az *egzotikus más*, mégsem mi írunk róla, hanem ő ír rólunk, a vele való találkozásainkról, naiv rácsodálkozásainkról vagy sztereotip sablonokat mozgató elutasító és felsőbbrendű mentalitásunkról (ráadásul saját nyelvünkön).

Talán túlzás nélkül mondható, hogy ez a megközelítés az egzotikus ritkaságok más és új olvasatát adja, és ugyan a kezdő Lévi-Strauss-idézet önreflexív gondolkodásmódjából indítottam, a megértés tekintetében most fontosabbnak tekintem ezt a fajta őszinte (sok esetben kíméletlen) külső kritikát a puszta önkritikánál.

A megszokottság álmosító érzése

> *„Az antropológiának az a hírhedt szokása, hogy (számunkra) egzotikus jelenségekbe – berber lovasok, zsidó házalók, francia legionáriusok – merül el, ily módon lényegében arra szolgál, hogy megszabadítson bennünket a megszokottság álmosító érzésétől, amely elfedi előlünk azon képességünk rejtélyességét, hogy érzékeny kapcsolatba lépjünk egymással."*
>
> (Geertz 1994:181)

Ehhez az idézethez egy tárgyat és a hozzá tartozó szöveget választottam az elemzés kiindulópontjának. A tárgy egy építőjáték, ami a Néprajzi Múzeum *műanyag* című kiállításának felhívására érkezett, a szöveg pedig a tulajdonos interpretációja, amely a játék leírásán kívül mélyebb társadalmi és kulturális vidékekre is elkalandozik. A műanyag elemes építőjáték az 1960-as évek végén készült, az egykori NDK-ban (1. kép). A dobozban található elemekből egy kis panellakótelep építhető: „A panelépítő játék rém egyszerű: vannak a fehér és a piros kemény műanyag elemek (fal, padló, plafon, ajtó, ablak, erkély), és vannak a különböző hosszúságú lukacsos elemek, lágyabb mű-

1. kép

anyagból, az összeillesztéshez. Az elemeket ügyesen kisakkozva, összepattintva már kész is a csinos kis elemes panelház. Még egy kis erkély, meg virágláda, napernyő a tetőteraszra, garázs a ház mellé, autó és pótkocsis traktor. Mi kellhet még?" (Fischer 2006:36.)

Érezhető, hogy a tulajdonos elbeszélésében egyszerre utal a dobozból kikerekedő világra, és az 1960–1970-es évek hétköznapi kultúrájára. Egyfolytában maga elé képzeli az alaposan és pontosan kivitelezett játékkal ügyködő gyereket (például saját magát), aki egyszerűen felépíti az ábrán látható (vagy attól némileg eltérő) világot, ami egyben saját mindennapi kultúrájának egy szelete: „természetes és egyszerű helyzet" – ahogy ezt Marc Martin mondaná. Akkor mi köze ennek az egésznek az egzotikum kategóriájához?

Hermann Bausinger a *Népi kultúra a technika korszakában* című könyvében úgy fogalmaz, hogy az idegenségnek még elérhető távolságban kell lennie ahhoz, hogy egzotikusnak érzékeljük, ám már nem lehet annyira közel, hogy teljesen mindennapivá, természetessé váljon (Bausinger 1995:72). Tehát az a kérdés, hogy ezt az építőjátékot közelinek, mindennapinak és természetesen egyszerűnek érzékeljük-e, vagy esetleg valami másnak. Jellemzi-e a „megszokottság álmosító érzése"? Számunkra, itt és most? A válaszom: nem. És a tulajdonos válasza is ez. De nézzük, miből kerekedett ki közöttünk ez az egyetértés!

Az egykori NDK hétköznapi kultúrája a német egyesítés után nemcsak gazdasági és társadalmi problémaként, hanem kultúrakutatási projektként is részévé vált a tudományos és mindennapi közbeszédnek. Tanulmányok, gyűjtemények, kiállítások készültek, amelyek megpróbáltak bemutatni egy „hajdanvolt" világot. Németország keleti fele számára az egyesítés előtti mindennapok beváltható kulturális tőkévé váltak,

amelyben az alapikonokon kívül (mint például a Trabant) a háztartások egyszerű és természetes darabjai újfajta rangra emelkedtek. A múzeumi, gyűjteményi státus kimerevítette, egyben el is távolította ezeket a tárgyakat eredeti használati kontextusuktól, és dokumentumértékükön kívül a nosztalgikus emlékezés és az egzotikus elvágyódás kellékeivé avatta őket. De sok esetben a finom irónia vagy a társadalomkritika szemüvegén keresztül is kellően távolra tudtak kerülni e tárgyak ahhoz, hogy egzotikusként tudjunk rájuk tekinteni.

Az építőjáték tulajdonosa szemmel láthatóan tökéletesen tisztában van a tárgyban és a kulturális kontextusában rejlő lehetőségekkel, és ezt a szövegben messzemenően ki is használja. Így hangzik a cím és az első néhány mondat:

„Elemes panellakótelep-építő – von Haus aus

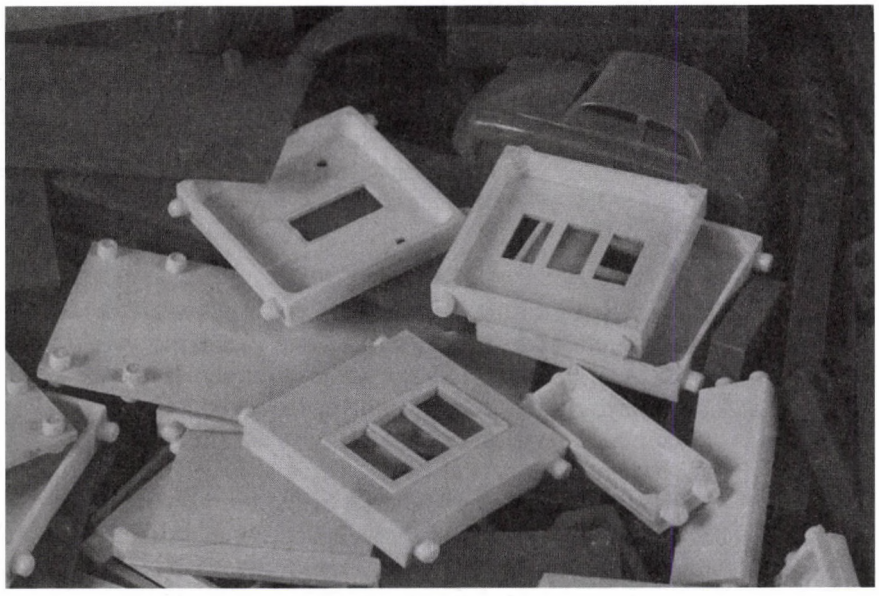
Az elemes panellakótelep-építő (Der kleine Grossblock-Baumesiter, Typ 3) már elnevezésében is sokat elárul arról a korról, amelyben készült, amelyre utalt, és amelyben mi, akkor még gyerekként (a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején) játszottunk vele. De nézzük a játékot (az anyagot, a filozófiát és a küldetést), nézzük a társadalmi és kulturális miliőt! Nosztalgiázzunk, legyünk kritikusak és egy kicsit szemtelenek! Ahogy kell." (Fischer 2006:36.)

Már rögtön az első mondatokból világossá válik, hogy a szerző tudatosan választja az interpretáló pozícióját, amit a saját és az idegen határára helyez. Tudjuk ugyan, hogy a játék az övé (von Haus aus), de rögtön azt is, hogy nemcsak saját játékélményeiről fog beszélni. Az általános hétköznapi környezet bemutatására tér, amelyben elhelyezi az építőjátékot – „ahogy kell": „A panellakótelepek és a műanyagok divatossá és modernné válása nagyjából egy időszakban zajlott. Ha jól tudom, Magyarországon 1965 körül épültek az első panelházak (akkor még három- vagy négyemeletes formában), és ugyanekkor váltak lakásaink elmaradhatatlan, korszerű, modern kellékeivé a különböző műanyag tárgyak is. Így igazán nem kell sok fantázia ahhoz, hogy megértsük, miként állt össze az egyébként szárnyalóan kreatív keletnémet műanyagipar mérnökeinek fejében a képlet, és hogyan vált az időszak »ideális« létformája és »tökéletes« matériája egy építőjátékban »valósággá«." (Fischer 2006:36–37.)

A modern gyerekszoba, a modern formatervezés után tesz egy kis kitérőt a kor modern NDK-s életvilágára vonatkozóan is (2. kép): „Miután NDK-s játékokról van szó, adódik, hogy Trabant néven nevezzük a kis járművet, de bármilyen éles szemmel is nézzük, egyértelműen nem tudjuk eldönteni, hogy valóban az 1960-tól megjelenő műanyag [sic!] autó mását találhatjuk-e a dobozban. Hívjuk egyszerűen Trabant-szerűnek! Ebből viszont több is van (legalábbis a képen), nagyjából minden második családnak egy – természetesen garázzsal. A panelélet luxuselemeként tudom csak értelmezni a garázstetőn kialakított teraszt, a nett kis napernyőkkel. Viszont itt meg is állok egy pillanatra: ugyanis szinte biztos vagyok abban, hogy ezek a kis ernyők nem tartoztak a készlethez. A kis, furcsa részletek mindig felkeltették az érdeklődésemet, úgyhogy erre biztosan emlékeznék." (Fischer 2006:37.)

Nos, ez a doboz tartalma, és első ránézésre láthatók a hasonlóságok és a különbségek a tényleges, hétköznapi világhoz képest. De szerencsénkre (és ha hallaná Bausinger, akkor nyilván örülne) a szerző nem áll meg ezen a ponton, hanem közelebbről is szemügyre veszi a „dobozban található valóság" és a „dobozra fényképezett kép" közötti eltéréseket: „A kép ugyanis egy olyan világot ábrázolt, amely a valósággal

2. kép



(a doboz tartalmával és az utcával egyaránt) semmiféle kapcsolatot nem mutatott. Hiszen hol (Magyarországon? Kelet-Németországban?) volt egy hatvanas években épülő lakótelepen tetőterasz (napernyővel!)? Hol volt minden második családnak Trabant-szerűje? Én még a minden ablakban megjelenő virágládára sem tenném le a nagyesküt. De van itt még egy csemege: mégpedig a pótkocsis traktor. Ezt még ma sem sikerült megfejtenem: mit keres egy modern lakótelepen egy (pláne kettő) pótkocsis traktor? Hiszen ilyen csak állami tulajdonban lehetett. De szerencsére ezek a kérdések gyerekként egyáltalán nem izgattak, a hiányok csupán annyiban érintettek, hogy nem volt napernyő, illetve hiába is szerettem volna, a képen látható kis életjelenetet ebből az egy dobozból nem rakhattam ki." (Fischer 2006:37–38.)

Véleményem szerint ez a szöveg nagyon jól mutatja, hogy az időbeli távolodás miként vonhat be egzotikus, nosztalgikus, meseszerű mázzal egy tárgyat, majd miután megmutatta, azzal is megpróbálkozik a szerző, hogy ezeket a víziókat végül „valódi" megismerés tárgyává tegye. Így az egykor egyszerű játékból mára ritkasággá váló tárgy nagyon összetett jelentéseire hívja fel a figyelmet, és mi, olvasók újra csak egyszemélyes történeten keresztül kibomló tapasztalat kibontásának lehetünk tanúi – akárcsak Martin esetében.

Az idézett Clifford Geertz-fordulatra visszautalva: egy mára némileg sablonszerűen misztifikált egykori hétköznapi kultúrának egy tárgyával való „érzékeny kapcsolatba lépés" során egyfelől könnyedén megszabadulhatunk a „megszokottság álmosító érzésétől". Másfelől, ezen keresztül megteremthetjük a modernitás egyfajta kritikus olvasatát, amiben nemcsak a saját kultúrán kívül, hanem az azon belül található egzotikus tárgyak és jelentések korszerű olvasására is alkalmassá válunk.

Noha az itt bemutatott építőjáték nem klasszikus „egzotikus sablon", kulturális logikája feltétlenül megmozgatja az egzotikum „fogalmi mocsarát" (Geertz) – legalábbis bennem.

Imaginárius látszatvilág

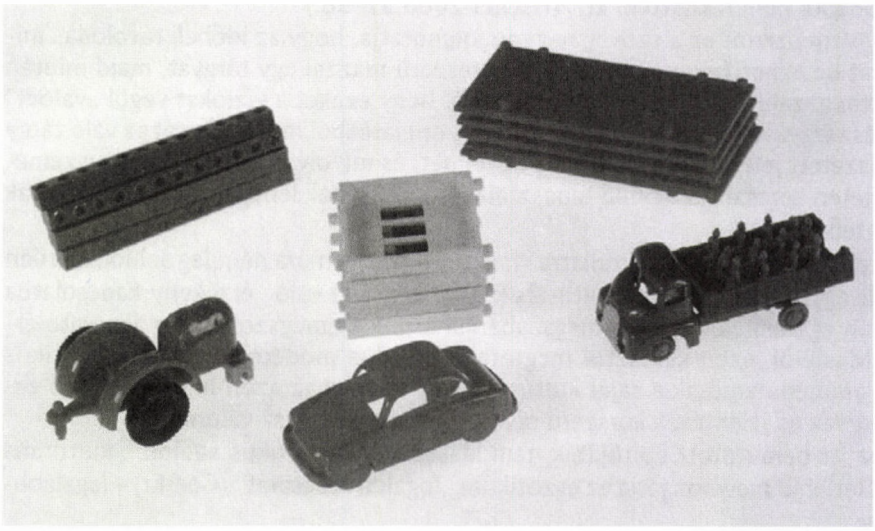
„[...] az egzotikumot elsősorban a realitásból egy imaginárius látszatvilágba való menekülésként kell értelmezni [...]". „[...] a valódi megértés, amikor az idegenhez fűződő kapcsolatot már nem az egzotikum határozza meg [...]". „Mióta a horizont szétesett és a távoli elérhetővé vált, azóta állandó kapcsolat létezik a tapasztalt valóság és az egzotikus sablonok között."

(Bausinger 1995:74, 80)

Az imént bemutatott két példa egymás mellé állítása talán első látásra szokatlanul hat: hiszen mi köze lehet egy 1990-es években magyarul tanuló francia fiú küzdelmeinek az 1960–1970-es években Kelet-Berlinben és Budapesten élő, építőjátékkal játszó kislány történeteihez, tárgyaihoz és tapasztalataihoz?

A kapcsolat legáltalánosabb szintje a kultúrák közötti mozgásból származó hétköznapi tudás és tapasztalat, amely aztán szövegekben realizálódik. Olyan szövegekben, amelyekben a szerzők tudatosan és nyíltan vállalják az egyedi és szubjektív mesélői pozíciót úgy, hogy közben ezen egyediség és szubjektivitás feloldására törekszenek. Mindkét szerző megközelítési módját alapvetően áthatja (a már többször idézett) „saját tapasztalatok" és az „egzotikus sablonok" szembeállításából eredő kritikus, ironikus, elidegenítő beszédmód, amelyet szokatlan módon „visszaírnak" a hegemón kulturális környezet számára. Gondolatmenetük, következtetéseik mindig csak a „másikkal" való relációban érvényesek, és tudatosan küzdenek az idegenséggel/mássággal kapcsolatos egyszerű sztereotípiák felbontására. Egyik írás sem mentes a szenvedélyes fogalmazásmódtól, ami csak tovább erősíti az „imaginatív látszatvilágokkal" való leszámolás vágyát.

Végül néhány megjegyzés a példákat körbefonó idézetekkel kapcsolatban. A három klasszikus szövegből vett részlettel utalni akartam az etnográfia/antropológia kritikai



3. kép

fordulatára, amelynek hatására nemcsak a terep fogalma és praxisa változott meg, hanem az etnográfiai tekintet fókuszpontjai is áthelyeződtek. Ebben az áthelyeződésben pedig sok, jól felépítettnek és ismertnek tételezett fogalom (egzotikum?) ment át tartalmi és ismeretelméleti változáson. Az egzotikum esetében is látható, hogy sokkal inkább egy képről, egy rendszerről vagy egy diskurzusról kell beszélnünk, mint egy bizonytalan jelentésű jelzőről, s ha már nincs jelzőként szerepe, tán el is hagyhatnánk.

IRODALOM

BAUSINGER, HERMANN
1995 Népi kultúra a technika korszakában. Budapest: Osiris.

CLIFFORD, JAMES
2000 Said orientalizmusáról. Magyar Lettre Internationale 39. Internetcím: http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre39/cliffordsaid.htm.

FISCHER GITTA
2006 Elemes panellakótelep-építő – von Haus aus. *In* Plasztik művek. Alternatív műanyagtörténet a celluloid könyvtáblától a felfújható fotelig. Fejős Zoltán – Frazon Zsófia, szerk. 36–37. Budapest: Néprajzi Múzeum. /MaDok-füzetek, 4./

GEERTZ, CLIFFORD
1994 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. *In* uő: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. 170–199. Budapest: Századvég.
2001 Az eszes vadember (Lévi-Straussról). Magyar Lettre Internationale, 40. Internetcím: http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre40/geertz.htm.

JAKAB ANDRÁS
2000 Kultúrák között. Edward Said: Orientalizmus. Tabula 3(2):328–332.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1994 Szomorú trópusok. Budapest: Európa.

MARTIN, MARC
2004 Járt utat kétszer járt! Vallomások a magyartalanságomról. Pécs: Alexandra.

SAID, EDWARD W.
2000 Orientalizmus. Budapest: Európa.

TÓTH BENEDEK

Az egzotikum és médiumai*

Széljegyzetek a médiatársadalom antropológiájához

Az egzotikus Kurt Cobain emlékének

Az egzotikum – jelentsen ez közelebbről bármit is – az antropológiai „tekintet" lényegi alkotórésze volt. A klasszikus etnográfiai terepmunka-beszámolók a kutatóknak az egzotikummal/egzotikussal való személyes találkozásait dokumentálták. Az etnográfus – legalábbis klasszikus hivatásszerepe szerint – személy szerint részesévé vált egy megismerendő, idegen (egzotikus) kontextusnak, az azzal (illetve az azt hordozókkal/megszemélyesítőkkel) való személyes, közvetlen kommunikáció során tudásra tett szert, nyelvet tanult, és aztán minderről beszámolt szakmai, de az adott kontextusban nem részt vevő közönségének. R. M. Keesing szavaival: az etnográfus az egzotikum dílere (*dealer in exotica*; Keesing 1989:459), akit szakmai kompetenciájának explicit (és persze talán még inkább implicit) normarendszere arra sarkall, hogy az általa személyesen felkeresett idegen kulturális környezetben a legradikálisabban *más*, vagyis a legegzotikusabb, éppen ezért legkönnyebben körülhatárolhatónak vélt, és a legkönnyebben autentikusként pozicionálható kulturális szövegeket megtalálja, és ezeknek bizonyos olvasatait előállítsa. Az antropológus elment, hogy a máshol, kívül elhelyezkedő kultúrákra rátekintsen. Ez a rátekintés egészen sokáig vindikálhatta magának a teljesség igézetét, a kvázipozitivista és objektív leírás és modellalkotás lehetőségét. A Geertz-höz és másokhoz köthető (elsősorban Geertz 1973; Clifford–Marcus, eds. 1986) erős hermeneutikai és módszertani önkritika igénye aztán jelentősen mérsékelte mindezt. A sűrű leírás olvasás és írás aktusát az önreferencia szintjén is egyszerre működtető, a kultúrát textusként megközelítő koncepciója szinte kizárólagossá tette az értelmező fordító metaforáját a kultúratudós szerepének leírásaként.

Ami azonban változatlan maradt, az a személyes találkozás, a „terepen lét" továbbra is sok mindent definiáló és legitimáló mozzanata. Az antropológus továbbra is *ott* van, *oda* megy, és közvetít: médiumként áll a terep kultúrája és szakmai közönségének szakmai kultúrája között. Mindez az egzotikumot (pontosabban az egzotikum tárgyát) az *ott*ban rögzíti. Nem minden egzotikus, ami a terepen van, de az egzotikus biztosan

* A 'médium' kifejezés a kortárs médiaelméletben széles jelentésspektrumot fog össze; jelentheti egyrészt a pusztán technikailag definiált közvetítő eszközt (vö. tömegmédia), bármely közvetítő instanciát (kompetenciát, tudást), de jelentheti szélesebb értelemben a potenciális értelem- és jelentésképzés horizontját is. vö: Tolen 2005:150–153; Mock 2006; Leschke 2003:12–20.) Jelen szöveg ezen értelmezések játékterében mozog, a médium kifejezés mindhárom itt említett meghatározását játékba hozva.

a *terepen* van akkor is, ha a terep adott esetben az antropológus saját társadalma. Az egzotikusról egyelőre semmit nem állíthatunk, csak a helyét: az antropológuson túl. Az egzotikust (és természetesen a terepet is) az antropológus konstruálja meg.[1]

Visszatérve az antropológiai önreflexió fordulatához: ez nyilvánvalóan tarthatatlanná teszi azt az (általában implicit) elképzelést, mely szerint az antropológiai kutatás olyan kommunikációként lenne elképzelhető, melynek során a terepen élő feladók (bennszülöttek) az antropológus mint médium segítségével „üzennek" a befogadóknak, az antropológia szakmai közönségének. Visszautalnék itt a sokatmondó „egzotikum dílere"-koncepcióra: az antropológus beáll az egzotikus tárgy és az ezt értelmezni kívánó közösség közé közvetíteni: ablakot nyit az egzotikumra, kódot és csatornát biztosít, melyek ebben az esetben saját szakmai kompetenciáit jelentik. Ezek segítségével a bennszülöttek üzenete utat talál az egészen máshol, más kultúrában elhelyezkedő befogadókhoz. A sűrű leírás koncepciója és a későbbiek még inkább ezzel szemben azt implikálják, hogy az antropológus nem közvetítője, hanem előállítója az általa szállított szövegnek. Nem transzparens médium, sőt a kommunikáció sokkal inkább kizárólag az antropológus és kollégái között zajlik. Az antropológus mint médium elveszíti transzparenciáját. Nem leír, hanem megír; nem megmutat, hanem létrehoz.

De – és ezt hangsúlyozzuk – egyvalami érintetlen marad: a személyes jelenlét. Az interperszonális empíria, hogy szépen fogalmazzunk.

Ulf Hannerznél olvashatunk a helyi és kozmopolita kultúrák megkülönböztethetőségéről (Hannerz 2004:178–181); a helyi kultúrák meghatározott térhez kapcsolódnak, egyediek, ha úgy tetszik, jól integrált rendszerként ragadhatók meg. Ezeken kívül léteznek a szubkultúraként, azaz kulturális kontextusuk által alkotott határaik mentén definiált kultúrák. Ezek képlet-, pontosabban kompetenciaszerűek, amennyiben több különböző helyhez kötődve is létrejöhetnek, mert a kulturális kontextust illető határhúzás momentuma és logikája, nem pedig a helyhez kapcsolódó referencia definiálja őket elsődlegesen.

A hagyományos antropológiai tekintet a helyi kultúrákban fedezi fel tárgyát (az egzotikumot is), és csak a 20. század második felétől, alapvetően a kritikai kultúrakutatás hatására fordul a kontextuálisan definiált, nem helyi kultúrák felé.

Pontosabban a saját társadalom felé fordul, és igyekszik a késő modern társadalmon belül fellelhető helyi kultúrák szigetein alkalmazni módszereit, a megfigyelésre és interjúkészítésre alapozott adatgyűjtést. Az antropológusnak – mint írtuk – *oda kell menni:* a kvalitatív módszertan, illetve a részben általa definiált kutatószerep csak így működik. A kutatás konstitutív jegyeként meghatározható empíria a személyes jelenlétben, a tereppel való személyes kontaktusban, kommunikációban tud megképződni. Nem tartozik jelen írás keretei közé, de jegyezzük meg, hogy részben éppen ezért *nem* tekinthető sem azonosnak, sem egymás részhalmazainak az antropológia és a kritikai kultúrakutatás, és ezért marad mindig csak részleges a kulturális antropológia és az irodalomtudomány kapcsolata is.

Az eddigiek összegzéseként azt mondhatjuk el, hogy a kulturális antropológia egzotikumfogalmának (talán) legfontosabb konstituensét az antropológusnak a tereppel való személyes viszonyában leltük fel: abban a módban, ahogyan az antropológus médiumként közönsége és a terep közé áll, és a terepet mint egzotikust konstruálja meg. Éppen ez a személyes viszony válik az egzotikum laikus koncepcióit gyártó turiz-

musipar működési logikájának alapjává is, ahogyan azt Malcolm Crick is írja: „[A turistáknak] arra van szükségük, hogy egy »buborék« környezetbe utazzanak, ami egyfajta helyettesítő találkozást nyújt nekik a Mással, s bár biztos távolságból, de ismerősök között biztonságban érezzék magukat. Ezért az arculattervezés iparának felelőssége az, hogy olyan képet fessen le, amely egzotikus, de nem idegen, izgalmas, de még nem ijesztő; más emberek, akik mégis beszélik az utazó nyelvét, hogy a kikapcsolódás és szórakozás zavartalan lehessen az igazi világ gondjaitól" (idézi Huggan 2001:178).

Térjünk most vissza Hannerzhez, aki a következőképpen mutatja be helyi és nem helyi meghatározottságú kultúrák kapcsolatát: „A világ [...] kapcsolatok egyetlen hatalmas hálózata lett, melyben a különböző területek között jelentések, emberek és áruk folyama figyelhető meg. Ez a világkultúra a különböző helyi kultúrák egymásba fonódása és az olyan kultúrák fejlődése révén alakul ki, amelyek nem kapcsolódnak egyértelműen meghatározott térhez." (Hannerz 2004:178.) Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatjuk, a világkultúra lexikai elemei a helyi kultúrák, grammatikája pedig a kozmopolita, csak kontextuálisan, vagyis a helyi kultúrákhoz képest metaszinten leírható kultúra. Paul Watzlawick ismert tételét idecitálva talán megkockáztathatjuk azt a megközelítést is, mely szerint a helyi kultúrák a „világkultúra" mint szignifikációs rendszer tartalmi szintjét, míg a kozmopolita kultúrák ugyanennek a viszonyszintjét jelölik ki (Watzlawick et al. 2003:98–101). A „világkultúra" ilyenfajta felfogása mint értelmezési keret véleményem szerint nem pusztán az antropológián (vagy általában a társadalomtudományon) belül lehet fontos, hanem a globalizálódó nyugati társadalmak önleírásának kereteként is, amennyiben a kozmopolita kultúrák nem pusztán többé-kevésbé univerzális kódokat jelentenek,[2] hanem az egzotikum kódolását is: a *mi* kultúránk ezeken – például az antropológus szakmai kultúráján, mint kozmopolita kultúrán – keresztül tud kapcsolatba lépni, kommunikálni *más* (egzotikus) helyi kultúrákkal.

Ezen viszonyrendszer elgondolásában lényeges változást idéz elő az említett antropológiai önkritika, de hasonlóan elgondolt viszonyrendszer hasonló változása olvasható ki a hétköznapi, laikus kultúraértelmezés szintjén is: gondoljunk csak példaként a kínai éttermek eredetiségének, egzotikusságának utóbbi tizenöt éves magyarországi történetére. Kezdetben a kínai éttermek kifejezetten drága és egzotikus helynek számítottak; mind ételkínálatukban, mind berendezésükben *megidéztek, szinte idevarázsoltak* egy nyilvánvalóan máshol lévő helyi kultúrát, azzal az általános intencióval, hogy mindez akár Kínában is lehetne. Nyilván megmaradt a kínai éttermek diskurzusának ezen regisztere *is* Magyarországon, de sokkal határozottabban definiálja a 'kínai étterem' jelentését mára a 'kínai gyorsétterem'. Ez kicsi és uniformizált ételválasztékával, épp csak jelzésszerű és szintén meglehetősen uniformizált „kínai" berendezésével (nem is beszélve az ilyen éttermek tereiben általában látványosan terpeszkedő Coca-Cola-, Pepsi- stb. hűtőkről, a globalizáció ezen emblémáiról) nyilvánvalóan csak *utal* egy máshol lévő helyi kultúrára. Köztudott, hogy az itt kapható ételek *nem* eredetiek (Kínában *mást* esznek). A kínai éttermek egzotikuma idézőjelbe tette magát Magyarországon az elmúlt tizenöt évben; legszebb konkrét példája ennek a szegedi Nagyáruház passzázsán található „Magyar–Kínai gyorsétterem", melynek egyik oldalán magyaros, másik oldalán „kínais" ételek, menük kaphatók. Idézőjelbe tette magát, amennyiben explicitté vált, hogy referenciái nem a kínai „helyi" kultúrára mutatnak elsősorban, hanem sokkal inkább a magyar kulturális kontextusra. A kínai étterem nem

valami eredeti, közölt tartalom többé, hanem a magyar kulturális kontextuson belül *megképzett*. Átalakult, akárcsak a terep koncepciója az antropológiai (ön)kritikában. Az egzotikum nem megragadott, hanem csinált, és ezt – a kínai étterem esetében biztosan – nyilvánvalóan közli is önmagáról. Hannerz is kifejti, a helyi kultúra résztvevőinek/alkotóinak viszonya saját kultúrájukhoz reflektálatlan, míg a kozmopolita kultúra birtoklása és működtetése szükségszerű önreflexiót, nem magától értetődést (is) jelent.

Roppant fontos kihangsúlyozni a kétfajta kulturális képlet referenciakereteinek eltérő mivoltát. A lokális kultúrák minden esetben „helyi" referenciákra hivatkoznak, melyek térben, materiálisan (legalábbis látszólag) jól lokalizálhatók. Többek között ezek alapozzák meg az *empíria* azon koncepcióját, mely a klasszikus jelfogalmakhoz hasonlóan a materiális és a nem materiális kapcsolatának dinamikájában működő jelentés- és értelemképzésként írható le. A materiális és a nem materiális dinamikájának fontos eleme a materiális megragadhatósága, feltárhatósága – és ezzel újra a terep klasszikus fogalmánál vagyunk. Az empíria ezen fogalma a materiális referenciakerettel elgondolt kultúrakoncepciónak, vagyis a lokális kultúra (közvetlen) megragadásának, megismerésének alapvető formája, mely – mint már többször szó volt róla – mélyen be van ágyazva az antropológia klasszikus önleírásába.

A nem lokális kultúrák referenciái kontextuálisak, vagyis értelemképzési stratégiáik elsődlegesen az őket körülvevő kulturális környezetre vonatkoztatják magukat. A nem lokális kultúrák ezen specifikuma teszi lehetővé a jelentésképzés olyan mechanizmusait, melyeket Jean Baudrillard kifejezésével élve szimulációnak, a létrejövő tartalmakat pedig szimulakrumnak (Baudrillard 1996) nevezhetjük (ilyen szimulakrummá válik a kínai étterem a fenti példában). Az empíria azon koncepciója, mely a terep materiális kódolásaként volt leírható, itt nem működik többé kizárólagosként, ahogy nem működik az egzotikum erre alapuló megképzése sem.

Ismerjük fel, hogy a Hannerz által meghatározott világkultúra csak addig van egyensúlyban, míg egyrészt a lokális és a kompetenciaként adott kontextuális kultúrák jól elkülöníthetők maradnak mint egymáshoz képest első rendbeli („mi?") és második rendbeli („hogyan?") kultúrák, másrészt pedig fennmarad a helyi vagy helyiként hozzáférhető, helyiként értelmezhető kultúrák definitív szerepe. Ez fenntartja az empirikusan, vagyis közvetlenül hozzáférhető valóság mint „a" realitás tudatának biztonságát, megmarad a közvetlen elérhetőség által definiált realitás túlsúlya minden egyéb „másodlagos" realitással szemben.

Az egzotikum itt vázolt koncepciója is ezt a képletet rögzíti. A mi kultúránkból megpillantunk egy másik lokális kultúrát valamely kozmopolita kultúra mint kompetencia segítségével. Ilyen kozmopolita kultúra lehet az értelemképzés antropológiai kompetenciája, de a reflexió egy egészen más szintjén a turizmus intézményes rendjének formájában kifejeződő kultúra is. Amit így, ebben a viszonyban látunk és tapasztalunk egy másik helyi kultúrából, az az egzotikus. A lokális kultúrák a világkultúrában egzotikusként tudják felismerni egymást. Amikor a világkultúra grammatikáját jelentő kozmopolita kultúrák, a fordítás vagy közvetítés eme lehetséges kódjai nyilvánvalóan elveszítik transzparenciájuk képzetét, akkor megszűnik a helyi kultúrák azon illúziója, hogy megpillanthatják az egzotikus *egymást, a másikat*. A kétféle kulturális képlet egymásba csúszik, helyi és nem helyi elválasztásának mesterségessége és esetleges-

sége nyilvánvalóan mesterségesként és esetlegesként posztulálja magát. Ennek egyik legérdekesebb jele, mikor lokális kultúrák saját magukat ismerik fel, és prezentálják (adják el) egzotikusként, gondoljunk csak az afrikai, karibi stb. turizmusra vagy akár a magyar lokális fesztiválok sokaságára.

A leginkább intézményesült és technológiailag is legjobban definiált „kozmopolita kultúra" a média kultúrája, vagyis értelemképzési stratégiáinak összessége. A következőkben ezért a média példáján keresztül vizsgáljuk meg az elsődleges és másodlagos realitások elkülöníthetőségének megszűnését, a referenciakeretek megváltozását, vagyis a transzparencia eltűnését.

Kiindulópontként a televíziózásnak nagyjából az 1980-as évekig mind az önleírás, mind a teoretikus leírás szintjén érvényes modelljéig és műfajkánonjáig érdemes visszanyúlnunk. Ebben az időszakban a televízió mint médium és mint intézmény a nyilvános önértelmezés, törvényi szabályozás és a deklarált szakmai etika szintjén legfőbb szerepeként azt jelölte meg, hogy bizonyos eseményeket megmutat az azokat közvetlenül elérni nem tudó nézőknek. A szobába viszi a világot úgy, ahogy az van, a távoli nagyvilágot éppúgy, mint a politika szintén távoli világát.

Az önleírás ezen koncepciójában az újságíró/szerkesztő kapuőrként jelenik meg, aki szakmai kompetenciája, egy elsajátított objektív kritérium- és normarendszer révén képes hírértéket rendelni a világ eseményeihez, aztán ezeket a hírértékű eseményeket beemelni a média nézők által is hozzáférhető terébe. Az újságírói szerep ezen felfogása némileg hasonló az antropológus hagyományos önértelmezéséhez. Mindketten fordítói tevékenységet végeznek, a „világ" bizonyos, szakmai kódjaik által kijelölt tartalmait teszik hozzáférhetővé közönségük számára. A fordítás eredetijét mindkét esetben a fordítótól függetlenül létezőként, objektív módon hozzáférhetőként deklarálják.[3]

A média státusa ontológiai szempontból másodlagosnak, instrumentálisnak tekinthető az önleírásnak ezen keretében: alapvetően nem más, mint a saját ontológiai státussal rendelkező események és a nézők között technikai értelemben, érzékszervprotézisként elgondolt közvetítőcsatorna. A médiatörténet ezen korszakára jellemző önleírások és -értelmezések hátterében tehát egy olyan fizikalista ontológiai alapvetés áll, amely meg van győződve a média közvetítette események referenciális értelmezhetőségéről, helyhez köthetőségéről.[4] Ebben gyökerezve definiálódik a megkülönböztetés: a mi (lokálisan referenciális) és a hogyan (kompetenciaként meghatározott) tartalomként és technikaként való elválasztása. A média valójában mindössze a tájékoztatás grammatikájaként írja le magát ebben a koncepcionális keretben; a tartalmakat a „világ" szolgáltatja. Mindezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a médiának ezen az alapon megfogalmazódó önleírásai, illetve az ezt támogató médiaelméleti elgondolások messzemenőkig tranzaktív szemléletűek. Alapvetőként kezelik üzenet (tartalom; „mi") és csatorna (technika; „hogyan") szétválaszthatóságát, illetve – egy másik szinten – az üzenetek kódolhatóságát és dekódolhatóságát, vagyis közvetíthetőségét, fordíthatóságát.

Mindezek döntően meghatározzák a médiatartalmak műfajkánonját is, amennyiben két olyan megkülönböztetésre épülnek, melyek a fizikalista ontológiában, valamint tartalom és technika szétválaszthatóságának tételezésében gyökereznek. Ezek a reális/nem reális és ezen belül az objektív/szubjektív megkülönböztetések. A kánon vázlata – hangsúlyozzuk, az önleírás szintjén – a következő:

Hírműsorok: definitív újságírói szakmai teljesítmények; a világ objektív megmutatása, tájékoztatás; az újságíró működteti hírérték-hozzárendelő kompetenciáját, szelektál a világ eseményei között, és az etikai kódexekben lefektetett objektivitásnormáknak megfelelően bemutatja az arra érdemes eseményeket úgy, ahogyan azok történnek. Legfontosabb kulcsszavak: a „mi" szintjén a realitás, a „hogyan" szintjén az objektivitás.

Véleményműsorok: valójában a hírműsorokban bemutatott eseményekhez szolgáló kommentárok. Már nem kizárólag újságírók, hanem egyéb kompetens véleményformálók (tudósok, szakértők) is megjelennek. Kulcsszavak: a „mi" szintjén továbbra is a realitás, a „hogyan" szintjén azonban a szubjektivitás.

Szórakoztató műsorok: a tájékoztatás melletti másik klasszikus funkció, a szórakoztatás területe ez; számos konkrét műfaj tartozik ide, a fenti kettőhöz képest már nemcsak kifejezetten „tömegmédia-műsorok", hanem más médiumoktól kölcsönzött tartalmak is, például televízióban sugárzott mozifilmek stb. Ami fontos: itt és csak itt jelenhetnek meg fiktív tartalmak; sem realitás-, sem objektivitáselvárás nem érvényes feltétlenül.

Reklám: ez funkciója, célja és deklarált logikája szempontjából élesen elválik a fentiektől, a kánonhoz való viszonyának részleges taglalása túlmutat a jelen szöveg keretein.

Nagyjából az 1980-as évek végétől fontos változások kezdődnek. Megjelenik egy olyan kulcsszó, mely elkezdi felülírni a korábbi kánon alapját jelentő megkülönböztetéseket: az *infotainment*. Az infotainment olyan médiatartalmak elnevezése, melyek nyilvánvalóan deklarálják saját referenciális értelmezhetőségük lehetetlenségét, elutasítva ezáltal a realitás/nem realitás alapvető kódként való megkülönböztetését a nyilvánvalóan statisztákkal újrajátszott események, szemléltető animációk és trükkök, dramatizált történetek, „szereplősítés" stb. által (Tenscher – Neumann-Braun 2005:106–110).

Szintén fontos, hogy az egyes televíziós csatornák egyre élesedő versenyében fontossá válik a csatorna *saját arculata*, melyet például a folyamatosan látható logóval, a reklámblokkok kezdetét és végét jelző öntematizáló spotokkal építenek fel. A csatornák láthatóvá válnak, mert folyamatosan közlik saját magukat is, tartalmaik többé nem önmagukban, hanem az adott csatorna tartalmaiként, adott logó alatt látható tartalmakként jelennek meg. Nem a „tévét", nem a „híreket" nézzük többé, hanem a különböző csatornákat. A Watzlawick által elkülönített tartalmi és viszonyszint összecsúszik, és létrejön a televízió sajátos értelemkontextusa: a műsorfolyam, melyben a egyes műsorok „világba" mutató referenciái mellett legalább olyan fontosak lesznek az egymásra mutató referenciák. Létrejön egy saját kváziontológiával rendelkező médiatér, melyben a transzparencia, a hitelesség, a hírérték, az objektivitás fogalmai, valamint a referenciák korábban világos szerkezete összezavarodik.

Térjünk most vissza a kultúrák referenciális (ön)értelmezése és a média viszonyának kérdéséhez! Bernhard Heinzlmaier írja *Der Untergang der Jugend: Jugendkultur im MTV-Zeitalter* című szövegében: „A média szimbolikus és gazdasági uralma az a savfürdő, melyben az autentikus és autonóm ifjúsági kultúrák feloldódnak. [...] A szubkulturális stílus- és kommunikációs formák [...] alternatív társadalmi és élettervek egy egzotikus folklór prezentációs szintjére redukálódnak." (Heinzlmaier 1995:51.)

Az „autentikus és autonóm" ifjúsági kultúrák tehát – a kilencvenes évek elejétől biztosan – az *egzotikum szigeteit* képezik az MTV műsorfolyamának főáramában. A kilencvenes évek meghatározó rockikonjaként számon tartott Nirvana zenekar vezetője, Kurt Cobain például naplóinak tanúsága szerint punk lázadóként jelölte meg magát, és kínzó problémaként élte meg, hogy nem tudott a lázadás (sőt, a „punkság") valódi színtereihez és eszközeihez még csak hozzáférni sem az MTV által létrehozott ikonként (Cobain 2004). Kurt Cobain tehát nem tudott lejönni a képernyőről és a pólókról, és bármit tett (csúnyán beszélt, beleröfögött a mikrofonba tévéfellépésen stb.) nem tudott mást kiváltani, mint hátbaveregetést a szerkesztőktől: ez klassz volt, különleges (egzotikus) volt, te ilyen excentrikus különc vagy... Az „egzotikus" Cobain megtehette, hogy mutatja: nincs bedugva a gitár. (De például a „nem egzotikus" Enrique Iglesias nyilvánvalóvá vált playbackje botrányt váltott ki.)

A kínai éttermek példáján illusztrált logika működik itt is, csak sokkal nyilvánvalóbban és ellentmondást nem tűrően: a média terébe kerülve Kurt Cobain elveszíti saját, autentikusnak gondolt referenciáit (amit ő, szintén naplóinak tanúsága szerint, többek között autentikus punk közönségének elvesztéseként él meg), és a médiatér diktálta referenciakeretbe illeszkedve részévé válik a műsorfolyamnak. Cobain tragédiája részben az, hogy bebizonyosodik esetében a „saját", mondhatjuk: „helyi" kulturális referenciák megjelenítésének lehetetlensége a médiakultúra terében (Heinzlmaier 1995:50–51). Nyilvánvalóvá válik, hogy a média logikája radikálisan más: bármi, ami eltér a fősodorbeli értelemképzési stratégiáktól, kódoktól stb., az vagy érdektelen és láthatatlan, vagy pedig egzotikus. Az „egzotikus" ebben az esetben éppen úgy felülkódol, ahogyan az *infotainment* tette a fentebb bemutatott módon, mégpedig a „mi" (autonóm, hiteles szubkulturális tartalmak) és a „hogyan" (ezek médiareprezentációjának technikái) megkülönböztetését kódolja felül. Az MTV nem bemutat bizonyos szubkulturális tartalmakat, hanem saját logikája szerint újraalkotja azokat. Mint a kínai éttermek, a Nirvana is idézőjelbe kerül, csakhogy itt az idézőjelet technológiaként és intézményként is megragadható kulturális gyakorlat teszi ki.

Az eddig elmondottak óvatosságra intenek minket. Az értelemképzésnek a média példáján bemutatott logikája ugyanis vélhetően egyre inkább áthatja késő modern társadalmunkat. A digitális adatstruktúra alapján megvalósuló médiakonvergencia technológiailag *és* szemantikailag is kompatibilis szférákká teszi a magán- és a nyilvános tereket, a közvetlen és a közvetített kommunikáció eddig egymás számára zárt helyeit. A késő modern társadalmakban új kommunikációs logika és ezzel együtt az értelemképzés, kultúraalkotás új formái jelennek meg. Az idézőjelek egyre több helyen kerülnek ki. Frank Hartmann egyenesen koherens „reális virtualitásról" beszél (Hartmann 2000:16–19), értve ezen, hogy tudásunk, tapasztalataink, élményeink döntő részére immár médiafelületeken keresztül teszünk szert, kommunikációink döntő része is ezeken keresztül zajlik. A közvetlen tapasztalat (és az empíria) jelentése, megképződésének felismerési módja, logikája nyilvánvalóan változik, hiszen változik a késő modern társadalmak kommunikáció- és médiaképzete. Megkockáztatom, egyre több lokálisként felismert tartalomról derül majd ki, hogy valójában pusztán a lokálisba visszaalkotott, éppen a nem lokális logikája által konstituált.

Ez azt is jelenti, hogy a mindezt megérteni és tanulmányozni kívánó antropológusnak immár nemcsak episztemológiailag, hanem az ontológia tekintetében is erősen

résen kell lennie; tudnia kell, mikor markol valódi artefaktumokat, és mikor van dolga szimulakrumokkal. Tudnia kell, mi a különbség a közvetlen és a közvetített tapasztalat egzotikumképzetei között, mert ez döntő módon mutat rá a kétféle tapasztalat felépítésének mechanizmusaiban rejlő különbségekre. A terep antropológiája mellé fel kell építeni a médiatér antropológiáját is; jelen szöveg ehhez kívánt széljegyzetekkel szolgálni.

JEGYZETEK

1. Az antropológus hivatásszerepével, a terep problematizálódásával kapcsolatban nagyon jó áttekintést ad N. Kovács 2007.
2. Mint Hannerznél például a bürokraták, politikusok, üzletemberek stb. transznacionális kultúrái (Hannerz 2004:185).
3. Ami a médiát illeti, nagyjából ezt rögzíti elvárásként az úgynevezett „objektivitásdoktrína"; vö. Bajomi-Lázár 2007.
4. A kommunikáció- és médiaelméletek ontológiai és episztemológiai pozícióiról jó áttekintést ad Anderson–Baym 2004.

IRODALOM

ANDERSON, JAMES A. – BAYM, GEOFFREY
2004 Philosophies and Philosophic Issues in Communication, 1995–2004. Journal of Communication 54:589–615.

BAJOMI-LÁZÁR PÉTER
2007 Az objektivitás-doktrína csapdái. *In* Kiegyensúlyozottság és kampány a médiában. Bajomi-Lázár Péter – Kotroczó Róbert – Sükösd Miklós, szerk. 11–19. Budapest: L'Harmattan.

BAUDRILLARD, JEAN
1996 A szimulakrum elsőbbsége. *In* Testes könyv 1. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – Odorics Ferenc, szerk. 161–195. Szeged: Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport.

CLIFFORD, JAMES – GEORGE E. MARCUS, EDS.
1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

COBAIN, KURT
2004 Naplók. Budapest: Tericum.

GEERTZ, CLIFFORD
1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic.

HANNERZ, ULF
2004 A kozmopoliták és a helyiek a világkultúrában. *In* Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig. Biczó Gábor, szerk. 178–192. Debrecen: Csokonai.

HARTMANN, FRANK
2000 Medienphilosophie. Wien: WUV.

HEINZLMAIER, BERNHARD
1995 Der Untergang der Jugend. Jugendkultur im MTV-Zeitalter. *In* Jugendkultur. Norladine Bailer – Roman Horak, Hrsg. 43–61. Wien: WUV.

HUGGAN, GRAHAM
2001 The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins. London: Routledge.

KEESING, ROBERT M.
1989 Exotic Readings of Cultural Texts. Current Anthropology 30(4):459–479.

LESCHKE, RAINER
2003 Einführung in die Medientheorie. München: W. Fink

MOCK, THOMAS
2006 Was ist ein Medium? Eine Unterscheidung kommunikations- und medienwissenschaftlicher Grundverständnisse eines zentralen Begriffs. Publizistik Heft 2:183-201.

ÁRMEÁN OTÍLIA

Az egzotikum – a fogyaszthatóvá tett idegen?

A háremben
fontosabb a láb
női fejekre
nem figyel a stáb[1]

A felhívószöveg

A konferencia felhívószövege szerint az egzotikum a következő fogalmakkal társítható, és ha azonossági viszony nem is, de valamilyen lényeges meghatározó viszony tételezhető közöttük: az egzotikum valami más, távoli, de ugyanakkor találkozás, élmény, sokszínűség, változat, trend, vonzás. Erővel rabul ejt, vágyunk rá, minden vágynak a metaforája is, no meg egy igazabb világ túlélő variánsa.

Kiemeltem a szöveg néhány kulcsszavát, és egy olyan felsorolásba illesztettem, amely szerintem nem csupán a halmozott jelentések segítségével, hanem a halmozás technikájával is útbaigazít az egzotikum természetére vonatkozólag. A kiemelés aktusa és a valamely egészből kiemelt elemek új sorba rendezése, tálalása, fogyaszthatóvá tétele ugyanis éppen azt a folyamatot mutatja, amelyet az egzotikummal való szembesüléskor megtapasztalunk.

A felhívószöveg kínálta kérdések közül arra keresek választ a továbbiakban, hogy milyen képi, tárgyi és narratív formákban fejeződik ki az egzotikum, illetve hogy mi kell ahhoz, hogy egzotikusként ismerjünk fel valamit, milyen jegyeket kell mutatnia egy jelenségnek, helynek, tárgynak, szövegnek ahhoz, hogy egzotikusként határozzuk meg. A könnyebb utat választanám, ha egzotikusnak mondanék mindent, ami távolról érkezik hozzánk, és a mi kultúránktól, a saját civilizációtól eltérő jegyeket mutat. Eléggé nyilvánvaló, hogy abból, ami idegen, sok minden értelmezhetetlen és ezért ijesztő számunkra, semmiképpen nem ejt rabul, nem válik trenddé, nem vonz, nem vágyunk rá.

Feltevésem szerint az egzotikum csáberejét szerkezetében kell keresnünk, ha úgy tetszik, nem a szemantika, hanem a szintaktika területén kell válaszra találnunk, abban hogy miként rendeződik el számunkra a más, a távoli, azaz az idegen kultúra vonzóként elkülönített és az egészből kiszakított néhány eleme.

A meghívó vizualitása: tetoválás – lesd, lejtsd

A felhívószöveg az egzotikumról és a megközelítés lehetséges kérdéseiről beszél, de nem mutat semmiféle olyan jegyet, amelynek alapján egzotikusnak lehetne nevezni. Annál inkább ad ilyen jellegű szempontokat a meghívón és a plakáton használt kép: egy hennával elkészített tetoválás valakinek a hátán lent, a csípő izmain, a farizmok

felett, ott ahol ő sem tekintheti meg, még tükörben sem. A kép tehát ilyen szempontból is kiemelt fontosságú, hiszen a tetovált mintát viselőnek a kép közvetíti saját testének a hétköznapitól eltérő, szemeket odavonzó látványát. Ha jól mozog, akár egy flash-reklám, nyugatira animált indiai kultúra. Inkább tűnik ugyanis szerencsésen kihasznált reklámfelületnek, mint a személyt egyéniségében megerősítő önkifejezési eszköznek.

Betöltik-e a reklám funkcióit a testrészekre festett idegen motívumrendszerekből vett minták? Ha megtetszik, mit veszünk meg, mi lesz a következő lépés? Utánanézünk az indiai kultúra látványvilágáról szóló tudományos szakirodalomnak, vagy átnézzük a sarki testfestő szalon mintakatalógusát?

Az egzotikum természetéről, érzékeléséről és befogadásáról valószínűleg többet elmond a hennázó természetgyógyász díva munkamódszere, mint az indák, kacskaringók, spirálok eredeti jelentése és helye a jelképek rendszerében. Az indákat viselő tetovált személy ez utóbbiakról valószínűleg semmit nem tud, vagy csupán a maga kultúrája számára megszelídített formában tud valamit. Jeleket visel, melyek nyilvánvalóan egy kód szerint működnek, egzotikusságuk oka viszont éppen az, hogy tetszőlegesen jelenthetnek több mindent.

A mottó

Bár a mottó kiválasztásának szintén szokott lenni bizonyos egzotikussága, hiszen előfordul, hogy csupán lazán kapcsolódik a gondolatmenethez, és az eredeti kontextus szerinti jelentések elvesznek, itt nem hagyom meg a mottót egzotikusságában. Számomra egyfajta összefoglalója e címe *(A háremben)* miatt is választott szöveg annak, amit az egzotikum felismerhetőségéről mondani akarok.

A stáb (német eredetű szó, 'törzskar, katonai vezérkar' az eredeti jelentése) egyértelműen a filmesek csapatát jelenti a fenti kontextusban, a rendező, az operatőr, a világosító, a dramaturg, a segédek minimális vagy éppen hogy népes csoportját, a szó maga tehát ugyanúgy gyűjtőfogalom, mint a hárem. Stáb – minimum két ember, hárem – minimum három? A „fejek" többes számú használata miatt is a hárem mindenképpen népesebb tábort sejtet.

Az idegen szó a filmezők idegenségét is mutatja, bekerülésüket egy zárt, idegen világba, amit meg kell örökíteniük, fel kell használniuk valaminek a megmutatására, fel kell fedezniük, nyilvánossá kell tenniük. A téma eladhatóságát a titok, a miénktől eltérő (és keletre eső) kultúra, a bekukkantás/részesülés/részleges beavatás hívószavai szavatolják. Az, hogy a hárem valami olyasmit enged meg, ami a stáb kultúrájában tiltott, ezáltal – a hárem bemutatása ürügyén – bizonyos tabukat lehet – ha nem is (és főként nem) a beszéd tárgyává tenni, de – szemügyre venni: nézni, nézni, nézni.

Az egzotikus befogadója tehát nem beszél, hanem néz. Nem fordítja le a maga nyelvére a látottakat, és megelégszik a felületes szemlélődéssel (nem mintha a nézés mindig felületes szemlélődést jelentene). Nem a fej érdekli, nem az, hogy mi van a fejekben, hanem a láb, a jelölő, ami a legrövidebb úton juttat el a jelölthöz, a vágy tárgyához (a saját kódrendszer szerint).

A nemiséget jelölő jelző („női") elhelyezése (női fej: furcsa, hiszen a fej alapján a

módosíthatatlan jegyek segítségével könnyen beazonosítható a nemi hovatartozás) akár egy vicces történetet is beírhat a szövegbe: a hárembe beszabaduló férfiszemek a leplek alól kivillanó combokat pásztázzák, és hosszan időznek egy áttetsző vörös nadrágszoknya domborulatain, amelyek – a néző számára rövidesen kiderül – egy férfiember tartozékai. A baj ezzel a forgatókönyvvel csupán az, hogy a krimiknek az egzotikum világától elütő logikáját használja: van egy titok, egy rejtett tartalom, ami aztán napfényre kerül, s míg kiderül, vicces, poénos, szórakoztató, de legalábbis érdekfeszítő cselekmény részeseivé válunk olvasókként, nézőkként.

Az egzotikus definíciójában benne lehetne: nem jutunk el semmiféle mögöttes tartalomhoz. A jelölő nem vezet el a saját kód szerinti jelöltjéhez, leginkább azért, mert a kód maga marad rejtve a beavatatlan befogadó számára. Persze azért is rejtve marad, mert az idegen befogadó a saját kódja felől értelmez, és csupán az érdekest látja meg. Az idegen kód ebben a fordításban csupán érdekes (és egymástól alig különböző) elemek sorozata („lábak").

A mottószöveg eredeti helyén egy kép része, és mivel a kép nem illusztrálja a szöveget, a verbális kód a vizuális kiegészítéseként tűnik fel inkább. A kép terében megnyíló hely kitöltése a funkciója, ahol vizuális megjelenése legalább ugyanolyan súlyú, mint a jelentései, melyek a kép felől közelítve megmaradnak aforizmaszerűnek, egy tetszetős gondolat frappáns megfogalmazásának. Ha jót akarsz, ne merészkedj tehát túl közel!

Ellentétek és kettősségek

Aki emlékezetes nyaralásra vágyik, annak kötelezően el kell utaznia valamilyen egzotikus vidékre, amely akkor egzotikus, ha lehet hitelkártyával fizetni, és ehető a vacsora. Aki harmóniára, szépségre, égi tisztaságra vágyik, annak egzotikus tárgyakkal kell berendeznie lakását (semmi ijesztő halotti maszk, vagy legalábbis ne mondjátok meg, hogy eredetileg mire is használták azokat). A legújabb hifiberendezés biztosította hangzás tisztaságát a meditációs CD-nek nem szabad megzavarnia (zene legyen, ne zaj, érthetetlen legyen, hogy ki lehessen rá kapcsolódni). Az egzotikus ellentétes a hétköznapival, a sajáttal, saját civilizációnk jelentéseivel.

Az egzotikus megmarad távolinak, nem jelent veszélyt, nem késztet saját kulturális rögzültségeink felülvizsgálatára.

Tulajdonképpen minden, amivel nem foglalkozunk, amire nem figyelünk, amit nem veszünk elő, amit tabunak nyilvánítunk, amit nem értelmezünk át újra, amikor a történeteink megértése megkívánná, egzotikussá, egy kellemes, ideiglenes megnyugvással általó, veszélyt nem hordozó, érdekes elemmé válik. Nem részlet, amiben megmutatkozik valami az egészből, hanem az egésszel való kapcsolatát elvesztett rész, egyedi darabbá vált, egyediségre szert tett csecsebecse, kiállítási tárgy, szuvenír.

És mert az egyediségüket vesztett egzotikus tárgyakat sorozatban, ömlesztve kínálják, gyanakodhatunk, hogy egzotikusságuknak ez a jellemző is fontos alkotóeleme. A jelentésükben egymást kizáró tárgyak összevisszaságát mutatják a Bahia és a King Art boltok. De nézzünk végig lakásunkon vagy öltözékünkön! Tudományos szövegeinken?

A sorrend (felsorolás, fokozás, túlzás)

Igen, az egzotikum az akadémiai szférába is beszivárog. A Trieri Egyetemen[2] egzotikus címszó alatt a következő tantárgyakat sorolják fel: fonetika, japán tanulmányok, jiddis tanulmányok, archeológia. Azért egzotikusak ezek a tantárgyak, mert egyre kevesebben választják őket, egyre kevesebben látják azt, hogy a tantárgyak kínálta ismereteket fel tudják majd használni, és hogy többen válasszák, azért nyilvánították őket egzotikussá. Az eladást segítő, a vásárlást ösztönző kulcsszó itt az egzotikus. Ha pedig ilyen ereje van, akkor még sürgetőbb rátalálni arra a jellemzőre, ami egzotikusként eladja számunkra a terméket, anélkül hogy elhangzana a szó. Ezzel függ össze a gyanakvás: a felsorolt tárgyak egyike sem egzotikus önmagában. Egzotikusságuk mindegyikük esetében egymás mellé kerülésükből fakad, a felsorolásban való részvételükből.

A retorikai meghatározások szerint a felsorolás, *enumeratio* elemei vagy „egy egész összehangolt részei", vagy a meg nem nevezett nemfogalom alárendelt halmazának ellentétes fogalmai (Szabó–Szörényi 1997:120–121), vagy olyan „haladó, fokozódó reduplicatio" részei, ahol „a gyengébbnek meg kell előznie az erősebbet" (Szabó–Szörényi 1997:114–115). A hasonló jelentésű szavak halmozása valamilyen célnak megfelelően kell hogy történjen, hiszen – Révai Miklóssal szólva –: „[...] ha az ilyen kifejezések szükségtelenül és minden cél nélkül rakásoltatnak, kelletlenül nyújtják a beszédet, s ha az írónak zavaros képzeletéből származnak, ezenfelül még a világosságot is, az értelmességet is igen sértik" (Szabó–Szörényi 1997:118).

Retorikai értelemben felsorolással van-e dolgunk, amikor egymástól távol eső dolgok kerülnek egy szintaktikai sorba? Egy egésznek a részei kerülnek egymás mellé úgy, hogy rálátásunk nyílik az egészre? Nem. A felsorolás elemei között fokozás van, haladunk valamerre, a gyengébbtől az erősebb felé? Nem. Azok a felsorolások, ahol ez a két feltétel nem teljesül, világosságot, értelmességet sértenek. Nem látjuk a logikát, ami a felsorolás elemeit szükségszerűen rendeli egymás mellé.

Az ilyen, a retorika szabályait, a célirányos gondolkodás logikai rendjét be nem tartó felsorolásnak van egy előképe és megolvasott, értelmezett prototípusa. A Borges-féle „kínai enciklopédia" a jó példa, melyet Foucault *A szavak és a dolgok* előszavában saját könyvének születési helyeként nevez meg. Ha igaz az, hogy az egzotikumot/egzotikust éppen arról a jellemzőről ismerjük fel, hogy egy fel nem ismerhető egész részének mutatkozik, olyan felsorolások eleme-

ként, melyek valamilyen beláthatatlan logika szerint épülnek, azaz a véletlent, a pillanatot, a motiválatlant részesítik előnyben, akkor állításaimnak jó próbája kell hogy legyen az, ahogyan Foucault hozzászól a kínai enciklopédiához. Emlékeztetőül: az a bizonyos enciklopédia az állatok következő osztályait állítja fel: „*a)* a Császár állatai, *b)* balzsamozottak, *c)* idomítottak, *d)* malacok, *e)* szirének, *f)* mesebeliek, *g)* kóbor kutyák, *h)* olyanok, amelyek ebben az osztályozásban szerepelnek, *i)* őrülten rázkódók, *j)* megszámlálhatatlanok, *k)* olyanok, akiket a legfinomabb teveszőr ecsettel festettek, *l)* másfajták, *m)* olyanok, akik az imént törtek össze egy vázát, *n)* olyanok, akik távolról légynek tűnnek" (Borges 1999:279).

És mit szól ehhez Foucault? Az első kommentáló mondatában éppen azt a jelzőt használja, melynek jelentéstartalmát ezúttal a példa felől sejthetjük meg leginkább: „E csodálatos taxonómiában pontosan egy másfajta gondolkodás egzotikus bája ragad meg minket, az a tény, hogy e tanmesét olvasva tulajdon gondolkodásunk határain járunk, vagyis számunkra mindezt teljességgel lehetetlen elgondolni." (Foucault 2000:9.)

A saját kultúra gondolkodási, következtetési, tipologizálási mintái felől érthetetlen a kínai enciklopédia, és rejtve marad a taxonómia rendezőelve. A másfajta, számunkra hozzáférhetetlen, rekonstruálhatatlan értelem megelőlegezése jelenti az egzotikus bájt, ami elbűvöl, amit képtelenek vagyunk birtokolni, így csupán újra meg újra előállítjuk a magunk számára – éppen az „értelmetlen" felsorolások formájában.

Fogyasztói kultúra, avagy hogyan váljunk egzotikussá

A vágy felkeltésének, átirányításának mechanizmusait a fogyasztói kultúra diskurzusai aknázzák ki leginkább. Nem a reklámozás egyre tudósabb formáiról szólnék, inkább azt emelném ki, ahogyan az egyes reklámok (maguk is termékek) olyan enciklopédia részeinek mutatkoznak, mely az egzotikum nyelvét beszéli. A televíziós reklámtömböknek a véletlenszerűséget és a szerialitás elvét felhasználó szerkezetéről van szó, melynek eredményeképpen a néző panoptikumban érezheti magát, ahol kiválogathatja azt, amit fontosnak vél, összerakhatja a saját világát, így tehát nem terméket vásárol, hanem a saját nézőponthoz, rendezőelvhez való jogot.

A másféle kultúra különbözősége a taxonómiai eltérés által varázsol el, de ugyanez az eltérés jelenik meg akkor is, amikor a sajátot akarjuk varázslatosként bemutatni. A saját ugyanolyan érthetetlen, követhetetlen lehet, és piros fonala nem éppen úgy kanyargózik, ahová elvárásaink berajzolnák. A napi kis észrevételek sorjázása, az érdekes példák, információk gyűjtése teszi érdekessé a sajátunktól alig különböző életét blog formájában publikáló szomszéd egyéniségét. A médiatársadalom virtuális tereiben létrejövő egzotikum ezen elv alapján működik: átrendezni a világot egy másféle, felderíthetetlen nézőpont szerint, melynek létezését csupán a kínai enciklopédiaszerű felsorolás szavatolja.

Példám a transindex.ro, azaz egy olyan weboldal, melyet az internet működését, felépítését megtanult felhasználó különlegesnek és a hírportáloktól különbözőnek tarthat a grafikai megoldások és a merészebb elrendezés miatt. A „normálcímoldalon"[3] négy vízszintes menüsor fogad, a függőleges oszlopokban tartalomjegyzékek, néhol

külön címmel ellátott keretekben, néhol nem. Bármelyik hír kiválasztásakor az újonnan megjelenő oldal fejléce tudomásunkra adja, hogy elkülönített területen járunk, választásunk függvényében (a *transindex* elnevezést megelőző domainnévből derül ez ki). Az újonnan megjelent oldalnak más menüsorai is vannak, így aztán a keresgélés megajándékoz egy kisebbfajta labirintusélménnyel, a „vissza" gomb megbízható működése pedig garantálja, hogy mindez semmiféle riadalmat ne okozzon.

A menüsorokkal kapcsolatban általános elvárásunk az, hogy a leírt dolog szerkezetének feleljenek meg, az ok-okozatiság, a rendszerépítés elvét működtessék. Itt olyan menüsorokkal találkozunk, amelyek esetében hiába keresnénk a motivált, szükségszerű vagy szimbolikus kapcsolatot név és tartalom, ikonkép és név, hívószó és felelőszöveg között.

Az itt kiemelt menüsorok egyazon oldalon egyszerre voltak láthatók (2007. április 3-án), tehát ugyanabban az időben válogathat belőlük a látogató. Az egyik ikonsor például sorrendben az *art képküldő*, a *történelmi kronológia*, a *székely–román*, a *székely–magyar*, a *fejtörő*, a *melltörténet*, a *netstart* és a *viccek* kapcsolódó oldalainak parancsfelületeit tartalmazza.

Miért ebben a sorrendben? Mi indokolja a felsorolás logikáját, az elemek ilyen jellegű, sorrendű egymásra következését? Ugyanezek a kérdések megfogalmazhatók a következő menüsorok kapcsán: *Disputa / Helységnévtár / Receptek / Térképek / Viccek / Székely–Magyar / Pszichoteszt / Ma*, illetve: *Politika / Média / Lektűr / E-tech / Pénz / Gordis / Labor/ Sárm / Hólabda / Fotóriport / Könyvklub / Sport / Dark / Hamlet*. Kérdés az is, hogy miért ismétlődnek a különböző menüsorokban menüpontok, illetve az, hogy mi a kapcsolat név és a kapcsolódó oldal tartalma között. A nevek nem minden esetben igazítanak el, nem tudjuk előre, hogy mit fogunk ott találni. A név jó hangzása, különlegessége egyféle garancia arra, hogy megéri ellátogatnunk oda, hiszen ha mással nem is, de egy kapcsolattal/jelentéssel gazdagabbak leszünk. Egy olyan jelentéssel, amelyet egyetlen szótár sem tartalmaz, teljesen helyi és önkényes.

Az idegen, a másik domesztikálása, illetve az én, a saját diskurzus fogyaszthatóvá tétele ugyanazon retorika mentén történik meg: a másféle gondolkodás szerinti felsorolások az egzotikus báj álcájában teszik kívánatossá valamely idegen kultúra tárgyait, de a sajátnak a vágy tárgyává válását is megvalósítják. Az egzotikum szintaktikája az idegennek vagy sajátnak a fogyaszthatóvá, bájossá, tetszetőssé válását szolgálja.

JEGYZETEK

1. Kövi Sára: Balerinák a háremben (http://kovisara.transindex.ro/?cikk=227, letöltés: 2005. február 21.).
2. „Exotische Fächer" in Trier (http://medien.uni-trier.de/leben/city-life-uni-leben/exotische-faecher.html, letöltés: 2007. november 16.).
3. A Transindex szerkesztőségének terminusa, hiszen különleges címoldalt szoktak szerkeszteni olyan eseményekhez, amelyek méltán tarthatnak számot nagyobb érdeklődésre. 2007. március 4-én éppen egy aktuális politikai eseménynek szentelt összeállítás fogadja a honlapra látogatókat.

IRODALOM

BORGES, JORGE LUIS
1999 A John Wilkins-féle analitikus nyelv. *In* Jorge Luis Borges: Az örökkévalóság története. Esszék. 276–281. Budapest: Európa.

FOUCAULT, MICHEL
2000 A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája. Budapest: Osiris.

SZABÓ G. ZOLTÁN – SZÖRÉNYI LÁSZLÓ
1997 Kis magyar retorika. Bevezetés az irodalmi retorikába. Budapest: Helikon.

Magunk és mások – narratív konstrukciók

SZÁSZ GÉZA

„Az egzotikus Magyarország felfedezése"?

Francia utazók Magyarországon a 19. század első felében

Az utazás- és útleírás-történet egyik nagy paradoxonja, hogy noha az 1711-es szatmári béke helyreállította a rendet Magyarországon, hazánk egy időre mégis kikerült az utazók érdeklődésének homlokteréből. E kérdés elemzésekor elsőként arra a sajátos helyzetre kell kitérnünk, miszerint – szemben az egyes magyar történetírói irányzatok által a 18. század végétől kezdve sugallt képpel – a nyugat-európai kortársak számára az 1711-ben a „rebellis magyarok" és a bécsi udvar között megkötött szatmári béke nem feltétlenül számított tragikus eseménynek. Éppen ellenkezőleg, a nyugalom helyreállását jelképezte Európa középső – és az Oszmán Birodalommal való szomszédsága miatt politikai szempontból érzékenynek számító –, évszázadok óta háborúktól tépázott területein (Bánkúti 1981:142).

A béke helyreálltából elméletileg és logikusan az következne, hogy megindul az utazók „áradata" hazánk, illetve a közép-európai térség felé, vagyis nagy számban jönnek külföldiek, elsősorban a kor divatos szokásának hódoló, európai körútra induló utazók. Ezzel szemben a szakirodalom egybehangzó véleménye szerint (és ezt saját kutatási eredményeink is alátámasztják) igen kevesen látogatnak el a 18. század folyamán hazánkba (Birkás 1948:72–78; Bárdos 1938:241–250; 1939), és még kevesebben jelentetnek meg rólunk az utazás során személyesen szerzett élményeket és tapasztalatokat megörökítő, illetve objektív megfigyeléseket tartalmazó műveket, vagyis útleírásokat. Különösen igaz ez a francia nyelvű könyvkiadásra: a Hanus Erzsébet és Henri Toulouze által készített, elsősorban a francia nemzeti könyvtár, a *Bibliothèque Nationale* gyűjteményére támaszkodó, Magyarországról szóló francia nyelvű munkákat tartalmazó bibliográfia tanúbizonysága szerint a hazánkkal kapcsolatba hozható kiadványok száma a korábbi időszakhoz képest a 18. században drasztikusan csökkent (Toulouze–Hanus 2002:59–76). Így például a mi szűkebben vett forrásanyagunkat – az útleírásokat – tekintve mindössze egyetlen olyan művet találunk (azt is a század végéről), amely megfelel az általunk a hiteles kortárs információkat tartalmazó kiadványok számára szabott kritériumoknak, vagyis egy francia utazó által személyesen végigcsinált utat örökített meg a szerző, aki maga az utazó, és a mű megjelenésére nem sokkal az utazás befejezése után került sor.

Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy egyáltalán nem tudtak rólunk. Éppen egy kiváló szegedi kutató, Kövér Lajos mutatott rá, hogy nem csekély mennyiségű információval rendelkeztek rólunk, elsősorban a történeti-geográfiai szótárak alapján; ezek azonban a legtöbbször régiek (gyakran százévesek) voltak, illetve másodkézből

származtak. Érdemes ugyanakkor figyelembe venni azt is, hogy ezek a szótárak a hazánkon átutazók számára is gyakorlatilag kézikönyvként funkcionáltak (Kövér 2005: 81–86).

Mi lehet, mi lehetett az oka ugyanakkor az utazók viszonylagos érdektelenségének? Nyilvánvaló, hogy a 18–19. századi Magyarország „messze volt" a korabeli úgynevezett „civilizált világ" gravitációs központjától, vagyis Északnyugat-Európától. Ez lehet az egyik magyarázata annak is, miért esett kívül a 18. század során oly divatos európai körutazások (angol-francia terminussal: *Grand Tour*) útvonalán (Gyömrei 1934: 76–82).

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk egy másik, már a kortárs utazók által is említett tényezőt sem. A bécsi magyarellenes propagandáról van szó. Egy 18. század végi angol utazó, Robert Townson részletesen beszámol arról, miként kívánták Bécsben elriasztani a Magyarországon történő áthaladástól: hazánkat vad, barbár, veszélyes országnak festették le, ahol az idemerészkedő utazó életét az utakon garázdálkodó rablóbandák, illetve ezek hiányában farkasfalkák fenyegetik. A szándékai mellett kitartó – és így a hazánkon való áthaladást megkockáztató – Townson meg is lepődött, amikor magyarországi útja során semmi különös sem történt vele (Humbert 1938: 234–240).

Tény ugyanakkor, hogy a nyugatról érkező utazóra riasztóan hathattak a 18. századi mércével mérve is rendkívül rossz magyar útviszonyok, az országon belül lakatlan területen megteendő óriási távolságok, illetve a városiasodottság alacsony foka is.

Mindezek mellett szerepet játszott egy negyedik körülmény is. A három birodalom, Ausztria, Törökország és Oroszország szomszédságában, illetve közelségében fekvő Magyarország nem volt elég figyelemfelkeltő, és Pozsony vagy Pest-Buda fényei igencsak halványnak bizonyultak Bécs, Pétervár vagy Konstantinápoly vonzereje mellett. Ennek folyományaként hazánk területe nem lehetett az utazások célországa sem; Magyarország továbbra is tranzitország maradt (miként a középkor óta szinte mindig az volt), amelyet az említett városokba tartó utazók többé-kevésbé gyorsan átszeltek.

A 18. század végétől már egyre több francia kereste fel Közép-Európát és benne Magyarországot is. Nőtt volna az érdeklődés Franciaországban a kontinens középső régiója iránt? Nem igazán erről van szó, hanem inkább arról, hogy 1789 után a forradalmi események következtében a régi rend, az *ancien régime* számos híve – önszántából vagy éppen az életveszély elől menekülve – az emigrálást, a száműzetést választotta. Köztük számos művelt, vagyonos és – mai kifejezéssel élve – „időmilliomos" ember volt, akiket vonzott Kelet varázsa, és a szárazföldi utat választották. A 18. században elterjedt szokás szerint – és vélhetően belső késztetésre is – útleírás készítésével mintegy dokumentálni is kívánták az utazást.

Erre jó példát szolgáltat Salaberry grófja, aki 1790–1791-ben járta be Közép- és Délkelet-Európát. A végül 1799-ben, Párizsban megjelent útleírás mintegy harmincoldalnyi terjedelemben foglalkozott Magyarországgal is (Salaberry 1798:62–94).

A napóleoni háborúk idején jelentős számú francia haladt át országunkon katonaként, követként vagy éppen kémként; sokan meg is örökítették a látottakat. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy bizalmas jellegű jelentéseik éppen természetüknél fogva ismeretlenek voltak a nagyközönség előtt, kéziratos formában maradtak fenn, és

a kutatók is csak a 20. század második felében fedezték fel őket a levéltárakban (Kecskeméti 1960).

A bécsi kongresszus által felállított régi-új „európai rend" már jóval kedvezőbb hatással volt a „civil" utazásokra. Az utazás- és útleírás-történet szempontjából Magyarország egyértelműen a *status quo* haszonélvezőjének tekinthető. Lassan olyan utazók is ellátogattak Közép-Európába, akik immár tudományos alapossággal előkészített körutakra indultak, és utazásaikat megfelelően dokumentálták is. Ezen utazók közé tartozott a kiváló természettudós, François-Sulpice Beudant is, aki 1818-ban csaknem fél évet töltött Magyarországon, és eredetileg kifejezetten geológiai irányultságú kutatásainak eredményeit négy évvel később egy, a Magyar Királyság komplett leírását tartalmazó és az úti élményeket is megörökítő, többkötetes munkában adta közre. A mű – a vállalkozást anyagilag is támogató – XVIII. Lajos francia királyhoz címzett ajánlása sokat elárul a magyar tájak tudományos vonzerejéről. Beudant szavai szerint ugyanis ez az oly „kevéssé ismert királyság" (tudniillik Magyarország) számos olyan tudományos kísérletre nyújt lehetőséget (elsősorban a földtan területén), amelyeket csak a Franciaország pillanatnyi helyzetében elérhetetlen amerikai országokban lehetne elvégezni. Mivel a francia gondolkodás számára Amerika volt a 18. század végéig a *par excellence* egzotikus világ, joggal feltételezhetjük, hogy az egyfajta „pótlékként" felhasznált Magyarország is egzotikusnak számított.

Le kell ugyanakkor szögeznünk, hogy a Beudant-éhoz hasonló utazások, illetve motivációk hazánk esetében elszigeteltek maradtak, és Magyarország különlegességét, a nyugati civilizációtól eltérő jellegét (ami az 1548-tól ismert, de a 18. századot megelőzően csak igen ritkán használt *exotique* melléknév, illetve főnév eredeti jelentése) a későbbi utazók más jegyekben ragadták meg (Rey 2001:444).

Különösen igaz ez az 1830–1840-es évek „aranykorára", amikor igazi fellendülésnek lehetünk tanúi; szinte „magyar divatról" is beszélhetünk. Szűk egy évtized alatt több Magyarországgal foglalkozó útleírás jelent meg francia földön, mint korábban egy egész évszázad folyamán (Szász 2005:48–53). Ekkor már évről évre egyre több francia kereste fel Közép-Európát, és haladt végig a Duna vonalán. Ennek két fő oka volt. Egyrészt miután a gőzhajózás megindult a Duna magyarországi szakaszán is, lehetővé vált a viszonylag gyors, kényelmes és veszélytelen áthaladás; másfelől pedig az 1830. júliusi párizsi forradalom és az azt követő politikai változások számos, a Bourbon-restauráció idején kompromittálódott személyt késztettek Franciaország elhagyására, és a Bourbonok biztos támogatójának számító Ausztriába menekülésre, valamint a kontinens keleti felén és a Közel-Keleten történő utazgatásra. Közéjük tartozott az idősödő Marmont marsall, Raguza hercege, Napóleon egykori fegyvertársa, majd a Bourbon-restauráció feltétlen támogatója, aki számára vélhetően elviselhetetlen volt az oly sokszor hangoztatott „árulás" vádja (Andigné 1990). Marmont marsall 1837-ben megjelent útleírásának hazánkkal foglalkozó fejezetei tekinthetők a reformkori Magyarország első átfogó és kritikai jellegű elemzésének egy francia tollából (Raguse 1837). A jelzett korszakon belül – több kisebb, illetve részinformációkat tartalmazó munka mellett – még három hasonló terjedelmű és elmélyültségű mű jelent meg: Anatolij Démidov (Anatole de Démidoff) grófé és Edouard Thouvenelé 1840-ben (Démidoff 1840; Thouvenel 1840), illetve Xavier Marmieré 1846-ban (Marmier 1846).

A négy útleírást áttekintve szinte első olvasásra szembeszökő, hogy a négy, vala-

miképpen a társadalmi elit tagjának számító, ám eltérő korú, motivációjú és műveltségű férfiú mennyire egyetért Magyarország és a magyar társadalom a nyugati civilizációtól eltérő jegyeinek (ha úgy tetszik, *egzotikus jellegének*) összegzésekor. A többiektől eltérő módon még szárazföldi úton közlekedő Marmont marsall már a magyar határtól messze fekvőnek igazán nem mondható Sopron bemutatása során kitér a nemesség kirívóan magas arányára az össznépességen belül. Szinte letaglózza a városban élő, elszegényedett kisnemesek száma, akiket egyébként igen érzékletesen „proletár nemesnek" *(gentilshommes prolétaires)* nevez (Raguse 1837:30). A nagyszámú, gyakran társadalmi státusának megfelelő életvitelre képtelen, ám a politikai jogok monopóliumát, valamint egyéb kiváltságokat birtokló nemesség ilyenfajta ábrázolása a későbbi leírásokban is visszaköszön, és egyértelműen negatív felhangot kap. Az éles szemű, erősen polgárosult-liberális társadalomból érkező utazók látják emellett a nemesi lét visszásságait is. A falura is ellátogató Marmier bemutatja a vidéki földesurak elszegényedésének folyamatát (amely egyúttal az antiszemitizmus táptalaja is); őt megelőzően Thouvenel pedig a nemesség politikai joggyakorlásának sajátos ellentmondásaira is felhívja a figyelmet. Ő a következőképpen ír erről a kérdésről:

„Csak a nemes tölthet be magasabb hivatalokat. Nem vethetik az adósok börtönébe, saját földjén vadászati joga van, és jobbágyaival kénye-kedve szerint, apaként vagy zsarnokként viselkedik. Amennyiben viszont bűnügybe keveredik, vagy a királyi hatóságokkal gyűlik meg a baja, erőszakkal letartóztatják, és föld alatti börtönök mocskos tömlöceibe vetik. A halálbüntetéstől általában még a legsúlyosabb esetekben is megmenekül, ám kezén-lábán vasgolyókkal látni, midőn szomorúan rója napi sétáját a pesti vármegyeháza udvarán. Egyes, II. András korában még ismeretlen jogok gyakorlását Metternich rendőrsége nem is engedi meg Magyarország nemes lakosainak. Így például a nemes a diétán vagy a megyegyűlésben akármilyen gyújtó hangulatú beszédet elmondhat, kijelentheti, hogy veszélyben a haza, sajnálkozhat a függetlenség elvesztése miatt, és remélheti, hogy lesz még független ország; ám a császári cenzúra engedélye nélkül egy sort sem nyomtathat ki, és még egy külföldről származó munka elolvasásához is felhatalmazást kell kérnie. Ha az országon belül utazik, a parasztok megsüvegelik, a vármegye hajdúi tisztelegnek neki; amikor viszont Párizs vagy London városát kívánja látni, hosszasan kell útlevélért könyörögnie Bécsben." (Thouvenel 1840:57–58.)

Minek tudható be a nemesség magas aránya, illetve a társadalmi-gazdasági fejlődést is gátló privilégiumainak továbbélése? A kivétel nélkül a klasszikus liberális tanok híveként fellépő francia szerzők szerint kizárólag annak, hogy – szemben a nyugat-európai államokkal – Magyarország képtelen volt szakítani középkori örökségével, így mintegy „hungarikumként" cipeli magával múltjának káros következményeit.

A korabeli Nyugat társadalmi berendezkedésétől való eltérés mellett egy másik magyar sajátosság is felhívta magára az utazók figyelmét. Ez pedig a lakatlan és műveletlen földek magas aránya volt, elsősorban az Alföldön, illetve a Duna völgyében, Pest és Mohács között. A települések és az emberi tevékenység nyomainak hiánya annál inkább is szembeszökő volt, mert az utazók kivétel nélkül a nyüzsgő, mozgalmas pesti mindennapok után voltak kénytelenek szembenézni az elhagyatott táj egyhangúságával. (Pest volt a korabeli Magyarország egyetlen olyan települése, melyet nyugati

mércével is modernnek és városiasnak lehetett tekinteni.) Az Alföld kietlen, „civilizálatlan" mivolta a városok hiánya miatt is hangsúlyossá vált az ekkor már sűrű városhálózattal rendelkező – és az ipari forradalom lázában égő – Franciaországból érkező utazók számára, akiknek (legalábbis a tudományos kutatás erre következtet) a város – elsősorban a nagyváros – szinte egyet jelentett a civilizációval (Leclerc 1979:246–249; Claudon 1986:43, 53–56).

Az alföldi táj kietlenségét jól érzékeltetik Marmont marsall szavai, aki szerint a magyar síkság „[...] lakatlan és műveletlen, az utak nyomvonala véletlenszerű, és az utazók kénye-kedve szerint alakul. Ez aztán az igazán barbár vidék." (Raguse 1837: 55.) Ezt a véleményt osztották a gőzhajón Pestről déli irányba indulók, így Démidov gróf is. Ő a következő módon rögzíti benyomásait: „A Duna mindkét partján csak végtelen kopár síkság látható. A Duna messze kilépett medréből, elöntve falvakat és majorságokat. Ezek nyomorult lakói nem mások, mint kétéltű vademberek *[sauvages amphibies]*. Útközben csak a szürke marhák és időnként bivalycsordák, valamint a hajó zajától megriadt kormoránok látványa jelentett számunkra szórakozást." (Démidoff 1840:80.)

Az elhagyatottság és a földművelés hiánya szinte természetesnek is tekinthető, hiszen az ország középső része még a 19. század közepére sem tudta kiheverni a török idők okozta pusztítást. Ezt a tényt általában utazóink sem hagyták figyelmen kívül, és éltek is a történeti magyarázat lehetőségével. Ennek tükrében egy kicsit sajátos álláspontot képvisel Démidov gróf, aki az igyekezet hiányát szinte közép-európai jellegzetességként értékeli, a következő szavakkal:

„Mióta átkeltünk a Rajnán, többször is elgondolkoztunk azon, miként lehetséges az, hogy a falvakban ennyi ember lézeng tétlenül, miközben az aratáshoz mindenki segítsége elkelne? Miért is dolgoznak oly keveset e szegény országok lakói? Az, amelyet éppen átszelünk, mintha csak az emberi beavatkozásra várna, hiszen a vidéket évente pusztító áradás felett csak hosszas küzdelem árán lehetne győzelmet aratni. A magyar paraszt azonban csak egy magasabban fekvő helyet keres kunyhójának, és mivel saját magát biztos helyen tudja, földjét minden további nélkül kiteszi a Duna évről évre ismétlődő támadásának.

Igaz ugyanakkor, hogy ez a nép már sokat szenvedett, és a Dunáénál sokkal kegyetlenebb támadásokat is átélt. Kétségkívül ennek következménye az, hogy olyannyira közömbösen viseltetik minden természeti csapás iránt. Mindenütt ugyanaz a tehetetlenség és nemtörődömség uralkodik; és mindenütt semmibe veszik a hatalmas és termékeny természetet, amely az erőn és a munka szeretetén kívül mindent megad e táj lakóinak." (Démidoff 1840:80.)

A némileg negatív konklúziókra is alkalmat adó, a „civilizálatlan" jelleget erősítő jegyek bemutatása után essék szó egy, az imént említettektől eltérő „hungarikumról", amely mellett szintén nem tudtak szó nélkül elmenni a kor utazói. Ez pedig a magyarországi – elsősorban budai – fürdőkultúra. Félreértés ne essék: valamennyi utazó tisztában volt azzal, hogy ez a török idők öröksége, és így is beszéltek róla a 18. századtól kezdve. Erre tanúbizonyság Hospital márki, a XV. Lajos király által a pétervári udvarba küldött követ útjának az 1750-es évekből származó kéziratos leírása, melyet először Kecskeméti Károly tett hozzáférhetővé nyomtatásban (Kecskeméti 1963).

Lássuk most, miként értékelték utazóink a fürdőket! A fürdőzés iránti olthatatlan vágyát a déli határhoz közeli Mehádián vélhetően kielégítő Marmont marsall kivételével (járt Mehádián, írt is a gyógyvízről, csak éppen azt nem említette, hogy fürdő- vagy ivókúrát vett volna; Raguse 1837:119) mindannyian meglátogatják a budai fürdőket.

Démidov gróf szerint ezek „keleti fürdők" *(bains orientaux)*, melyek a minaretekhez hasonlító templomtornyok mellett a legjobban őrzik a török idők örökségét (Démidoff 1840:4–49).

Társadalom- és erkölcstörténeti szempontból is érdekfeszítő lehet a tudós könyvtáros, Xavier Marmier értékelése a főváros fürdőkultúrájáról. A francia szerző nem minden felháborodás nélkül ír a magyarok fürdőzési szokásairól:

„A törököknek ebben a városban nagyon tetszettek a hegyekben fakadó, enyhén kénes, langyos vizet adó források, melyek vizét nagy medencékbe gyűjtötték. E fürdők egy része ma is eredeti formájában áll; ám mit szólnának a törökök, ha látnák, mily módon élnek velük? A Császár fürdőben egy boltíves medence, melyet egy ötvenfokos vizet adó forrás vizével töltenek meg, egy garasért a nép fiainak rendelkezésére áll, akik nagy tömegben és a lehető leglengébb öltözékben jelennek meg. A nők a férfiakkal együtt jönnek, az anyák elhozzák gyermekeiket. A város másik végében található Király fürdőben ugyanez a szokás dívik. Szinte elképzelhetetlen, hogy ezek a szerencsétlenek – miként az sokszor megtörténik – órákat töltenek a forró levegőjű helyen; ám még ennél is nehezebben képzelhető el, hogyan tűrheti a rendőrség ezt a szégyenteljes helyzetet [tudniillik, hogy nők és férfiak együtt fürdenek, lenge öltözékben – *Sz. G.*]. Egy néhány deszkából épített palánk segítségével el lehetne különíteni nőket és férfiakat, és megelőzhetők lennének a vérlázító jelenetek." (Marmier 1846:127.)

Mindehhez engedtessék meg némi magyarázat. Nem csupán arról van szó, hogy a polgári erkölcs szerint férfiak és nők csak külön helyen és alaposan felöltözve meríthettek meg. Ez ugyanis sokáig így volt, és közismert ténynek számít. (Mindemellett érthetővé is teszi Marmier kritikájának egyik motivációját.) Sokat nyomott talán a latban – és az utazó személyiségének megértését is segíti –, hogy Marmier-ra a legnagyobb hatást talán az esztergomi érsekkel (vagyis a hagyományos erkölcsi rend képviselőjével) való találkozás tette. Kétségtelen viszont, hogy egy dolog zavaró tényezőnek számított: Magyarországon a közrendű emberek *fürdeni* jártak a fürdőkbe. Ugyanekkor volt terjedőben a fürdődivat Franciaországban is, ám ott elsősorban a hegyekben lévő gyógyvizeket keresték fel a mindenekelőtt a felsőbb társadalmi körökhöz tartozó hölgyek és urak, kikapcsolódás és – szigorúan! – *ivókúra céljából*. Ennek bőséges francia nyelvű szakirodalma van, elsősorban a Pireneusokban található gyógy- és termálforrásokra vonatkozóan (Lasserre 1985).

E látszólag könnyedebb téma nem feledtetheti ugyanakkor eredeti célkitűzésünket. Az általunk ismert és bemutatott források alapján Magyarország ekkortájt egy, a nyugat-európaitól eltérő civilizációs úton haladó – vagy éppen veszteglő – ország volt, melynek különlegességét, ha úgy tetszik, egzotikus mivoltát szinte rezervátumszerű társadalmi rendszere és ezzel összefüggő gazdasági és politikai elmaradottsága adta. Az országot tehát nem is annyira ásványkincsei és földjének geológiai összetétele miatt volt érdemes vizsgálat tárgyává tenni, hanem azért, mert kompakt módon tárult a nyugati utazó szeme elé a – mondjuk ki – középkor. A társadalmi elmaradottság sajátos báját csak tovább erősítették a földrajzi környezet jellegzetességei, így leginkább

a hatalmas, lakatlan és műveletlen Alföld. Minden jóindulat mellett (hiszen utazóink szerették Magyarországot!) a kor embere számára térben és történelmi időben egyaránt a messzi távol országa volt hazánk, valahol Kelet és Nyugat között, a középkorban.

IRODALOM

ANDIGNÉ, LOUIS-MARIE-AUGUSTE-FORTUNÉ D'
1990 Les Mémoires du général d'Andigné. 2. 1800–1857. Mayenne: Y. Floch.

BÁNKÚTI IMRE
1981 A szatmári béke. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BÁRDOS, JOSEPH
1938 La Hongrie du XVIII[e] siècle vue de France. Nouvelle Revue de Hongrie 3:241–250.
1939 La Hongrie dans les Encyclopédies françaises (XVII[e]–XVIII[e] siècles). Szeged: Egyetem.

BEUDANT, FRANÇOIS-SULPICE
1822 Voyage minéralogique et géologique en Hongrie pendant l'année 1818. 1. Paris: Verdière.

BIRKÁS GÉZA
1948 Francia utazók Magyarországon. Szeged: Univ. Szegediensis.

CLAUDON, FRANCIS
1986 Le Voyage romantique. Paris: P. Lebaud.

DÉMIDOFF, ANATOLE DE
1840 Voyage dans la Russie méridionale et la Crimée par la Hongrie, la Valachie et la Moldavie exécuté en 1837. Paris: Bourdin et Cie.

GYÖMREI SÁNDOR
1934 Az utazási kedv története. Budapest: Gergely.

HUMBERT, JEAN
1938 La Hongrie du XVIII[e] siècle vue par les voyageurs. Nouvelle Revue de Hongrie 3:234–240.

KECSKEMÉTI KÁROLY
1960 Sources relatives à l'histoire de la Hongrie 1. Témoignages français sur la Hongrie à l'époque de Napoléon, 1802–1809. Bruxelles: Institut Imre Nagy de sciences politiques.
1963 Sources françaises relatives à l'histoire de la Hongrie 2. Notes et rapports français sur la Hongrie au XVIII[e] siècle. Bruxelles: Institut Imre Nagy de sciences politiques.

KÖVÉR LAJOS
2005 A 18. század magyarságképének gyökerei. Aetas 3:81–86.

LASSERRE, ANNE
1985 L'histoire pyrénéenne et les voyageurs. *In* Béarn et Gascogne, de la réalité historique à la fiction romanesque. 3e Colloque de littérature régionale tenu à Pau, les 27–28 Mai 1983. 145–153. Pau: Université Pau et des pays de l'Adour.

LECLERC, GÉRARD
1979 L'Observation de l'homme. Une histoire des enquêtes sociales. Paris: Seuil.

MARMIER, XAVIER
1846 Du Rhin au Nil. Tyrol, Hongrie, provinces danubiennes, Syrie, Palestine, Egypte. Souvenirs de voyages par... 1. Paris: A. Bertrand.

RAGUSE, DUC DE
1837 Voyage du maréchal duc de Raguse en Hongrie, en Transylvanie, dans la Russie méridionale, en Crimée, et sur les bords de la mer d'Azoff, à Constantinople, dans quelques parties de l'Asie-Mineure, en Syrie, en Palestine et en Egypte. 1. Paris: Ladvocat.

REY, ALAIN
2001 Le Grand Robert de la langue française. 3. Paris: Dictionnaires Le Robert.

SALABERRY, COMTE DE
1798 Voyage à Constantinople, en Italie et aux Iles de l'Archipel par l'Allemagne et la Hongrie. Paris: Maradan.

SZÁSZ GÉZA
2005 Le récit de voyage en France et les voyages en Hongrie (XVIIIe–XIXe siècles). Szeged: JATEPress.

THOUVENEL, EDOUARD-ANTOINE
1840 La Hongrie et la Valachie. Souvenirs de voyage et notices historiques. Paris: A. Bertrand.

TOULOUZE, HENRI – HANUS, ERZSÉBET
2002 Bibliographie de la Hongrie en langue française. Budapest–Paris–Szeged: Institut Hongrois – Bibliothèque Nationale Széchenyi.

TÖRÖK ZSUZSA

Petelei István csavargásai

Egy Petelei-novella tájleírásának egzotikuma és kontextusai

A 19. század végén Mikszáth Kálmánnak *A tót atyafiak* és *A jó palócok* című elbeszélésciklusai hívták föl leghangsúlyosabban a figyelmet az irodalomnak a helyi, a lokális és ennek jellegzetességei iránti érdeklődésére. Ezt a jelenséget utólag az irodalomtörténet-írásban a századvégi regionalizmus kapcsán szokás emlegetni. A regionális érdeklődés a századvégen kitermeli a különböző vidékekhez, régiókhoz kapcsolódó íróit és műveit. Petelei Istvánt, Mikszáth kortársát például az irodalomtörténet-írás jellegzetesen erdélyi íróként tartja számon. Nyilvánvaló, hogy ez a megállapítás irodalomtörténeti szempontból nem a származás helyét, hanem az írásművészetben, a prózapoétikában, a nyelvhasználatban megmutatkozó sajátosságot részesíti előnyben. Szempontomból az a tény is hangsúlyozandó, hogy a Petelei-próza erdélyisége számos (társadalmi, kulturális, helyi, életmódbeli) jellegzetesség együttes függvénye, következménye.

Tanulmányom az 1852–1910 között élt Petelei István jegyzetfüzetei alapján rekonstruálható utazásaira, saját megnevezésében „csavargásaira" kíváncsi, tájleírásai egzotikumának forrásaira, társadalmi, kulturális kontextusaira és jellegzetességeire. Nem kifejezetten néprajzi-antropológiai, illetve kommunikációelméleti és -történeti érdekeltségű, hanem sokkal inkább irodalomtörténeti kérdésfelvetésű, és elsősorban a közeli, a helyi egzotikuma felfedezésének, megismerésének és megírásának folyamatára kíváncsi.

Hipotézisem, hogy amennyiben Petelei István erdélyi novellista, és ilyenként más, mint bármelyik 19. század végi egyéb régióbeli író, akkor novellisztikájának egzotikuma, különlegessége az erdélyiségben keresendő. Kérdéseim: Melyek a Petelei István prózájában megnyilvánuló erdélyiségnek társadalmi, kulturális, életmódbeli forrásai? Milyen kontextusban születik meg ez az egzotikum a 19. század végén, és mire enged következtetni?

A továbbiakban tehát a következőkről lesz szó: röviden az egzotikum iránti érdeklődés 19. századi jelenségéről, Petelei utazásainak tér- és időbeli kereteiről, illetve társadalmi-kulturális kontextusáról, egy Petelei-novella egzotikus tájleírásáról, végül pedig az egzotikum és a 19. századi regionalizmus századvégi összefüggéseiről. A hipotézis és a kérdések ilyetén megfogalmazását nagymértékben befolyásolták az MTA Kézirattárában található Petelei-jegyzetfüzetek. Kijelentéseimben és a kontextusok fölvázolásában alapvetően erre a forrásra támaszkodom.

Anélkül, hogy részletesen kitérnék az egzotikum iránti érdeklődés 19. századi, elsősorban a romantikához köthető kialakulására és irodalmi jelenlétére, hiszen nem vagyok

közvetlenül érintett ebben, és nem is ez ennek az írásnak a célja, röviden csak annyit, hogy a szakirodalomban konszenzus van arról, hogy mind a távoli, mind pedig a közelebbi, különböző szempontok függvényében egzotikus vagy kevésbé egzotikus földrészek, országok, vidékek, tájak közvetlen megtapasztalása céljából létrejött utazások és az utazási irodalom elszaporodása a szabadidő felértékelődésével járt a polgári társadalomban.[1] Az utazás végrehajtója pedig rendszerint az európai és amerikai művelt és szabadidővel rendelkező, gyakran, különösen a 19. század második felében az alkalmi művész szerepébe bújt dilettáns megfigyelő, kószáló vagy éppen csavargó, és nem utolsósorban vázlatot készítő vagy jegyzetelő férfi.

Az ilyen típusú megfigyelői magatartást, amelyhez a 19. században gyakran kapcsolódott a kaleidoszkóp metaforája,[2] először talán Baudelaire írta le (Baudelaire 1964), utólag pedig Walter Benjamin alkalmazta éppenséggel Baudelaire költészetére (Benjamin 1969). Ennek értelmében a modern élet megfigyelője vagy akár írója folyton a tömegben vagy tágabb értelemben a világban csatangoló szenvedélyes megfigyelő, aki minden mozdulatával az élet sokrétűségét és tünékenységét, sokszor pedig egzotikumát tükrözi a maga változatosságában, folytonos mozgásában. Ebbe a szerepbe bújt a 19. század második felének sok vázlatoló, rajzoló szépírója az ismertebbektől kezdve a kevésbé ismertekig, köztük Dickens és Thackeray (vö. Byerly 1999:349), és az őket olvasó Petelei, erről tanúskodnak jegyzetfüzetei.

Petelei István füzetei kisméretű, nyolcad-, tizenketted- és tizenhatodrét noteszek, könnyen elférhettek akár a zsebében. Valószínű, hogy gyakran hordott magával egy-egy ilyen füzetet, ha nem is a zsebében, az utazótáskájában, hogy alkalomadtán könnyen elővehesse, és lejegyezhesse megfigyeléseit, gondolatait. A jegyzetfüzetek nemcsak Petelei meglátásainak, hanem mozgásterének is rögzítői, együtt mozognak a bejárt terekben Petelei testével.

A feljegyzések igen nagy részét az úti jegyzetek teszik ki. Petelei többnyire erdélyi tájakon utazik, általában társaságban: barátokkal, ismerősökkel („1879 Julius 26. / Ratosnyán vagyok. Délben szép hüs nyári nappal indultam. Utitársaim (kik repitenek szép négy lóval ügyes szekérrel) Csiki doktor, Krafft Károly."[3]), vagy pedig idegenvezetővel („Csergöfi – kereskedönél – Szegény Szeredában ismertem meg a Parajdi és Szováthai sóaknák felügyelöjét, kinek czélzott szováthai utamrol s az ott reménylt látni valókrol szolván lovas legényéhez Forikához utasított [...]. E Forikának vezetése alatt jártam aztán meg a sóhegyeket.").[4] A székelyföldi barangolások szekeres kirándulások, gyakran az utazással járó fáradalmakkal és kényelmetlenségekkel együtt: „1894 Aug 10. / Hazulrol indulok. Ok és czél nélkül. Valami van bennem a vándormadárbol. A fészkem puha meleg, még nem int az ösz a távol messzébe valo költözködésre, mégis megunom a bársony karosszéket s oha[j]tom a bizonytalant az ismeretlent a kényelmetlent. A széna üléses szekér ugyancsak nem kényeztet. Néhány orája jövök s a kereszt csontom sajog s a hátgerinczem nyilal. A mellemben égés a szememet izgatja a por s vékony nyál gyül sajgo ínyem körül."[5]

Nagyobb távolságokra (Nagyváradtól Kassáig például) vonattal utazik: „Bizony én Debreczenböl keveset láttam. [...] / Reggel azonban pompás állapotok virradtak reám. Tudniillik igen nyugodalmas jó éjszaka után [...] elkezdtem pirkálni a mi itt elébb II számmal van jelölve. [...] / Aztán a kocsiban is egyedül. A tiszta házikok hosszu vonala marad el mellettem..."[6]

Ha összevetjük a jegyzetfüzetekben található bejegyzéseket a levelezésében tett utalásokkal, kiderül, hogy a csavargás gyakori és rendszerességgel ismétlődő programja volt életvitelének. Az első ilyen típusú bejegyzés a már idézett 1879. július 26-i. E kirándulás során Ratosnyán keresztül Régenben, Dédán, Toplicán és Borszéken járt, illetve – amint az barátjának, Jakab Ödönnek 1879. augusztus 15-én írt leveléből kiderül – Borszék után Gyergyóban, Csíkban, Háromszéken, Erdővidéken és Udvarhelyen.[7] A jegyzetfüzet azonban csak Borszékkel bezárólag tartalmaz feljegyzéseket. Ugyanebben a füzetben 1880-as bejegyzéssel vármezei és szovátai feljegyzéseket találni. Jakab Ödönhöz írt levelében havasokat és székely falvakat is említ, amelyekbe nyilvánvalóan ugyanazon nyár során látogatott el.[8] Egy másik jegyzetfüzete, melybe feltételezhetően 1884 nyarán jegyezgetett, vagy mindenképpen 1880 és 1884 nyara között,[9] a Bihar-hegység Vlegyásza csúcsára tett kirándulásról számol be. 1887-ben kirándult Nagyváradra, Debrecenbe, Miskolcra és Kassára;[10] ugyanebben a jegyzetfüzetben találunk bejegyzéseket a Radnai-havasokba tett kirándulásról, segesvári és udvarhelyi útjáról, időpontmegjelölés nélkül. 1888 nyarán is a havasokban járt,[11] 1889 tavaszán pedig szintén arról írt Jakab Ödönnek, hogy épp akkor érkezett haza egy hosszabb tekergésből.[12] 1892 tavaszán ismét a havasokban kirándult,[13] augusztusban egy tutajos kiránduláson vett részt,[14] ősszel pedig fürdőre ment.[15] 1894 augusztusában erdélyi falvakon keresztül Szovátára ment, októberben pedig a Görgényi havasokba.[16] Dátum nélkül ugyanebben a jegyzetfüzetben ditrói, csíkszeredai, gyergyói, tusnádi útjáról olvashatók feljegyzések. 1895-ben ismét Borszékre tervezett utazást.[17] Miután Szovátán házat vett 1894 végén,[18] a nyarakat ott töltötték feleségével.[19] 1902 májusában Abbáziában járt, augusztusban Bözödújfalun jegyzetelt.[20]

Már jóval házassága előtt jellemző volt életvitelére, hogy nyarait, ha nem is vidéken, de valahol a várostól távolibb, természetközeli környezetben töltötte, de 1888-ban kötött házassága után is vagy csavargással, vagy pedig a szovátai nyaralóban teltek a nyarak.

Látható mindezekből, hogy Petelei István nem világutazó, mint például a közvetlen környezetéből, a Maros-Torda megyei Sáromberkéről származó Teleki Sámuel gróf, akit volt alkalma személyesen is megismerni, ha máshol nem, Rudolf trónörökös görgényi vadászatain, amelyeken feltételezésem szerint Petelei a *Kelet*, majd később a *Kolozsvári Közlöny* munkatársaként, kiküldött riporterként vehetett részt, és amelyekről több ízben is írt ([Petelei] Szúnyog 1881a; 1881b; 1881c; 1884a; 1885). De még csak nem is szigorú tudományos értelemben vett kutatóutazó vagy kalandot kereső világcsavargó volt, bár ő maga utazásait csavargásoknak nevezte. Polgári származásánál és foglalkozásánál fogva sem engedhette meg magának az olyan bravúros afrikai vadászkalandokat és felfedezőutakat, mint Teleki vagy más arisztokrata világjárók. A kutatóutazóktól az különböztette meg, hogy nem tudományos megismerés céljából utazott, a világcsavargóktól pedig az, hogy nem kalandot keresett. Kalandozásait inkább a megfigyelések révén való, és legtöbb esetben a szűkebb környezetre, a Székelyföldre vonatkozó ismeretszerzés motiválta, a helyi egzotikumának felfedezése és közvetlen megtapasztalása.

Petelei csavargásai jól illeszkednek a modern polgári kultúra utazásdivatjához, ezen belül pedig az Osztrák–Magyar Monarchia egyik sajátos társadalmi jelenségéhez, a fürdőzéshez is. Jegyzetfüzeteiben feltüntetett utazásainak bizonyos helyszínei között

létezik egy közös vonás: ezek a 19. században létrejött vagy már korábban is ismert erdélyi fürdőhelyek: mindenekelőtt Szováta, aztán Toplica, Borszék, Kovászna, Előpatak, Jegenye, Tusnád (vö. Rigler 1903).

Köztudott, hogy a fürdőzés, a fürdőélet a Monarchia sajátos társadalmi jelensége volt, melynek kezdetei a 18. század utolsó harmadára nyúlnak vissza, virágkora pedig éppen a vizsgált időszakra, a kiegyezést követő évtizedekre tehető. E kultúra jellegzetes szereplője a kikapcsolódni, nyaralni vágyó fürdővendég, az a polgár, aki a kor egyik újdonságával, a már korábban is említett, modern értelemben vett szabadidővel kíván gazdálkodni (Kósa 1999:5–6). A 18–19. századi magyar irodalom képviselői közül Pálóczi Horváth Ádám, Kazinczy, Batsányi, Csokonai, Berzsenyi, Kisfaludy Sándor, Vörösmarty, Vas Gereben, Eötvös Károly és Jókai például Balatonfüredre járt, Arany János Karlsbadban fürdőzött, Tompa Mihály és Vahot Imre a csehországi Gräfenbergben, Vajda Rohicson, Mikszáth több helyen is rendszeresen: Gleichenbergben, Marienbadban, Rohicson, Abbáziában.

A fürdőzés Monarchián belüli jellegzetes kultúrájának kialakulásához nemcsak a kedvező természeti adottságok, hanem a felvilágosodás természettisztelete is hozzájárult. A természet utáni vágyódás a 19. század derekától Rousseau révén az európai társadalmi gondolkodás részévé vált (Kósa 1999:7–11).[21] Így született meg a természetszeretet és a modern polgári értelemben vett szabadidő összekapcsolódásából a 19. század második felében a nyaralás fogalma, a polgári élet elengedhetetlen tartozéka. Ez ugyanakkor egy – Petelei esetében is tapasztalható – sajátos életmódfogalommal kapcsolódott össze, a fürdővendégek egy része ugyanis nem betegség miatt és gyógyulás céljából utazott fürdőre, és többségük akkor is vállalt valamilyen kúrát, ha makkegészségesnek érezte magát. Ahogyan Ágai írja egyik tárcájában, a gazdagnak „tetszik jőni," a jómódú „teheti", a beteg pedig „kénytelen" fürdőre járni (Ágai 1877: 205). A kúra fogalmához ugyanis nem minden esetben gyógyászati, hanem sok esetben életmód-alakító elemek kapcsolódtak: a házitól elütő életrend, amelyet a fürdőző önmagára figyelése jellemez, a pihenés, a mozgás, a fürdői szabályok betartása, a gyógyhatást zavaró elemek elkerülése (Kósa 1999:110).

Mindez nem azt jelenti egyértelműen, hogy Petelei nem egészségi okokból járt fürdőre, hiszen köztudott titokzatos és időközönként előbukkanó idegbaja, ám betegségről egyetlen jegyzetben sem esik szó. Természetszeretetéről viszont annál többször: „Szép csendes este. Kinn zug az itt tekintélytelen patakszerü Maros. Kicsi szobánk csendjében mint egy templomban ugy érzem magam.

Mit látok meg holnap?

Azt vélem ájtatos ember lesz belölem mire haza érek az én kicsi szobámba, galambjaimhoz, a virágaimhoz. Ájtatos, imádkozo ember. Természet imádo."[22]

Valószínű, hogy természetszeretete és modern polgári igényei találkozásának eredménye, hogy 1894-ben nyaralót vásárolt az akkor fürdőtelepként híressé váló és kiépülni kezdő Szovátán. „Én vettem Szovátán egy fészket. Ne félj, szegényes székely házikó. Mindenestől együtt pár száz forint. Én ott lakom nyáron. Csak 3 szobácskám lesz, de ott neked is van helyed. Megátkozlak és cudar fickónak tartalak, ha oda nem jössz. Isteni szép a havas körülötte. Olyan fenséges szépet az Isten nem teremtett többet, olyan vidéket."[23]

Feltételezem, hogy az 1894-es szovátai lakásvásárlás után válhattak Petelei nyarai a pihenés és a kikapcsolódás, illetve a szabadidő eltöltésének a fentiekben bemutatott hónapjaivá. 1902. május 30-án írja unokahúgának: „Mi egy hete itt élünk már Szovátán – csendesen boldogan. Az asszony fürdik már; én szivarozgatok a tó partján s Pásztor úr lesi kerekre nyitott szemével a vén asszonyt. Aztán ballagunk a nagy lombos erdőkben s szedjük az epervirágot s a bokrok hofehér gyümölcsöt termelő szirmait. Cse[n]desen hazaballagunk s sokat hallgatva, álmadozva várjuk a holnapi napfényes reggelt."[24]

A jegyzetfüzetekből nem állapítható meg egyértelműen, hogy Petelei fürdőzései mennyire igazodtak a 19. századi fürdőélet fentiekben vázolt tipikus mintájához. Nem tartom valószínűnek, hogy a szovátai nyaraló megvásárlása előtt több hetet is eltöltött volna egy-egy fürdőhelyen. Ezek látogatása inkább nyári csavargásainak egy-egy kitüntetett pontja, ahol valószínű, hogy megállt, megpihent, eltöltött egy-két napot, aztán továbbindult. A jegyzetelés módja sem láttatja egy sajátosan 19. századi erdélyi fürdőkultúra körvonalait, a fürdőzés is mint sajátos polgári magatartás csak a csavargások kapcsán előkerülő szabadidő eltöltésének és ezek helyszíneinek összekapcsolásából válik láthatóvá.

Az erdélyi tájak még számára ismeretlen egzotikumával Petelei csavargásai előtt is találkozhatott, például Orbán Balázs *Székelyföld leírása* című művében, amelyet, mint jegyzetfüzetei bizonyítják, jól ismert, de a fürdőkultúra és a turizmus kialakulásával párhuzamosan olyan helyi (erdélyi) sajtóorgánumokban is, mint amilyen például az Erdélyi Kárpát Egyesület „turistasági, fürdőügyi és néprajzi" folyóirata, az *Erdély* volt. A folyóirat számtalan cikke hívta fel a figyelmet a turizmus hasznára és feladataira. 1894-es, harmadik évfolyamában, két évvel a millenniumi kiállítás előtt az erdélyi tájak és különösen a Székelyföld még jobbára ismeretlen tájai felfedezésének szükségességét szorgalmazta. 1892-es, első évfolyamában a következők olvashatók: „A székelyföld, melynek területét fele részben ős erdőségek boritják, a magyar birodalomnak természeti szépségekben leggazdagabb vidékei közé tartozik. A Maros, Küküllő és az Olt völgyei kimerithetetlen változatban tárják az utazó elé vadregényes szépségeiket s kinálják, itt-ott már emberi gondozásról is tanuskodó üdülő helyeiket." (Réthy 1892:169).

De a folyóirat írásai nemcsak a természeti táj, hanem az ehhez szorosan kapcsolódó hiedelemkör egzotikumának felfedezésre méltó voltára is felhívják a figyelmet: törpék, tündérek, boszorkányok és ördögök földje ez, a hozzá kapcsolódó mondákkal, regékkel, legendákkal.

Petelei István személyes életvitelének egyik jellegzetesen polgári aspektusa a ciklikus térhasználat és időszemlélet, az hogy a bejárt terekre, az erdélyi vidékekre meghatározott időközönként, meghatározott rendszerességgel visszatér. Úgy is mondhatom, hogy nemcsak mint ember, hanem mint író is ebben a környezetben szocializálódik. Magatartása – turizmusantropológiai kifejezéssel élve – a lágy turizmusra (Schleicher 1998:208) jellemző magatartás: alapos megfigyelésekben és a megfigyelések írásban való rögzítésében konkretizálódik. A noteszekben rögzített jegyzetek pedig később, az utazásokat követően gyakran jelentettek alapot egy-egy novellája alaptémájának, jelenetének vagy éppen tájleírásának kidolgozásához. Ez az útja az erdélyi táj egzoti-

kumának a maga természetességétől és a rárakódott elképzelésektől Petelei István novellisztikájáig.

Petelei egyik leggyakrabban emlegetett, prózapoétikailag egyik legsikerültebbnek tartott novellája az *Őszi éjszaka*. A tájleírás és az elbeszélt esemény tragédiájának sikeres összehangolása, illetve a szaggatott, kihagyásos elbeszélésmód miatt a századvégi novellatípusok kapcsán a balladisztikus novellák között szokás emlegetni (Dobos 1995:89–96). Maga a történet roppant egyszerű: Szovátán egy férjezett parasztasszony elcsábít egy nála sokkal fiatalabb legényt, akit utólag a férje agyonüt. Hogy a bűncselekményt eltitkolják, egy szálfát fektetnek a fiúra, és a helyszínre érkező zsandároknak azt mondják, hogy a szálfa magától esett a fiatalemberre. A bűncselekmény kinyomozása végett a hatóság lélektani módszerhez folyamodik: a holttestet a tett helyszínén hagyja, és két zsandárral őrizteti, mígnem a bomlásnak induló test őrületbe kergeti, és vallomásra kényszeríti az asszonyt.

A novella rendkívül hosszú és részletes tájleírással indít: „Az ősz nálunk Szovátán belemarkolt az erdőbe s a tölgyfák lombja foltonként megveresedett, mintha vért eresztett volna rajta. Az útszéli vadvirágok színtelenek lettek és a bokrok piros bogyós ágai ledőltek a száradó gyepre. Az oldal megsárgult; a közeledő halál gondolata mintha megijesztette volna a bikkeket, gyűrött s sápadt lett, mint a vén ember arcza. Oly nagy lett az egész kép és csendes. [...]

A nagy sóstó oldalán a csupasz sóhegyek fehére bágyadtabb, mint nyáron volt. Az alkonyat legelőbb a fehér hegy talpát takarja be gyászfekete fátylával. Az orma felett pedig akkora helyt, mint az asztal lapja, álmatag fény bukkan ki. A Szakadát ciheresein gyenge köd suhan át, a Bekecs lábánál kezdve, kúszik fel a meredek oldalra. Az égerek a patakok partján beledőlnek lágyan ebbe a drága puha takaróba. Esteledvén a bágyadt fény a sóhegy felett elevenedik. A hold ágya ez, melyből kikel."

Nos, sem a korabeli, sem pedig a mai olvasónak nem kell különösebb tájékozottsággal bírnia ahhoz, hogy megállapítsa: itt erdélyi tájról van szó, hiszen ott van, szerepel a szövegben, úgy is mondhatni: tiszta narráció. És ilyenformán megjelenik Erdély, pontosabban a Szováta körüli táj jellegzetessége, egyedisége. A részletes tájleírás azonban nemcsak a vidék különösségét és különösségében – legalábbis bizonyos olvasóközönség számára – *idegenségét* hangsúlyozza, hanem a történet adta helyszín megválasztásával magának a hegynek a fontosságát is. A tájleírást így nemcsak az elmúlás, a halál titokzatossága, illetve a történet végéről nézve a bűncselekmény félelmetessége veszi körül, hanem körülöleli a hegykultuszhoz kapcsolódó szövegek, mondák titokzatos szövete is (vö. Herrmann 1893). Így az elcsábított fiatalember története tulajdonképpen a tündérek és boszorkányok alakjához kapcsolódó rontás toposzát dolgozza fel a novellában. A történet ily módon visszaírja magát a korábban már említett természeti tájjal szoros kapcsolatban élő hiedelemkör egzotikumába, a székely Tündérországba, és ugyanakkor aktualizálja is ezt a hiedelemkört. A titokzatosság, a balladai hangnem és az ehhez szorosan kapcsolódó tragikum, illetve mindezek használata pedig annak bizonyítéka, hogy ez a vidék az elbeszélés jelenében is folyton termeli és újratermeli saját egzotikumát, és folyamatos igény is van ennek az egzotikumnak az újratermelésére. Ezt az a tény is bizonyítja, hogy Petelei István csavargásai során a vidék olyan mesemondómestereivel is találkozott, akik faluról falura jártak

históriáikkal, elmondták azokat, meghallgatták az ott történteket, melyekből később újabb történeteket alkottak. Ő maga is az „eltanulás" céljával leshette a históriázók beszédét ([Petelei] Szúnyog 1884b).

*

Köztudott, hogy a 19. század végi regionalizmus jelentkezése a magyar irodalomban tulajdonképpen a helyi, a lokális, a közeli egzotikumának, illetve a helyi, a lokális identitás *fontossága* tudatosításának felfedezésével párhuzamos folyamat. Így íródik meg Mikszáth Palócföldje, Petelei Erdélye, Papp Dániel Bácskája, Tömörkény Szegede. A helyi, a regionális egzotikumának *olvashatóvá* tétele a szélesebb olvasóközönség számára egy végső soron nem tudományos, hanem szépirodalmi műfajban, tágabb értelemben pedig a rövidprózában bizonyára ez utóbbi, a rövidpróza és a sajtó kapcsolatából eredeztethető. Petelei szovátai története először Budapesten, a *Pesti Napló*ban jelent meg 1899 októberében.

JEGYZETEK

1. Az utazások, a szabadidő és a rajz műfajának összekapcsolódásáról lásd Hamilton 1998:44.
2. A 19. századi megfigyelőről mint technikai viszonyok okozatáról lásd Crary 1999.
3. MTAK Kt., Ms 5721/143, 1. fol. r.
4. MTAK Kt., Ms 5721/141, 4. fol. r.
5. MTAK Kt., Ms 5721/135, 2. fol. r.
6. MTAK Kt., Ms 5721/107, 12. fol.r.–v.
7. Petelei István – Jakab Ödönnek, Maros-Vásárhely, 1879. augusztus 15., Petelei 1980:58.
8. Petelei István – Jakab Ödönnek, MV., 1880. aug. 1., Petelei 1980:77.
9. MTAK Kt., Ms 5721/119. A jegyzetfüzet egyetlen időpontbejegyzést sem tartalmaz, az útleírás jelentős átdolgozásokkal azonban megjelent 1884 őszén a Kolozsvári Közlönyben ([Petelei István] Szunyog 1884b; 1884c; 1884d). Innen következtettem, hogy 1884 nyarán, de mindenesetre 1880 és 1884 nyara között keletkezett a szöveg.
10. MTAK Kt., Ms 5721/107.
11. MTAK Kt., Ms 5721/139.
12. Petelei István – Jakab Ödönnek, Kolozsvár, [18]89. ápr. 13., Petelei 1980:146.
13. Petelei István – Jakab Ödönnek, Remeteszeg – Marosvásárhely, 892. szept. 15., Petelei 1980: 159.
14. MTAK Kt., 5721/139, 21 fol. r.–25. fol. r.
15. Petelei István – Jakab Ödönnek, Remeteszeg – Marosvásárhely, 892. szept. 15., Petelei 1980: 159.
16. MTAK Kt., 5721/135, 12. fol r.–15. fol. r.
17. Petelei István – Jakab Ödönnek [1895. április 16.], Petelei 1980:172.
18. Petelei István – Jakab Ödönnek, Dec. 11. 894. MarosVásárhely, Petelei 1980:167.
19. Petelei István – Jakab Ödönnek, Marosvásárhely, 1896. jan. 22., Petelei 1980:178.; Petelei István – Jakab Ödönnek, Szováta, 26/V. 896. és Szováta, 1/VI. 896., Petelei 1980:182.; Petelei István – Gyalui Farkasnak, 15. V. 900. MV., Petelei 1980:205.; MTAK Kt., 5721/136, 19. fol. r.–23. fol. r.
20. MTAK Kt., 5721/134, 43. fol. v.–44. fol.r.; uo., 24. fol. v.–26. fol. r.
21. Rousseau munkássága Petelei számára is ismert volt. Magánleveleiben utal erre.

22. MTAK Kt., Ms 5721/143, 1. fol. v.
23. *Petelei István – Jakab Ödönnek*, Dec. 11. 894. MarosVásárhely, Petelei 1980:167.
24. *Petelei István – Patrubány Margitnak*, 1902. május 30, MTAK Kt., Ms 5720/367, 1. fol. v.–2. fol. r.

IRODALOM

ÁGAI ADOLF
1877 Marienbadi böngészetek. *In* Ágai Adolf: Porzó tárcza-levelei. 1/205–215. Budapest: Az Athenaeum R. Társ.

BAUDELAIRE, CHARLES
1964 [1863] A modern élet festője. *In* Charles Baudelaire: Válogatott művészeti írásai. 129–163. Budapest: Szépművészeti Alap.

BENJAMIN, WALTER
1969 Motívumok Baudelaire költészetében. *In* Walter Benjamin: Kommentár és prófécia. 228–275. Budapest: Gondolat.

BYERLY, ALISON
1999 Efortless Art: The Sketch in Nineteenth-Century Painting and Literature. Criticism 41(3): 349–364.

CRARY, JONATHAN
1999 A megfigyelő módszerei. (Látás és modernitás a 19. században.) Budapest: Osiris.

DOBOS ISTVÁN
1995 Alaktan és értelmezéstörténet. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.

HAMILTON, KRISTIE
1998 America's Sketchbook. (The Cultural Life of a Nineteenth-Century Genre.) Athens, Ohio: Ohio University Press.

HERRMANN ANTAL
1893 A hegyek kultusza Erdély népeinél. Erdély 2(24–30):100–109., 137–141., 180–183., 238–242., 346–355., 368–394.

KÓSA LÁSZLÓ
1999 Fürdőélet a Monarchiában. Budapest: Holnap.

PETELEI ISTVÁN
1980 Irodalmi levelezése. Bisztray Gyula, sajtó alá rend. Bukarest: Kriterion.

[PETELEI ISTVÁN] SZÚNYOG
1881a A havasból. Vasárnapi Ujság 28(48):764–765.
1881b A trónörökös vadászata. Kelet 11(264):108.
1881c Görgény. Vasárnapi Ujság 28(50):795–796.

1884a A görgényi napokból. Vasárnapi Ujság 31(42):668., 670.
1884b A Vlegyászán 1. Kolozsvári Közlöny 3(224):1.
1884c A Vlegyászán 2. Kolozsvári Közlöny 3(225):1–2.
1884d A Vlegyászán 3. Kolozsvári Közlöny 3(230):1–2.
1884e Székely mesék. Kolozsvári Közlöny 3(285):3.
1885 A trónörökös-pár Görgény-Szent-Imrén. Vasárnapi Ujság 32(42):671., 674.

RÉTHY DEZSŐ
1892 Székelyföldi fürdők. Erdély 1(4):169–173.

RIGLER GUSZTÁV
1903 Erdély nevesebb fürdőinek története és fejlődése. *In* Erdély nevesebb fürdői 1902-ben. Rigler Gusztáv, sajtó alá rend. 10–44. Budapest: A Közegészségügyi Kalauz különlenyomata.

SCHLEICHER VERA
1998 Turizmus és regionalizmus. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Fejős Zoltán, szerk. 203–213. Budapest: Néprajzi Múzeum.

MÉSZÁROS BORBÁLA

„Az elázott Paradicsom"

Önreflexió és egzotizálás az első modern városszövegekben

Kevés bennük az igazi humor, szatíra és elmésség,
viszont sok a szárazság, az ethnographia, az ízléstelenség.
(Szinnyei 1925:2/86)

Írásommal a konferencia témavázlatának *Mi lehet a nyilvánvalónak tűnő egzotikuson túl?* kérdéséhez kapcsolódnék. A „közeli egzotikumának", a közeli egzotizálásának módozatait és hátterét járnám körül a 19. század első fele – mondjuk így – városszövegeinek tükrében. Írásomban többször használom az „egzotikum" helyett a magyar nyelvben egyébként nem használatos „egzotizálás" *(exotisation)* kifejezést, mely a jelenség aktív kommunikációs folyamat jellegét hangsúlyozza, szemben az „egzotikum" lezárt, statikus és „felfedezésre váró sziget" képzetével.

A modern város első „etnográfusai"

Az egzotizálás az *idegennel* való találkozás, az *eltérő* reprezentálásának sajátos módja az európai modernitásban, amelyet nemcsak a térben vagy időben szélsőségesen távoli világok „felfedezésével" kapcsolatban említhetünk, hanem a saját társadalomról való beszédben, az ismerős ismeretlenként való tükrözésében is „tetten érhetünk". Hasonlóképpen a messzi földrészek útleíróihoz, akik szövegeikkel, ábrázolásaikkal megteremtik a felfedezett helyeket és kultúrákat saját társadalmuk számára (N. Kovács 2003), a 19. század első felének városi zsurnalisztái saját világukat, az *újjal* teli, gyorsan változó városi életet interpretálják, ugyancsak saját közösségüknek. Ők – az irodalomtörténet által másod- és sokadrendű szerzőkként számon tartott életképírók – úgymond a kor „városi etnográfusai", bár írásmódjuk és céljaik is alapvetően különböznek a korabeli születőben lévő etnográfia képviselőitől. Ők azok az „alkalmazott irodalmárok", akiket a későbbi élvonalba tartozó városregényírók és városlírikusok (és például Párizs modern városi mítoszának) fényében többnyire csak primitív előzményekként említ a szakirodalom.[1]

A Bécsben a 18. század végétől, Pest-Budán az 1820-as évektől sokasodó várospublicisták[2] egy feldolgozási folyamat aktív résztvevői: a gyorsan változó városi világ mindennapi tapasztalatait próbálják értelmezni – a felületen csupán szórakoztatónak szánt – írásaikban. Ezen irodalom alattinak tekintett sajtóbeli „kisműfajok" (rajzok, zsánerképek, lokálszatírák, freskók vagy ködképek) jellegzetessége a szatirikus-ironikus formában megjelenő városi önreflexió, „város- és civilizációkritika". Az egyébként rendkívül sokféle, nehezen tipizálható szöveganyag mögötti közös motiváció az, hogy egy közeg megismerni és birtokolni akarja életvilágát. „Nem az ismeretlent deríti fel,

hanem éppenséggel az ismertet emeli be a megfigyelés, a gondolkodás, az ítéletalkotás, szemlélődés és reflexió útján az irodalmi alkotás tartományába." (Wéber 2001:348.)

Nagy Ignác írja az *Athenaeum*ban vezetett fővárosi rovata megnyitásaként: [...] nem lesz talán érdektelen e helyen fölváltva néha a lakosság külön osztályaiból egész életrendszeri vázlatot emelni ki, s így lassanként a fővárosi életet vázlatos árnyéklataiban némileg megismertetni... Vázlatainkban leginkább azon színeket fogjuk kiemelni, melyek az illető fejezetekben leginkább áthatók, vagyis többnyire középúton járandunk... Tizennégy év folytonos ittlakás és gyakori érintkezés a legkülönbözőbb osztályokkal reményeltetik velünk, hogy legalább az igazsághoz hívek fogunk maradhatni." (Nagy 1841:1165.)

A *Budapesti élet* című rovatot beharangozó szöveg jól kifejezi a városi irodalomban és publicisztikában megjelenő (ön)interpretációs igényt, a mindennapi tapasztalás és cselekvés mintáit alakító új kommunikációs formák megjelenését.

A közeli egzotikuma

A közeli és a saját bemutatása a távoli és idegen reprezentálásához hasonló módon jön létre az életképekben. A városi élet bizonyos fragmentumainak (figuráinak, jeleneteinek) egzotizálására kerül sor: kontextusból való kiemelésére, tipizálására, toposszá csiszolására, „ilyen a városiként" vagy például „ilyen a bécsiként" való felmutatására. A külső (utazó-/etnográfus-) pozíciót felvevő író a város rendezetlenségét, sokszínűségét ezen kiemelt és (újra)értelmezett, eltávolított, majd egzotikumként közel hozott részleteken keresztül teszi áttekinthetővé és fogyaszthatóvá az újságolvasó városlakók számára. Mint a mai napig (például képeslapokon, tablókon) elterjedt képi ábrázolástípusokon, ahol a középen lévő főképet miniatűr kiragadott részletek veszik körül, úgy rajzolják meg az életképek kiragadott és egzotizált fragmentumokból a városi életet. Jól kifejezi ezt a szemléletet olykor a címadás is: például *Wiener Guckkastenbilder* (Tann-Bergler gyűjteményes életképkötete, 1888.), *Neue Berliner Guckkastenbilder* (Adolph Brennglas, 1841).

A mindennapi közismert dolgokról (például egy sípládás fiúról, a halpiacról, egy városmajori kiruccanásról vagy egyenesen a pesti szélről) való egyszerű cselekményű leírások és mellékelt metszetek úgy hatnak, mint messzi földrészek furcsa viseleteinek vagy temetkezési szokásainak – gyakran ugyanazon folyóiratban található – bemutatásai.

Az életképíró saját városában külső megfigyelői – utazói, etnográfusi, kritikusi – pozíciót vesz fel, s ha saját alakját belehelyezi is a cselekménybe, mindig valamilyen tapasztalatlan, szüntelenül váratlan kellemetlenségekkel találkozó, rácsodálkozó tekintetként találkozunk vele. Ez a várost vizsgáló tekintet olykor a nemes vagy naiv idegen maszkját is felölti: a bécsi helyi sajtóban például előfordul az indián, a marokkói, de leggyakrabban a városba tévedt falusi ember alakja. Ez utóbbira egy egész folyóirat is épült: az úgynevezett *Eipeldauer Briefe* (1785–1821), melyben a Bécsbe vetődő fiatal parasztlegény – aki lassanként bécsi kispolgárrá asszimilálódik – leveleket ír eipeldaui barátjának a városbeli különös – a bécsiek számára azonban nyilvánvalóan közismert – dolgokról (például a práteri vasárnapi séta rendjéről, a brigittenaui búcsúról).

Az egzotizálás elsőként tehát a saját környezet feldolgozásának, értelmezésének egyik lehetséges módja, de olykor egyben bizonyos konfliktusok (például társadalmi perifériáról, devianciáról vagy a városi életvitel „kellemetlenségeiről" való kínos beszéd) feloldásának, eufemizálásnak is az eszköze lehet. Nem véletlen, hogy a szóban forgó városszövegek gyakran az alsóbb vagy középső társadalmi rétegek mindennapi életéhez tartozó figurákat és jeleneteket (például koldust, szobalányt, omnibuszost, utcaseprőt, Duna-parti életet, józsefvárosi búcsút) tematizálnak a közép- és felsőbb társadalmi osztályokba tartozó újságolvasók számára. A köznép élete, a különböző népmulatságok, az utcai élet mintegy a városi élettel azonosul az életképekben, míg néhány évtizeddel korábban, a 18. századi topográfiákban a város elsősorban még az udvar, az arisztokrácia reprezentációs tereként jelent meg. A város mint a köznép, a kisemberek rejtélyes (egzotikus) világa jelenik meg, amit olykor a korabeli városszövegek (regények, életképsorozatok, tablók) címükben is jeleznek: például Eugéne Sue: *Párizs rejtelmei*, 1842–1843; Eduard Breier: *Die Geheimnisse von Wien. Ein Mann aus der Vorstadt: Sittengemälde aus der Gegenwart*, 1852; Heinrich Levitschnigg: *Die Geheimnisse von Pest*, 1852; Nagy Ignác: *Magyar titkok*, 1844–1845. Ez a nagyvárosi rejtelmeket egzotizáló látásmód egy új időbeli – visszaemlékező – kontextusban, például a „régi jó Pestet" vagy Bécset (Kos, Hrsg. 2004), a város emlékezetét létrehozó művekben nosztalgiává fordul át. Ekkor már elveszti az egzotikumra jellemző ambivalens (félt és egyben csodált) voltát, és kifejezetten idillivé válik.

Az egzotikumra jellemző ambivalencia nemcsak magára az egzotizált jelenségre vonatkozik, hanem az egzotikum kontextusfüggő mivolta miatt egyben a saját kultúrához való viszonyban is megnyilatkozik, előhívva az önreflexió, a civilizációkritika különböző formáit. A közeli egzotikuma esetében ez a kritikai él talán még inkább érzékelhető, hiszen a konfrontációra úgymond mindennapos lehetőség (ha tetszik, kényszer) adódik. A reformkori pesti sajtó életképeit is áthatja egy intenzív bíráló, önvizsgáló szellem, amely többnyire szatirikus, ironikus formában nyilvánul meg. Ez a kollektív önirónia az öntudatra ébredt szemlélődésnek, a környezet együttérző-kritikai elsajátításának attitűdje, mely nemcsak szórakoztat az életképek explicit feladatához híven, hanem érzékletesebbé is teszi a kritika tárgyát, és egyben oldja a konfliktust.

A város a „nem város" egzotikumának tükrében

Az egzotizálás folyamata tehát szorosan összekapcsolódik az önreflexióval, az egzotikum alapvetően az „otthonról", a „sajátról" is beszél, valamilyen eltérőség tükrében. A modern városi társadalom és ezen belül a városszövegek által létrehozott legmarkánsabb és legkitartóbbnak tűnő egzotikum magára a „városon kívülire", a „nem városra", a rurális világokra, tágabb értelemben a természetre vonatkozik. A természet „felfedezett" és a 18. századtól popularizálódó új városi mítosza az egzotikum kompenzációs, civilizációkritikai, illetve utópista mozzanatait sűríti magába, a várost a természet/vidék egzotikumának tükrében identifikálja. Ezen város/természet oppozícióra épülő, s a mai napig széleskörűen elterjedt narratíva az egyik legkitartóbb eleme a városról való gondolkodásnak. Így például a várost tematizáló szépirodalmon belül

is az egyik leggyakoribb a Sengle által röviden „vidék álomképe/város rémképe"-ként említett szembeállítás (Sengle 1963), amelynek természetesen ellenkező előjelű változatára – a város apoteózisára és a vidék démonizálására –, sőt az ellentét feloldására is találhatunk példát (Riha 1970:13).

A városon kívüli egzotikumát a modern városi ember ugyanúgy kiválasztja, „begyűjti", beépíti saját életvilágába (például speciális mikroterek: parkok, hétvégi kertek, városközeli kirándulóhelyek formájában), mint a távoli kultúrákból hozott furcsa tárgyakat. E városban és közvetlen környékén létrehívott „heterotópiák" (eltérő helyek) egyfajta megvalósult utópiák, ha tetszik, egzotikumok, melyek reprezentálják, de egyben kétségek elé is állítják a várost (Foucault 2000). Emléket és gyakorlóterepet adnak az utóbbi bő kétszáz év egyik legkitartóbb – a város és a természet oppozíciójára épülő – narratívájának.

A 19. század első felében, derekán született életképek, rövid városszövegek egyik jellemző témája a közvetlen város környéki szabadidős terek (kirándulóhelyek, sétahelyek), illetve az azokhoz kötődő új városi szokások (szabadtéri mulatságok, piknikek) visszásságai. Több tucat ilyen témájú „rajzolatot" ismerünk a korabeli pesti és bécsi sajtóból, melyek nyilván egy idő után egymásból is táplálkozva alakítják ki azt a klisésorozatot, mely néhány képbe sűríti a „városon kívüli" és a város viszonylatrendszerét. E klisék, motívumok (pünkösdi kirándulás, zsúfolt omnibuszok, poros, rossz utak, viharverte kirándulók) olykor képi formában: litográfiákon, metszeteken is megjelennek. Az elbeszélések hangja rendkívül ironikus, szatirikus: úgy tűnik, hogy a zöldbe vonulás több kínt hoz, mint élvezetet. Az életképírók humorba öltöztetett kritikában mutatnak rá a városiak ambivalens hozzáállására a városon kívüli egzotikumához, Gaál József írásának (Gaál 1844) címével élve az „elázott Paradicsomra", ahonnan fejvesztve menekülnek a kényes városi vasárnapi kirándulók. Gaál e városi mentalitásra való reflexióját és kritikáját erősíti egy komplementer vagy kontrasztfigurával: egy „Tisza-parti" „valódi magyar ember" szerepeltetésével, akinek nem a „pestiek paradicsoma" jelenti az egzotikumot, hanem maga a pestiek hozzáállása e paradicsomhoz.

„És tudjátok fiai az embereknek, miképpen ki vagytok zárva mindeniziglen a paradicsomok kertjéből, és laknotok kell Pesten és Budán [...] És megemlékezünk akkor Édennek kertjére, hol a lég tiszta levegő vala és kívánkoznak lelkeik az elveszett paradicsomba.

És midőn vannak a forróságos nyárnak napjai, mint hajdan kiköltözék Izrael népe Egyiptomból, kivándorolunk mi is a Svábhegyre, mert a budapesti magyarnak paradicsoma a Svábhegy. [...] És menének onnan Leopold mezőre és menének a Szép Juhászhoz, és a Zugligetbe és Makk Máriába, s más helyekre, és sokan menének a Svábhegyre [...] s hol megnőnek a fák, mint a cédrus Libanon oldalán, ha ki nem vágják azokat a város vénei még fiatal korban. Ott pedig letelepednek az emberek, és mondják az ő lelkeik nagy vígasságban: itt a mi paradicsomunk. [...] Ekkoron tornyosulnak a felhők Szent Iván hegyének felette... A zápor pedig folyvást omlék vala... és hallatik nagy kiabálás és lárma. Jött volna pedig egy férfiú messzi vidékről, és ezen férfi a Tisza partjáról való volt, és felmene ő is a Svábhegyre.... Ezen férfi nem fél vala az esőtől. És ezen férfi valódi magyar ember vala, és gondolá magában: illyen a paradicsomi élet... Amazokat pedig a hideg lelte, és valának mindnyájan betegek mindennemű betegségben és mindezt szenvedék vala a paradicsomi életért [...]".

A városon kívüli, a várostól eltérő egzotikumában a város önmagát keresi – *„a parkok Bécs varázstükrei, melyekben magát nézegeti a város"* (Esterházy 1990:104) – ugyanakkor a város ezen egzotikumból való szemlélése (lásd városi panoráma a közeli kirándulóhelyek magaslataiból) a várost magát is egy furcsa „organikus tájként" (Köstlin 1998:309[3]), lakóinak szokásait úgyszintén egzotikumként tekinti.

Összegzésképpen elmondható, hogy az egzotizálás folyamata a közeli vagy éppen saját kultúra változásainak, konfliktusos szegmenseinek reprezentálásában, értelmezésében is tetten érhető, a távoli vagy klasszikus egzotikumának létrejöttéhez hasonló formákban. Azonban a távoli egzotikumához képest talán hangsúlyosabban jelentkezik az egzotikum önkritikai gyökere; a közeli egzotizálása a saját kultúrával (vagy annak valamely elemével) szembeni tudatos vagy tudattalan elégedetlenségből – Peter Mason egzotikumról szóló könyvének (Mason 1998) címével élve a „boldogtalanság" *(infelicities)* érzéséből – táplálkozik.

JEGYZETEK

1. Ismertebb magyar életkép-, később tárcaírók: Nagy Ignác (1810–1854), Gaál József (1811–1866), Vas Gereben (1823–1868), Frankenburg Károly (1811–1884), Garay János (1812–1853), Pákh Albert (1823–1867), Ágai Adolf (1836–1916). Ismertebb bécsi életkép- és tárcaírók: Moritz Gottlieb Saphir (1795–1858), Ignaz Franz Castelli (1781–1862), Braun von Braunthal (1802–1866), Adalbert Stifter (1805–1868), Franz Gräffer (1785–1852), Daniel Spitzer (1835–1893), Friedrich Schlögl (1821–1892).
2. A korabeli városszövegek, városi irodalom legfontosabb feldolgozásai itthon és a német nyelvterületen: Brüggemann 1995; Hauser 1990; Horvát 1938; Kauffmann 1994; Medvei 1937; Sánta 1999; Török 1955; Trautmann 1957; Wuthenow 1983.
3. Köstlin 1998:309. „Legújabban már egyenesen »városi tájról« beszélünk. A kifejezés igencsak árulkodó, azonban tartalmaz némi analógiát az »igazi« és »természeti« tájhoz. A történeti város ebben az értelmezésben bizonyos fokig mint természetes-organikus táj jelenik meg, ami lassú, fokozatos fejlődéssel egy egésszé alakult, és éppen ezért éppoly védelmet érdemel, mint egy nemzeti park. A történetileg kialakult város – minden történetiségnek ellentmondva – maga is természetté vált, mintha növényként nőtt volna ki a földből...". (Fordította: *M. B.*)

IRODALOM

BRÜGGEMANN, HEINZ
1995 Aber schickt keinen Poeten nach London. Großstadt und literarische Wahrnehmung im 18. und 19. Jahrhundert. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

ESTERHÁZY PÉTER
1990 Hahn-Hahn grófnő pillantása. Lefelé a Dunán. Budapest: Magvető.

FOUCAULT, MICHEL
2000 Eltérő terek. *In* Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések. Sutyák Tibor, szerk. 147–156. Debrecen: Latin Betűk.

GAÁL JÓZSEF
1844 Az elázott paradicsom. Életképek 1(7):202–204.

HAUSER, SUSANNE
1990 Der Blick auf die Stadt. Semiotische Untersuchungen zur literarische Wahrnehmung bis 1910. Berlin: Reimer. /Reihe Historische Anthropologie, 12./

HORVÁT EDIT
1938 A biedermeier életkép a német és a magyar irodalomban. /Minerva-kt., 102./

KAUFFMANN, KAI
1994 „Es ist nur ein Wien". Stadtbeschreibungen von Wien 1700 bis 1873. Geschichte eines literarischen Genres der Wiener Publizistik. Wien: Böhlau.

KOS, WOLFGANG, HRSG.
2004 Alt-Wien. Die Stadt, die niemals war. Wien: Czernin.

N. KOVÁCS TÍMEA
2003 Utazás, kultúra, szöveg: történetek és etnográfiák. *In* Antropológia és irodalom: egy új paradigma útkeresése. Biczó Gábor – Kiss Noémi, szerk. 88–99. Debrecen: Csokonai.

KÖSTLIN, KONRAD
1998 Volkskunde und Geländewagen. Landrituale in der Stadt. Harmonie als Thema der Bilder. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 101:303–327.

MASON, PETER
1998 Infelicities. Representations of the Exotic. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press.

MEDVEI EMMA
1937 Budapest a magyar szépirodalomban, különös tekintettel az 1830-as és 40-es évekre. Budapest: Löbl Ny.

NAGY IGNÁC
1841 Budapesti élet. Athenaeum 2(73):1165–1167.

RIHA, KARL
1970 Die Beschreibung der „Großen Stadt". Zur Entstehung des Großstadtmotivs in der deutschen Literatur 1750–1850. Berlin–Zürich: Gehlen.

SÁNTA GÁBOR
1999 A 19. századi magyar próza Budapest-képe. Irodalomtörténet 30(2):190–216.

SENGLE, FRIEDRICH
1963 Wunschbild Land und Schreckbild Stadt. Studium Generale 16(10):619–131.

SZINNYEI FERENC
1925 Novella és regényirodalmunk a szabadságharcig. 1–2. Budapest: MTA.

TÖRÖK, GERTRUD
1955 Das Wiener Feuilleton im Vormärz. Wien: Dissertation der Universität Wien.

TRAUTMANN, RENÉ
1957 Die Stadt in der deutschen Erzählkunst des 19. Jahrhunderts (1830–1880). Winterthur: Keller.

WÉBER ANTAL
2001 Az életkép mint prózai forma. Irodalomtörténet 32(3):341–358.

WUTHENOW, RALPH-RAINER
1983 Die Entdeckung der Großstadt in der Literatur des 18. Jahrhunderts. *In* Die Stadt in der Literatur. Cord Meckseper – Elisabeth Schraut, Hrsg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Turisták, helybeliek, lokalitások

BICZÓ GÁBOR

A „félreértett" egzotikum? Megjegyzések „egy gyimesi diszkó" példáján

Az egzotikum értelmezésének a kulturális antropológiában nagyon sokféle hagyománya él. Például egyáltalán nem meglepő, történeti indíttatású meghatározási kísérlet (amint azt Michael Herzfeld, a kortárs kulturális antropológia egyik doyenje is vallja), hogy maga az antropológia végül is eredetileg az egzotikus tárgyiasult jelenségeire adott válasz, az Európán kívüli kultúrák, még radikálisabban fogalmazva a szociokulturális idegenség értelmezésére szakosodott tudásterület (Herzfeld 2001:4). Érdekes tudománytörténeti feladat volna a különféle antropológiai elméletek listázása, majd összehasonlítása az egzotikum kezelésének módját illetően, amint azon fordulat részleteinek tisztázása is, ami az egzotikum felfedezéséhez vezetett a saját, a komplex társadalmakban. Jelen írásban választott elemzési témánk, az egzotizálás gyakorlatának megfigyelése és esettanulmány-szerű elemzése egyetlen Gyimesből vett példán keresztül, mint látni fogjuk, mindkét szempontot – tehát az egzotikum elméletének általános kérdését és a komplex társadalmak jelenségeire alkalmazott egzotikumfogalom problémáját – érinteni fogja.

Miről is van szó? Mint közismert, a Keleti-Kárpátokban eredő Tatros patak völgyében és mellékpatakjainak labirintusszerű hálózata mentén található Gyimes más, etnográfiai értelemben jellegzetes kisrégiókkal összevetve – a közvélemény és a társadalomtudományi érdeklődés szempontjából is – csak meglehetősen „későn" vált fontos helyszínné. Ez a többszörös elfeledettség számos, e helyütt csupán utalásszerűen említhető okra vezethető vissza. A csíki székelyekkel fennálló, ugyancsak több történeti okkal magyarázható ellenséges viszony, a Gyimesi-szoros földrajzi fekvéséből eredő elzártság, illetve az első világháborút követően érvényesülő asszimilációs politikai gyakorlat – ami a késő Ceauçescu-érában már úgy teljesedett ki, hogy az itt élő magyar nyelvű csángó közösségeket gyakorlatilag adminisztratív eszközökkel teljesen elzárták a külvilágtól –, tehát ezek a szempontok tűnnek a legfontosabbnak. A nevezett okok együtt ható következménye, hogy a modern társadalomtudományi kutatások, valamint a régióba irányuló tömeges turizmus, a laikus érdeklődés egyszerre, csak az 1989-es politikai rendszerváltást követően, és a hagyományos életközösség leépülésével, az életmód eltűnésével párhuzamosan indult meg.

De mivel találkoztak a rendszerváltás tájékán az első Gyimesbe érkezők, és miként fogalmazták meg, összegezték tapasztalataikat? A társadalomtudományi kutatómunka szempontjából az 1990-es évek első harmada gyakorlatilag a tűzoltás jegyében végzett etnográfiai gyűjtések időszaka volt. Ekkor ment végbe az egzotikus imázs

kelléktárának összeállítása, ami a néprajzi gyűjtőtevékenység teljes spektrumát lefedte, és annak keretei között zajlott le. Ez idő tájt jelentek meg az első átfogó albumok, váltak hozzáférhetővé a komplex népzenei gyűjtések a szélesebb közönség számára is, és ebben az időszakban indult meg a gyimesi népköltéshagyomány hiteles forrásszövegközléseinek napjainkig tartó sorozata. A kutató – akárcsak az érdeklődő közvélemény – úgy érezhette, hogy Gyimes „felfedezésének" pillanatában a redfieldi értelemben vett paraszti életvilág autentikus (és archaikus) változatával szembesül.

A tipikus „eredeti" toposzát lelkesen üdvözlő általános beállítódás jól illeszkedett a paraszti társadalmak kutatását meghatározó redfieldi etnológiai kánon szempontjaihoz. Közismert, Robert Redfield klasszikus munkája *(Peasant Society and Culture)* óta fontos etnológiai tétel, hogy a paraszti társadalmak számtalan szempont alapján azonosítható, globális léptékű szociokulturális közösséget alkotnak. A világ legkülönbözőbb pontjain tipizálható jellemvonások – személyes kötődés a földhöz, integráció egy falusi vagy lokális közösségbe, a család és a családi élet kitüntetett jelentősége, patrilokális és patrilineáris struktúrák, a helyhez kötött életvitel stb. – talaján azonban a kulturális változékonyság (diverzitás) fantasztikus sokszínűségével találkozhat a megfigyelő. A variánsok egzotikumát éppen abban lehet megragadni, hogy eltérő módon juttatják érvényre a paraszti létforma felsorolt nembeli meghatározottságait. A lokális paraszti életközösségek szociálantropológiai szemléletű kutatásának rendkívül figyelemreméltó szempontjai a Kárpát-medence paraszti életközösségeinek tanulmányozásában is jól hasznosíthatók. Különösen akkor, ha felismerjük, hogy a Gyimesnek tulajdonított tipikus-autentikus toposz az etnológiai megismerőmunka eredményeinek, valamint az ezek iránt laikus érdeklődést tanúsító közvélemény elvárásainak finom összehangolására épül.

De miként látják mindezt a turisták, a Gyimest egzotikus várakozással felkereső utazók? A kérdéssel kapcsolatban az ez idáig napvilágot látott antropológiai elemzések, tanulmányok világos választ adnak.[1] Gyimes az érdeklődő laikus közvélemény szemében a romlatlan idill, az archaizmus és az autentikus magyar nyelvű paraszti kultúra megtestesülése, bár ez a beállítódás és elvárás – a kutatási tapasztalatok alapján legalábbis úgy tűnik – többnyire pontatlan vagy felületes információkra alapozott álláspont.

Idézzünk egy rövid részletet egy neves építész személyes vallomásából, az utazása előtt Gyimes iránt tanúsított várakozásokról!

„A kilencvenes évek elején jártam életemben először Erdélyben, csodálatos tájai és az ott élő magyarok annyira a szívemhez nőttek, hogy azóta többször is visszatértem. [...] Idén ismét készülök oda, ezúttal a Gyimes-völgyi csángókat is szeretném megismerni, hegyeikben hatalmasakat gyalogolni. Reményeim szerint estéimet sok-sok beszélgetéssel töltöm majd a helybéliek társaságában. A csángók a történelmi Magyarország határain kívül élnek, a magyart csak beszélik. Szeretnék találkozni az itt élő fogadott keresztfiammal, akinek három éve támogatom magyar nyelvi tanulmányait, fontos számomra, hogy az általam pártfogolt gyerek az írott nyelvvel is megismerkedjen. Mostanáig csak levélben érintkeztünk egymással, ezért viszonylag keveset tudok róla, csak annyit, hogy tizennégy éves és tizenhárman vannak testvérek."[2]

Persze a kedves olvasóban okkal merülhetnek fel kérdések azzal kapcsolatban, hogy a gyimesi és a moldvai csángókra vonatkozó ismeretek mi módon keveredhetnek eny-

nyire fantasztikus módon.[3] Ennél azonban sokkal lényegesebb kérdés a távoli és egzotikus imázs szimbólumainak működése és hatása.

Hírnevével, reliktumaival, a Rákóczi-várral, az ezeréves határral Gyimes fokozatosan épült be az Erdélybe irányuló utazás kötelező látnivalói közé, amint ezzel párhuzamosan az örökség- és az ökoturizmus egyre népszerűbb célállomásává vált.[4] Szögezzük le: Gyimes a látogatók pillantásának tükrében a szó szoros értelmében ízig-vérig egzotikus helynek tűnt. Egzotikusnak, azaz a kifejezés eredeti jelentésére támaszkodva konstrukciónak. Ugyanis, amint erről a mai értelemben használt egzotikumfogalom gyökerét képező görög terminus jelentése tájékoztat, az *exotikosz* (ἐξωτικος) főnévként maga az idegen, a külföldi, az a személy, aki nem beavatott, azaz nélkülöz minden jártasságot. Az ebből a fogalomból képzett jelző, az *egzotikus* valami olyan jelenségre vonatkozik, amely a megfigyelő számára idegen, vagyis nem tartozik ahhoz a világhoz, amit otthonként ismer és tart számon. Az egzotikus fogalma tulajdonképpeni értéke szerint ítélet, melynek közvetlen hivatkozása az idegenségre vonatkozó élménytapasztalat. Az egzotikus feltétele az, hogy otthonom elhagyva idegenként tapasztaljam meg az idegen világot, és hagyjam hatni magamra a másság megkülönböztető élményét. Gyimes egzotikus volta minden kellékével együtt pontosan visszavezethető az egzotikum lényegét alkotó élménykonstrukció gyakorlatára.

Az európai gondolkodás ma is érvényes egzotikumfelfogása két történetileg jól azonosítható lépésben kialakult beállítódás. Részben a felvilágosodás kultúraszemléletében bekövetkezett változás eredménye, amennyiben a nem európai társadalmak iránti érdeklődés természete gyökeresen átalakult, az úgynevezett primitív vagy „vad civilizációk" a megértésre törekvő kíváncsiság ismerettárgyaivá váltak.

Vizsgáljuk meg röviden, hogy miben ragadható meg az úgynevezett primitív világokra vonatkozó tudásminőség átalakulása a késő 18. században! Az ismeretek a korábbi évszázadoktól eltérően egyre strukturáltabb, módszeres megfigyelésekre alapozott és részben analitikus igénnyel megfogalmazott beszámolók formájában jutottak el az érdeklődő szélesebb közvéleményhez. Az elsősorban földrajzi felfedezések és megfigyelések kiegészültek etnográfiai, vallási és általános kulturális ismeretekkel, ami az átlagos tájékozottságú európai olvasóra revelatív hatást gyakorolt.[5] Anson admirális (1739–1740) világ körüli útjáról káplánja írt igen érdekes beszámolót, majd Bruce (1768–1773) a Nílus forrásvidékének felkutatására vezetett utazásait jelentette meg könyv formátumban. Kétségtelen tény, hogy a korszak legnagyobb hatású írásai James Cook kapitány nevéhez fűződnek. A három világ körüli utazás leírása alapjaiban változtatta meg az európai közvéleménynek a primitív társadalmakról és a Földről alkotott, bevett képzeteit, s végső soron meghatározta az egzotikum kezelésének korszerű kereteit.[6] Cook a kulturális idegenség igen eltérő formáit igyekezett a felvilágosodás normáinak megfelelően kezelni találkozásai során. Leírásaiban a rousseau-i tantételek – előítélet-mentesség, empátia, megértő tudatosság és a kultúra érintetlen voltának megőrzésére irányuló szándék, egyszóval, egyfajta spontán kulturális relativizmusra törekvő gyakorlat – közvetlenül megfigyelhetők. Cook szikár józansága és tárgyilagossága ugyan szinte semmit sem tükröz Rousseau-nak és követőinek lelkesült elfogultságából, a nemes vadember fantazmagóriájából és a földi paradicsomnak az európai civilizáció által elvesztegetett, de visszanyerhető víziójából. Igaz, Cook olvasója a felvilágosodás korának naiv progresszivizmusát filozófiai rendszerré alakító

Hobbesnál feltűnő vadember ismérveit ugyancsak hiába keresi. Az angol utazó mértékletessége az egyszerűen alacsonyabb fejlettségűnek megismert kultúrákat azonban tárgyilagosságából következően olyan színes, érdekfeszítő és a szigorúan racionális európai kultúra számára vonzó életkörnyezetben mutatja be, amely indokolttá és népszerűvé teszi a kulturális idegenséggel szemben tanúsított felvilágosult utazói magatartást. Az egzotikus idegenség megértésének James Cook útirajzából vett két rövid példája rávilágíthat arra, hogy a téma megjelenítése a korábbi századok felfogásával ellentétben már nem elvont probléma, hanem kulturális értelemben az egész európai közvéleményt érintő kérdés.

Cook 1769. április 10-én érte el a csendes-óceáni Tahiti szigetcsoportot. Egyik első intézkedése tengerészei, valamint a helyiek közötti cserekereskedelem szabályozása volt. A regulák ötödik pontja első pillantásra különös, nehezen magyarázható kitételt tartalmaz: „Tilos élelmiszer ellenében cserélni vasneműt, mindenféle vaseszközt, továbbá kelméket és más hasznos cikkeket." (Cook 2002:64.)

Amint az a későbbi indoklásból kihámozható, Cook kapitányt nem csupán az a pragmatikus kereskedelmi megfontolás vezérelte, hogy amennyiben a csere nem szabályozott keretek között megy végbe, akkor a hirtelen nagy tömegben megjelenő európai áruk csereértéke minden bizonnyal devalválódna, és ez komolyan fenyegetné az expedíció anyagi biztonságát (Cook 2002:64). Sokkal fontosabb az a felismerés, ami a két távoli kultúra találkozásakor a magát fejlettebb civilizációnak valló fehérek felelősségére vonatkozik. Ezek szerint a vaseszközök fontos előrelépést jelenthetnek a bennszülöttek fejlődésében, de a befogadó kultúrára leselkedő veszélyt is hordoznak, amennyiben elidegenítik őket saját eszközkészítési hagyományaiktól. Cook fontos felismerése, hogy a kellő utánpótlás nélküli csere révén egyszeri alkalommal a bennszülöttek kezébe kerülő eszközök elhasználódása után – saját tradícióik veszélyeztetése miatt – a remélt technikai-civilizációs előrelépés helyett a hanyatlás és pusztulás réme fenyeget. Az európai kultúra feladatát a kapcsolat folyamatos és fokozott fenntartásában és fejlesztésében jelöli meg, mintegy felelősséget vállalva a fehérek megjelenésével okozott változásokért (Bodrogi 2002:22). A felvilágosult utazó szándékai ideális esetben a fejlődéseszmény és az eredetiséget megóvó megértő gondoskodás elegyeként írhatók le, lényegében az egzotikum megőrzésének napjainkig érvényes, hiteles kezelésmódját foglalja össze.

James Cook „antropológiájának" – egyáltalán nem tűnik túlzásnak így illetni a bennszülöttekkel szemben tanúsított kifinomult és mélyen megfontolt viszonyulást – másik szemléletes példája az utazása során alkalmazott jog- és büntetőgyakorlat leírása, valamint intézkedéseinek indoklása. Annak ellenére, hogy útjai közel sem voltak fegyveres konfliktusoktól menetesek, tudatosan törekedett matrózai és a bennszülöttek közötti összeütközések kerülésére. Az egyik legkényesebb konfliktusforrásnak a tolvajlás kérdése, vagyis tágabb értelemben a tulajdon fogalmának az európai szemlélettel szemben gyökeresen eltérő megítélése tűnt.

„Továbbá úgy ítéltem meg, hogy a tahitibeliek tolvajlásai nem halált érdemlő bűnök; ha Angliában fel is kötik a tolvajokat, úgy vélem, még nem kell agyonlőni őket Tahitin: hiszen ez annyit jelentett volna, mint a tett elkövetése után hozott törvény alapján ítélkezni a bennszülöttek felett. Nekik nem volt hasonló törvényük, s úgy éreztem, nincs jogunk ilyet rájuk kényszeríteni. A polgári társadalom előnyeit ők aligha akarták

olyan áron élvezni, mint mi, vagyis a lopásra bevezetett halálos büntetés révén." (Cook 2002:118.)

Cook álláspontja és az egzotikus megértésének kérdéséről alkotott európai felfogás fokozatos fejlődése között első pillantásra talán nehezen belátható a kapcsolat, azonban maga a tény, hogy a kulturális idegenség kezelésének racionális indokait a bennszülött kultúra autonóm civilizációként való elismerésének előfeltételéből vezeti le, igen sokatmondó. Érvelése szerint a fegyverhasználat európai normák szerint alkalmazott gyakorlata azért jogszerűtlen, mert a bennszülöttek kultúrájában a távoli ismeretlenből érkező fehérek által vétségnek minősített és szankcionált tett nem tekinthető bűnnek. Cook ezzel nemcsak a bűn fogalmának kulturális relativitására hívja fel a figyelmet, de szándékától függetlenül az *egzotikus* természetesen adódó eurocentrikus szcenárióját is megkérdőjelezi. Az ide érkező európaiak végső soron azért nem jogosultak saját törvényeik szerint eljárni, mert nem otthon vannak, vagyis „idegenek": elvárásaik hiteltelenek. Cook a bennszülöttekkel szemben alkalmazott kapcsolatteremtési és bizalmi alapon folytatott politikájának minden utazásán megfigyelhető lényeges eleme volt a különböző kultúrák szokásainak megismerése és a szerzett ismeretek alkalmazása. Az ajándékozás, a rituálisan kifejezésre juttatott tisztelet szokásainak figyelemben tartása, a helyi társadalmi tekintély jogainak elismerése alapvetően új, felvilágosult kommunikációs technikák az európaiak és az egzotikus kultúrák érintkezésében.

Az európai egzotikumfelfogás fejlődésének másik jól tetten érhető mozzanata a saját kultúra meghatározott jelenségeinek egzotizációja. Kétségtelen, hogy a jelenség nem választható el az urbánus értelmiség vidék és általában a rurális kultúra felé fordulásának eseményétől. Az autentikus és archaikus (paraszti) idill imázsában meglelt egzotikum felfedezésének érdekes példája Gustav Courbet, a francia realista festészet kiemelkedő alakja.

Courbet 1855-ben forradalminak ítélt javaslattal élt, és felszólította festőtársait, hogy műtermüket hátrahagyva menjenek vidékre, és fessék a romlatlan paraszti élet magával ragadó szépségét (Maquet 2003:4–49). Eltekintve a szituáció művészettörténeti vagy esztétikai jelentőségétől, valamint a Courbet programját fogadó általános elképedéstől és gúnyos megvetéstől, az ötlet tanulságai messzire mutatnak, amint ezt a festő a *Találkozás* című képén kiválóan szemléltette, és ikonográfiai eszközökkel elemezte.[7] Courbet az alkotói megújulás kulcsának a hiteles társadalmi élménytapasztalat forrásainak újragondolását tekintette.

Az 1854-ben festett *Találkozás* Courbet realista korszakának sokat tárgyalt alkotása. A kép témája finom összhangban van mindazzal, amit a művész a festészet lényegének tekint – tárgyilagosság, pontosság, témahűség.[8] Courbet élete legnagyobb kihívásának tartotta esztétikai programjának megvalósítását. A vidéki idill utáni vágyakozás esetében hazatérést jelentett, és nemcsak fizikai, de még inkább a szellemi otthon értelmében.[9] *Ars poeticája* szerint a romantikus, ugyanakkor minden manírtól mentes vágyódás igazi oka, hogy olyan emberekkel találkozzon, akik még a maga tiszta valóságában tudják az életet megélni, a nagyvárosi életmódnak tulajdonított képmutatás és mesterkéltség még nem torzította jellemüket. De mi is látható a képen, pontosabban láttatható mindebből a festészet eszközeivel?

A *Találkozás* mindenekelőtt nyugalmat, visszafogottságot és tartózkodó derűt áraszt, a pasztellszínekkel megfestett három férfialak találkozását örökíti meg, ahogy erre az alkotás címe közvetlenül utal is.[10] A szereplők mozdulatai, valamint a kompozíció belső rendje első pillantásra elárulja, hogy a festő egy konkrét történet allegorikus olvasatát igyekezett a látványba belesűríteni. A nézőnek félig háttal álló szakállas férfi bal kezében kalapot, jobbjában vándorbotot tart, hátán pedig festőállványának lábai és ecsetei kandikálnak elő zsákjából. A kissé felszegett fejjel álló festő – maga Courbet – fogadja korábbi montpellier-i támogatójának és művei gyűjtőjének, Alfred Bruyas-nak és szolgájának üdvözletét. A nézővel szemben látható vidéki nemes finom olajzöld, aranyozott fonállal kihímzett posztókabátot visel. Ápolt, gondos megjelenésének méltóságát jobbjában tartott, igényesen megmunkált sétapálcája, valamint a mutatóujjára húzott ékköves gyűrű csak kiemeli. Bruyas bal oldalán vadászkutyája áll, míg jobbján szolgája alázatos tartással háttérbe húzódva, karján gazdája kabátjával látható.

A képben megfestett allegorikus értelem kulcsa az egykori patrónus és a festő egymásra irányuló és feszültséggel áthatott mozdulataiból bontható ki. Courbet feszes, kifejezetten merev alakjával szemben Bruyas derékmagasságban üdvözlésre lendülő bal karja egyszerre utal a köszöntésre és meglepett értetlenségre. A patrónus mozdulatában rejlő kérdés meggyőző olvasata a festő élettörténetének ismeretében magától értetődőnek tűnik: valahogy így hangozhatott: „Hát Ön itt? Mit keres nálunk?"

Courbet a tárgyalt festői korszakának – a *Találkozás* időszaka – életfilozófiai alapállását jellemző ellentmondásokkal láthatóan tisztában van. A vidéki ismeretlenségből megszabadult és tehetségével, valamint támogatói segítségével Párizsban sikereket, hírnevet szerző festő egykori mentorának nyilvánvaló büszkesége. Visszatérése, a hazatérésként elővezetett sorsválasztás talány, ami éppen azok számára szorul magyarázatra, akik – a romlatlan vidéki emberek – miatt hazatért. A *Találkozás*ban Courbet és egykori támogatója egyaránt a másik idegenségével kénytelen szembesülni, részben azért, mert a hazatérő nem emlékeztet az egykori fiatalemberre, aki reményekkel telve, boldogan hagyta el szűkebb pátriáját, másrészt pedig, mert számára is meglepetés, hogy magyarázatra, személyének, szándékainak tolmácsolására szorul mind-

az, amit magától értetődőnek vélt. A hazatérő nemcsak személyének – az otthon maradók emlékeihez viszonyított – változásaira irányuló reakciók természetével, de az otthoni körülményeknek távolléte idején bekövetkezett átalakulásaival sincs tisztában.

Cook és Courbet példája rávilágít az európai kulturális gyakorlatban kialakuló egzotikumfelfogás lényegére. Az egzotikus egyfelől a „távoli" kulturális idegenség jelenségei iránt tanúsított megértő odafordulás eredményeként konstruált élménytapasztalat reflexiója. Másfelől a saját kultúraként megtapasztalt idegenségélmény elemzése rámutat arra, hogy az egzotikus hermeneutikai lényege szerint soha nem teljesen ismeretlen, hanem a „kvázi"-idegen és az ismerős közötti átmenet tünete. Gyimes mint egzotikus konstrukció esetében az eltávolítás gesztusa, azaz a jelenünk mindennapjaitól eltérő radikális „másság" azonosítása, ugyanakkor a még élhető, éppen ezért a vágyott bensőséges otthon képzetének relatív ismerőssége egyidejű meghatározói tapasztalatainknak.

Gyimes esetében a – nevezzük így – klasszikus egzotikus imázs az 1990-es évek második felétől azonban fokozatosan gyorsuló ütemben kezdett megkopni. Ennek első jelei az akkulturációs folyamat tüneteiben öltöttek testet, és a hagyomány életmódbeli és szokáselemeinek eltűnésével vette kezdetét.[11] Az események néhány év alatt lejátszódó roppant látványos változásokban mutatkoztak meg. A transzhumáló gazdálkodás térvesztése, a hagyományos közösségi alkalmak – bálok, tánc, guzsalyas, kaláka – kihalása volt az a feltűnő eseménysorozat, amelyet az 1990-es évek második felétől az egzotikum deficitjeként élnek meg az idelátogató „idegenek".

Sőt, a folyamat következményeként, azzal párhuzamosan és a turisták rezervációs szándékaival szöges ellentétben új, az egzotikum eredeti képzetével összhangba nem hozható jelenségekkel szembesül a látogató. Ennek egyik kiemelkedő példája a gyimesközéploki Paradise diszkó már Székelyföldön is híres vagy hírhedt „műintézménye" lehet.

A színhely leírása cseppet sem egyszerű. A néhány igen leromlott állapotú, a román szocializmus „fénykorában" épített blokkház háta mögött, hevenyészett disznóólak tőszomszédságában található diszkó első pillantásra szürreális jelenség. A kétszintes, szürke épület első emeletén, eredetileg a vegyesbolt felett kialakított helyiség, a Paradise azonban, legalábbis az enteriőrt tekintve, semmiben sem különbözik a hasonló székelyföldi vagy vidéki magyarországi intézményektől. A forgó üvegtükrök, a fájdalomküszöböt meghaladó hangerő, a többé-kevésbé illuminált tömeg, a látássérülés veszélyével fenyegető fényeffektusok hamisítatlan „generálfiling".

A társadalomtudományi érdeklődés szempontjából ugyanakkor tanulságos az, hogy milyen kép él a Gyimesbe látogató turisták fejében a Paradise diszkóval kapcsolatban. Az elemzett interjúk szerint a többség a jelenséget a hagyományos gyimesi kultúra válságtüneteként értékeli. Általánosnak tűnik az a vélemény, hogy a felnövekvő generációk szakítása szüleik hagyományával az autentikus kultúra hanyatlását eredményezi, ami Gyimes érdekességének, hitelességének, vonzerejének, egzotikus voltának elveszítéséhez vezet.

Álljon itt egy rövid részlet egy 2004 nyarán keletkezett beszámolóból, amely nemcsak a Paradise-jelenséggel kapcsolatos attitűdöt tükrözi, hanem a Gyimesbe érkező turista jól meghatározható típusának alapbeállítódását is: a reményt, hogy az egzoti-

kum talán mégis konzerválható. „Csángó bál Gyimesben: – Nincsenek már rendszeresen bálok a Gyimesi-szorosban, a szórakozás egykori lehetőségeit a késeléseiről és verekedéseiről elhíresült középloki Paradise diszkó váltotta fel, ahol megérkezésünk napján kis híján szemtanúi lehettünk a DJ életveszélyes megszurkálásának." Majd néhány sorral lejjebb következik az utas pozicionálása:

„A Gyimesi-szoros zárt világa egyfajta időutazásra hív. S nemcsak a táj vagy az itt-ott még fellelhető régi jellegű kis faházak miatt. A zene is archaikus, hegedű és egy cselló formájú ütőhangszer, a gardon muzsikálja a talpalávalót. Nehéz a gyimesi gazda élete a moldvai csángók és a székelyek között félúton, az ezeréves határvidéken. A föld nem kegyes hozzá, amit máshol egy nap alatt elvégeznek, ahhoz itt a köves és hitvány talaj miatt egy hétre is szükség van. Jóformán nem terem meg semmi, csak a pityóka."

Aztán hangulatjelentést olvashatunk a bálról: „Ünneppé vált a bál. Az egész Gyimesi-szorosból érkeztek táncolni vágyók, hogy a múlt egy kis szeletét újraélesszék a gyökereit, hagyományait mind jobban elfelejtő harmadik évezred elején. [...] Kívánságműsor is volt, egyesek a sárgalábú gólyamadarat kérték (amelyben zöld-fehér szívű kedvesem azonnal felfedezni vélte a Fradi-induló dallamát), mások az öreg zsidóról szóló nótára szerettek volna táncolni, de volt, aki csak kedvenc csárdását akarta elfújni." (Kiss 2004.)

Látszólag tiszta a helyzet: a Paradise diszkó az ezredfordulón a Gyimesbe irányuló turizmus érdeklődésének megkerülhetetlen tárgyává vált. A rekreációs szándékkal érkezők, a kulturális örökség iránt érdeklődők purista előítéletessége ekkortól kell hogy szembesüljön a csángó fiatalok szórakozási igényeit szolgáló intézmény létével. A három központi gyimesi településen élő tinédzserek ízlésvilágát és kulturális szokásait reprezentáló szórakozóhely léte az érkező idegenek számára igen nehezen feldolgozható és integrálható élménytapasztalat. A szituáció antropológiai elemzése, egyáltalán konkretizálása, a turisták körében terjedő néhány jellemző értelmezés, a „deegzotizáció" gyakorlata azonban a látszat ellenére cseppet sem könnyű megértési feladat elé állítja a kutatót.

Egyrészt azért, mert látnunk kell, hogy itt a kutatói érdeklődés tárgya nem maga az egzotikum, a „magában való" gyimesi kultúra, hanem egy jól vázolható kontextus, nevezetesen az egzotikumot termelő és azt elváró turista, valamint az autentikusnak vélelmezett és ez okból egzotikusnak tekintett gyimesi életvilág viszonyrendszere. Vagyis a kutató feladata független attól, hogy személy szerint egzotikusnak látja-e a kultúra adott jelenségét, vagy sem.

Másrészt a helyzet tisztázását nehezíti, hogy a paraszti társadalomban felfedezett (meglelt) egzotikum esetében, igaz, latens formában, de mégiscsak tetten érhető a posztkoloniális diskurzusnak az a formája, ami akarva-akaratlan hierarchiát teremt azzal, hogy nem vesz tudomást az egzotikusnak ítélt világ „bennszülöttjeinek" saját életvilágukhoz fűződő autentikus viszonyáról. Az urbánus és a rurális, a komplex és a primitív dichotómiája szakadékként választja el egymástól az idegent (turistát) és az egzotikum tárgyát. Pedig a paraszti életvilág romantikus egzotizációja éppen arra a gondolatra épült, hogy a szakadék áthidalható.

Az itt vázolt jelenség remek példája a Paradise diszkó, mert az egzotikum témájára vonatkozó általános dilemmát rejt. Nevezetesen rávilágít arra, hogy az egzotikum nem

statikus minőség, hanem dinamikus változó. Míg a Gyimesbe irányuló örökség- vagy ökoturizmus posztkolonialista látásmódjából, az ezt képviselő turisták véleményéből az derül ki, hogy a gyimesközéploki diszkó az „ördög műve", addig újabban megfigyelhető az idegeneknek az a csoportja, amely jóval toleránsabb és árnyaltabb álláspontot képvisel. A megfigyelések alapján úgy tűnik, hogy a turistáknak ez a tömege két részből áll. A félprofesszionális táncosok fiatalabb generációja, amely maga is alkalmi diszkólátogató, valamint a magasabban képzett magyar értelmiségieknek az a csoportja, amely ingatlant vásárol, és hosszabb időt tölt Gyimesben.

Olvasatukban a diszkó nem deegzotizáció, vagyis az egzotikum leépülésének állomása, hanem a reegzotizáció kezdete, egyszerűen az egész Gyimes-jelenség aktuális újraértelmezésére késztető, megkerülhetetlen esemény. Véleményük szerint a turistáknak az a markáns csoportja, amely az őshonos gyimesiek felé megfogalmazza az életvilág és a hagyományok konzerválásának programját, elveszítette hitelét. Ösztönös álláspontjuk a tudományos érdeklődés számára is figyelemre méltó, amint kísértetiesen emlékeztet Arturo Escobar véleményére: „A társadalmak nem struktúrákkal és törvényekkel rendelkező organikus egészek, melyeknek ez idáig gondoltuk őket, hanem képlékeny, állandóan változó létezők..."

JEGYZETEK

1. A téma értelmezésében megkerülhetetlenek Ilyés Zoltán írásai, melyek a szerző elmúlt évtizedben végzett kutatásainak módszeres összefoglalásai, a kortárs Gyimes-kutatás alapvető forrásai. Lásd többek között Ilyés 1997; 1998; 2003.
2. Győri Hét 2(24):2.
3. Gyimes a történelmi Magyarország határain belül található kistáj, az itt élő magyar anyanyelvű csángó gyermekek magyar tannyelvű iskolákban sajátítják el az írás-olvasás alapfokú ismeretét. A továbbtanulásuk és későbbi érvényesülésük előtt tornyosuló egyik komoly akadály a magyar tannyelvű középszintű szakiskolák megszervezéséig éppen az volt, hogy nem beszélik elégséges szinten a román nyelvet.
4. Érdekes jelenség az örökség múzeumosodásának folyamata, melyben a helyiek éppúgy szerepet játszanak, mint a turisztikával foglalkozó magyarországi vállalkozók. Például a gyimesközéploki Borospatakán a kistáj különböző helyeiről összegyűjtött házakból álló skanzen fogadja az érdeklődőt.
5. A kor kétségtelenül legnépszerűbb természettudományi munkája Buffon 1749–1767 között megjelent természettörténete volt.
6. James Cook első utazására 1768–1771 között került sor, és fő célja az volt, hogy tisztázza a legendás *Terra Australis* kérdését. A második expedíció (1772–1775) – akárcsak az első – részletes térképészeti, etnológiai, csillagászati és botanikai megfigyelések mellett újra az ismeretlen déli kontinens meghódítását célozta. A déli sarkkör kétszeri átlépése után bizonyságot nyert, hogy az elméleti úton feltételezett kontinens léte nem bizonyítható. A harmadik, James Cook tragikus halálával véget ért utazásra 1776–1780 között került sor. Célja az Atlanti- és a Csendes-óceán közötti rövidebb hajóút, az északnyugati átjáró felkutatása volt. Cook 1779 februárjában egy tragikus félreértés következtében a Hawaii-szigeteken a bennszülöttekkel folytatott harc áldozatául esett (Bodrogi 2002:7–25).
7. Gustave Courbet (1819–1877). Ministère de la Culture et de l'Environment, Editions des musées nationaux. Paris. 1977. 59.

8. Courbet realizmusához lásd még Herding 1978; Fried 1990.
9. Gustav Courbet 1819. június 10-én született a Besançonhoz közeli Ornan faluban.
10. A kép a montpellier-i Fabres Múzeumban látható.
11. A gyimesi lokális identitás kérdésével kapcsolatban lásd Ilyés 2005.

IRODALOM

BODROGI TIBOR
2002 Bevezetés James Cook, Utazások a világ körül című művéhez. *In* James Cook: Utazások a világ körül. 7–25. Budapest: Osiris.

COOK, JAMES
2002 Utazások a világ körül. Budapest: Osiris.

FRIED, MICHAEL
1990 Courbet's Realism. Chicago–London: The University of Chicago Press.

HERDING, KLAUS
1978 Erlöser und Scharlatan, Zerstörer und Martyrer. Zur Rolle Courbets. *In* Realismus als Widerspruch: Die Wirklichkeit in Courbets Malerei. Klaus Herding, Hrsg. 12–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HERZFELD, MICHAEL
2001 Anthropology. Malden (Ma.): Blackwell.

ILYÉS ZOLTÁN
1997 Szempontok a gyimesi csángók etnikus identitásának értelmezéséhez. *In* Varia. Ethnographica et Folcloristica. Ujváry Zoltán 65. születésnapjára. Keményfi Róbert – Szabó László, szerk. 72–80. Debrecen: KLTE Néprajz Tanszék.
1998 A multietnikus gyimesi kultúrtáj. (Életmód és természeti környezet.) *In* Az együttélés évezrede a Kárpát-medencében. (A Duna-medence népei együttélésének tükröződése a néphagyományban.) Eperjessy Ernő – Grin Igor – Krupa András, szerk. 294–299. Békéscsaba–Debrecen.
2003 A szakrális táj történeti szerveződése Gyimesben. Székelyföld 5:109–122.
2005 Az identitás mint kistérségi erőforrás – Gyimes példája. Kisebbségkutatás 14(4):460–467.

KISS ESZTER VERONIKA
2004 Csángó bál Gyimesben. Magyar Nemzet 67:18.

MAQUET, JACQUES
2003 Az esztétikai tapasztalat. Debrecen: Csokonai.

PUSZTAI BERTALAN

Az egzotikum mint erőforrás

Konferenciafelhívásunk abból indult ki, hogy a klasszikus kultúratudományok a másággal való találkozásnak köszönhetik létüket. Az ókori és középkori mássághelyek után, félezer évvel ezelőtt a nagy földrajzi felfedezések kínáltak maradandó hatású reflexiós anyagot a kontinens nyugati felén. A földrajzilag távoli kultúrákra való rácsodálkozás, az azokról készített különböző minőségű leírások, saját és idegen összehasonlítása, majd az ezek kapcsán megjelenő önreflexió – Hobsbawm másra használt kifejezését kölcsönvéve – retrospektív invencióként jelölte ki az intézményesült antropológia előzményeit a mássággról szóló szövegekben (vö. többek között Bitterli 1982; Pratt 1992).

E földrajzi távolságból következő mássághoz képest a kontinentális kultúratudomány egy vele egy térben, de jelentős kulturális távolságban élő csoportra csodálkozott rá. E találkozás szintén létrehozta a kultúra jelenségeivel kapcsolatos megismerő és leíró törekvést és intézményeket. A kontinensen fellelt reflexiós anyag, a paraszti kultúra és a vele foglalkozó tudomány, a néprajz sorsa azonban az eltérő kontextus miatt más lett. Számos elemzés mutatott már rá, milyen szerepet játszott a paraszti kultúra és a néprajz a modern nemzeti kultúra konstrukciójában régiónkban (vö. például Hofer 1980; 1996; Niedermüller 1991).

Ez az írás részleteiben nem tárgyalja a paraszti kultúra pályafutását, azonban a következőkben leírandó jelenségek megértéséhez fontos leszögeznünk, hogy a nemzeti kultúrában betöltött kiemelt szerepe okán a paraszti kultúra részletei – annak eltűnte után is – sajátos eredetiségpotenciállal bírnak. A paraszti kultúra még színre vitt formájában is igazként és ebből következően természetesen eredetiként tűnik fel (vö. Fejős 1992). Mindemellett eredendően lokális és éppen ezért egyedi jelenségként tételeződik. Partikularitása – a nemzetalkotás kora után – éppen a globalizáció korában jelenhet meg újra erőforrásként – és messze nem csak politizáló olvasatokban. Az eredetiség képzetei mellé az ősiség, a romlatlanság, a természetközeliség kapcsolódhat például az egészséges életmódról vagy a természettel való harmóniáról szóló spirituális diskurzusokban. A paraszti kultúra és a vele rokonítható jelenségek így egyfajta elfeledett tudásként hermetikus kontextusokban kerülhetnek elő. E reprezentációkban az „elfeledett, pedig értékes tudás" eredetiségéhez egzotikusság, azaz ismeretlen, de szerethető, befogadható másság társul.[1] Roger Célestin az egzotikum diskurzusának okait keresve mutat rá, hogy „egy utópia (eljövetele) iránti vágyakozás, vagy a(z elveszett) paradicsom utáni nosztalgia, egy fenséges (és egyedi) történelmi folytonosság

újra felidézése" mind táplálhatja az egzotikum utáni vágyakozást (idézi Willson Gordon 2004:190).

A paraszti kultúra elemeinek újraelőadása, illetve a vele rokonítható jelenségek megalkotása lokalizációs jelenségek részeként reneszánszát éli napjainkban. Elveszettnek hitt valóságszeletek túlélő variánsának (valójában újrateremtett másolatainak) újrafelfedezése a saját világ lehetséges referenciapontjává emelheti az egzotikust, a megvetett jelen helyett egy igazabb világot kínálva. Ez megteremtheti az egzotikust saját közvetlen környezetünkben: jelenünk sajátos ellentétévé emelve múltunkat, annak egy egzotizáló olvasatát. A gyakran ártalmatlan, ösztönös és védekező helyi egzotikumgeneráló diskurzusokat a mindig újabb desztinációtípusokat kereső turizmus könnyen tudja saját rendszerébe építeni: a lokalitástermelés során kiemelt egzotikus eredeti látványosság lehet a látogató számára.

A következőkben azt mutatom be, hogyan válhatott egy nagy változások közepette élő, periferikus közösség számára egy hétköznapi, egyszerű, „népi" eredetű, paraszti jellegű, könnyen egzotizálható étel a közösséget egyesítő szimbólummá. Amellett érvelek, hogy ez az egzotizálható étel és jelenség – a nyílt színi halászléfőzés – az eredetiség, az igaz helybeliség és az elveszett aranykorra emlékeztető boldogság szimbólumává válhatott Baján a turizmus kontextusában. Hasonló jelenségeket, periferikus vagy kihalt kulturális elemek szimbolikus-rituális felemelését számos más helyen is regisztráltuk már (Pusztai, szerk./ed. 2003; Pusztai–Martin, szerk./ed. 2007). Baja azonban kétségkívül a különlegesen sikeres esetek közé tartozik, hiszen márkává tudta fejleszteni a halászléfőzést. Éppen ezért, ahogyan a következőkben bemutatom, az eredetiségre törekvés valóságos versenyt váltott ki a helybeli résztvevőkből. Írásom végén arra mutatok rá, hogy az eredetiség tömeges, ismételt előadása szükségszerűen szünteti meg annak egzotikusságát. Ebben a környezetben az egzotizálásnak új lehetőségei nyílnak meg. E lehetőségek immár nem a helybeliségből merítik az egzotikus forrását: a rendezvény performativitást ösztönző működésmódját felismerve pusztán a fesztiválra referálnak. Az egzotikus ebben a helyzetben immár lokális kötöttségek nélküli erőforrás, az egzotizálás stratégia lesz.

Az eredeti nyomában: a lokalizált márka megteremtése

Az 1990-es évek második felében, a bajai halászléfőző népünnepélyhez hasonló ünnepségek rendkívüli médiavisszhangja miatt kezdett el érdekelni az a kérdés, hogy a domináns és a hagyományőrzésre szinte kizárólagos hangsúlyt helyező bennszülött és laikus interpretációkkal szemben milyen társadalomtudományos értelmezés alkotható a gyorsan szaporodó helyi fesztiválokról a rendszerváltás utáni Magyarországon és Közép-Európában, illetve a késő modern komplex társadalmak kontextusában. 1996-ban, Baja várossá nyilvánításának 300. évfordulóján számos ilyenkor szokásos megemlékezésre készültek. Többek között ekkorra nyílt meg a *Baja 300 éve város* című történeti kiállítás a helyi múzeumban (Merk 2001). A halászléfőző népünnepély ötletgazdáinak visszaemlékezése szerint azonban néhányan valami rendkívüli, szokatlan ünneplésen gondolkodtak, amely „rátehetné a térképre" Baját. A visszaemlékezések szerint a szabadtéri városközepi halászléfőzés egy elszármazott politikus ötlete volt.

A jubileumi évben, 1996-ban a cél háromszáz bográcsban megtöltése volt a „300 éves város, 300 bográcsban halászlé" jelmondatával. Már az első évben több mint négyszáz bográcsban főtt a halászlé (Kubatovics 2005). Az eleinte egy alkalomra tervezett ünnepség sikerén felbuzdulva a következő évben is megrendezték az ünnepet. 1998-tól már azzal az új céllal szervezték a fesztivált, hogy 2000-ben kétezer bográcsban főzzenek halászlét Baján. 2000-re a fesztivál olyan mértékben lett része a bajai ünnepi évkörnek, hogy már nem is volt kérdéses évenkénti megrendezése. A bajai népünnepély mára az „autentikus" és „legitim" szereplők nagy száma miatt áttekinthetetlen számú forgatókönyvvel és értelmezéssel bír. Ezúttal egy, az utóbbi években észlelt részletre hívjuk fel az olvasó figyelmét; az itt nem tárgyalt kérdések elemzését a téma kapcsán megjelent kötetben olvashatják (Pusztai–Martin szerk./ed. 2007).

A hagyományalkotással és turizmussal kapcsolatos kutatások tapasztalata szerint 1990 után számos helyi közösség igyekezett olyan módon újrafogalmazni és kommunikálni önképét, hogy az minél eredetibb és egyedibb legyen. E törekvésben kiemelkedő szerepet kaptak a helyi fesztiválok, falunapok. Már korábbi kutatásunk lezárultakor, 2003-ban is csak töredékesen lehetett számba venni a hazai helyi fesztiválokat. E rendezvényeket a laikus és lokális magyarázatok döntő többsége a helyi hagyományok újraéledéseként értelmezi, és bizonyítható hagyományalkotás esetén is a hagyományápolás nyelvtanát használja velük kapcsolatban. E nyelvtan a bensőségességre, a lokalitásra, az ősi múltra, az autenticitásra, a természetközeliségre helyezi a hangsúlyt. Az esetek nagy részében egyszerűen arról van szó, hogy e helyi fesztiválokról nem lehet másként beszélni, mint az eredeti, tradicionális, ősi, paraszti fogalomkörében. Messze nem a konkrét helyszín autenticitásáról szólnak ezek a szövegek, hanem sokkal inkább megalkotják a saját világából elvágyódó ember – esetünkben az elképzelt fogyasztó, a turista – célpontját. A vágyott eredetiség mindig másutt jelenik meg, ahogyan erre Graham Huggan rámutatott: „Az autenticitás mindig más időkben, helyeken és kultúrákban tartózkodik; felfedezése felszabadítja a turistát és egyúttal kielégíti a kulturális érintkezés iránti vágyát" (idézi Willson Gordon 2004:192). Huggannek a turizmus kapcsán kétségkívül igaza van: az eredeti megtapasztalásának esélyéről és az ehhez kapcsolódó vonzó másságról (értsd: egzotikumról) bennünk megszülető elképzelések valóban kiemelkedő szerepet játszanak abban, hogy az utazó kimozduljon otthonából. Jelen tanulmány azt kívánja bemutatni, milyen kontextusban válhat szét autentikus és egzotikus, hogyan veszítheti el egzotikus voltát az autentikus.

Áttekintve a legsikeresebb hazai falusi és kisvárosi fesztiválokat, nem lehet szem elől téveszteni, hogyan illeszkednek a tudatos településfejlesztésbe (vö. Szijártó 2004). Mint ilyenek tulajdonképpen „eredetmagjuk" „igaz" volta a szervezők számára végső soron másodlagos, hiszen ők nem a hagyományőrzésben, hanem településük fejlesztésében érdekeltek. A turizmusantropológiai kutatások több ízben rámutattak arra, hogy a megalkotott hagyományok ötletgazdáit egészen egyszerűen nem az eredetiség kérdése mozgatja (például Bendix 1989). E kulturális brókerek számára a magukat eredetinek maszkírozó kulturális elemek, mondhatjuk szimulákrumszerű képződmények pusztán nyersanyagot jelentenek egyéb céljaik megvalósításához. A megalkotott hagyományok problémamentes karrierjét jelzi az is, ahogyan az eredetiség lokális vagy professzionális őrei, Jan Pargac kifejezésével élve az „etnográfiai fundamentalisták" (Pargac 1998:44) magukra hagyatva szomorkodnak az általuk oda nem illőnek tartott részletek megje-

lenésén e fesztiválok esetében (Papp 2001). Minden kritikájuk ellenére e fesztiválok rendezői nagy kreativitással alkotják meg e rendezvények forgatókönyvét, és keverik a különböző asszociációval bíró kulturális elemeket (vö. Szijártó 2002: 16–18).

Napjaink gasztrofesztiváljainak egyik legfontosabb hajtóereje tehát nem a laikus értelmezések által ismételgetett hagyományőrzés, hanem a településfejlesztés. Ahhoz, hogy a megélhetést remények szerint biztosító turisták egy adott lokalitást meglátogassanak, elkerülhetetlen a helybeliség konstrukciója. A helybeliség konstrukciója vonzó és márkázható erőforrást teremt, amelyet az idelátogató idegenek – legalábbis a helybeli ötletgazdák reményei szerint – kifizetnek. A helybeliség konstrukciójának alapja egy-egy autentikusnak vélt vagy akként 'megfuttatható' kulturális elem lokális kulturális örökségként való kanonizációja, majd rituális és helyes előadása. Ez, a helybeliség ilyen rituális előadása az, ami a turisták mellett egyben a helybeliek önkéntes és önfeledt részvételét biztosíthatja.

A helybeliség minőségét és létének okait az érzékeny ötletgazdák gondosan kidolgozzák. Baja és a halászléfőzés egyediségét például nemcsak azzal építik, hogy folyamatosan ismétlik, hogy a világon/Magyarországon itt eszik a legtöbb halat, hogy világhíres immár a rendezvény,[2] de – legtöbbször ösztönösen és viccesen – mitizálják is a léfőzést és annak szerepét, ahogy a következő szövegek jól példázzák: „Alig hiszem, hogy van az Istennek nagyszerűbb teremtménye, mint a halászlé. [...] A halászlé ugyanis már tényleg nem egy étel, nem anyagi, testi táplálék, hanem a szellem maga." (Hámori 2003:1.) „Nincs még egy város Európában, ahol ennyire közüggyé vált egy viszonylag egyszerű étel elkészítése. [...] Nem lehet véletlen, hogy a halászlé illata barátokhoz, ismerősökhöz vezeti a városon átutazót, útbaigazítja a vándort. Testes, igazi, jó illat ez, amely belengi a várost, ünnepet varázsol a halászlé fővárosába... A bajai emberekről már egy 1851-ben kiadott német nyelvű földrajzkönyv is úgy emlékezik meg, hogy vendégszerető, barátságos emberek." (Nádai–Szalkó 2003:1.) „Nálunk az emberek mindig genetikusan hurcolják ezt [a halászléfőzést, a halfogyasztást] magukkal, be van kódolva ez az emberekbe, egyrészt azért, mert itt, aki bajai születésű, az ősei itt éltek, nemigen akadt olyan család, hogy ne lett volna a családban vagy vízi molnár, vagy halász, vagy mind a kettő. A családba ezek ugye benne vannak, és azt érdekes megfigyelni, hogy ebbe a genetikai öröklődésbe itt [ha a] az egész kicsi gyerek már kanállal tud enni, az már halászlevet eszik. A családba ugye ezt látja, erre tanítja a nagyapja, erre tanítja az apja, ezt csinálja a család. Ami elég ritka más vidéken, hogy mondjuk belenyomnak egy erős paprikát egy hároméves gyerek tányérjába."[3]

A mitizálás ragályos: a lé különlegességébe vetett hit majd mindenkit magával ragad, aki egyszer is „belekóstolt" a bajai népünnepélybe. Ennek nyomán a fesztivál médiajelenségként is folytatja különlegessé válását, ahogyan ezt az egyik legjelentősebb internetes hírportál trendteremtő szerzője által jegyzett beszámoló is bizonyítja: „A magyar nemzeti géniusz a halászlében manifesztálódik a legnyilvánvalóbb és a legkönnyebben érthető módon. Egyrészről egy már-már felháborítóan egészséges ételféleségből, a halból is képesek vagyunk a nemzeti karakterhez simulóan brutális, gyomorrúgás értékű levest előállítani, másrészről viszont a kétkezes fakoff belengetésével egyenértékű megcsúfolása az egész napnyugati kultúrkörnek, hogy mink egy rakás büdös állati alkatrészből, néhány fej hagymából és néhány evőkanálnyi paprikából meg bírjuk főzni a világ legjobb ételét." (Uj 2002.)

A fentivel rokon elemekből építkező, az ötletközpontból sugárzó, eredetiségről szóló diskurzus széles körben popularizálódik. Elterjedve így kialakít egy többé-kevésbé egységes szöveganyagot, amely a megalkotott hagyomány eredetéről, jelentőségéről, tulajdonképpen kézenfekvő voltáról szól. A bajai népünnepélyek megnyitó beszédei vagy éppen az alkalmi sajtótermékek egyre terjedelmesebb, mind több történelmi részletet kirakójáték módjára egymás mellé illesztő, a halászlé dunai – helyben ezt értsd úgy: bajai – hagyományairól és elkészítési módjairól szóló írásai folyamatosan bonyolítják és nyújtják a múlt mitikus értelmezését.[4]

Az eredetiség versenye: helybeliek és idegenek a fesztiválok kontextusában

A bajai halászléfőzés éppen a fentebb bemutatott, kvázi mitikus alapszövegek nyomán válik az identitások játékává is. A szabadtéri halászléfőzés, ez a nem hétköznapi helyzet gyakorlatilag az identitások megalkotására és verifikációjára alkalmas. Minden fesztiválhoz hasonlóan alkalmas egyrészt makroszinten, mivel egy vállalható és vonzó helybeliség kialakítására ad lehetőséget. A fesztivál, a bajai identitás kiemelkedő megalkotása és bemutatása végre olyan alkalom, amikor egyértelműen Bajára figyel az ország. E makroszint mellett viszont személyes szinten is az identitások játékos konstrukciója a bajai halászléfőzés. A fenti idézetek után talán nem meglepő, de a sajátos bajai emberi kvalitásokat, a bajaiságot is definiálja a központi szövegfolyam. A résztvevők pedig jókedvűen vesznek részt ebben a játékban, magukra véve ezen kvalitásokat.[5] E szövegek számos könnyen vállalható, pozitív sajátosságról, mindenekelőtt a bajaiak vendégszeretetéről, nyíltságáról szólnak, és ennek kifejeződését a népünnepélyben látják.

Miközben a fesztivál központi diskurzusa a turisták csalogatásáról szól, mégis a vendégszerető bajaiakról kialakított képpel ellentétesen az esemény egyik jelentős összetevője a helybeliség és az idegenség permanens megalkotása és előadása. Természetesen minden fesztivál a helybeliség felmutatása, és ez óhatatlanul létrehozza az idegent is. Azonban Baján a helybeliség konstrukciója rendkívül komoly része a népünnepélyről szóló lokális értelmezéseknek. A rendezők által hangsúlyozottan nem verseny, hanem fesztivál bajai léfőzésen vizsgálataink szerint egy váratlan tényező erősíti fel a helybeliség konstrukcióját. Ez pedig az, hogy a rendezők akarata ellenére Baján a kétezer szakács tulajdonképpen egy latens versenyt vív. E győztes nélküli és ezért tulajdonképpen megnyerhetetlen verseny a hiteles előadás versenye. A hatalmas tömegből való kiválás vágya mellett az autentikus léről és főzéséről szóló, erősen mitizálódott alapszöveg készteti versenyre a résztvevőket. A minél hitelesebb előadásra törekvés pedig a helybeliség permanens és dogmatikus konstrukcióját váltja ki. Paradox, de a befogadónak és vendégszeretőnek mondott bajaiak a fenti hatások összekapcsolódása nyomán nagyon is szűkre szabják az „eredeti halászlé", a „helyes elkészítés" és ezeken keresztül végső soron a helybeliség fogalmát.[6] Nem meglepő ennek nyomán, hogy „a főzés" kapcsán megmaradó élmények egy markáns része éppen arról szól, hogy milyenek is, mennyire mások az idegenek a bajaiakhoz képest.

A helybeliség legfontosabb karakterisztikuma természetesen az autentikus recept ismerete és annak helyes elkészítése. Megdöbbentő részletességű és összetételű – természetesen döntően titkos – receptek és egyre fetisizáltabb elkészítés különítik el a helybelieket a – kölcsönvéve és átformálva a Káli-medencéből ismert „bebíró" terminusát (Fejős–Szijártó, szerk. 2002) – „befőzőktől". A központi, a bajaiság minőségéről szóló, sok esetben regulatív diskurzus jó visszhangra talál a helybeliek körében, akiknek tömegei látnak vendégül egyre növekvő vendégsereget gyakran napokra, és főznek nekik a bajai belvárosban. Bármily fárasztó is ez a máshonnan összesereglő ismerősök, névtelen bámészkodók előtti halászléfőzés, az a vendéglátó, a beavatott mágus előadásává válik, Baja pedig egy egyedi, megismételhetetlen vonatkoztatási ponttá, a helybeli marketingesek találó kifejezésével „a halászlé fővárosává". Tereptapasztalataink szerint a helybeliek identitásversenyéből a „befőzők" nem sokat éreznek. Számos máshonnan jött közösség számára a főzés mindössze egy jó móka, a találkozás különleges kerete.

Az eredeti és hiteles előadás kapcsán vívott verseny tehát egy részletesen kidolgozott, nagy fesztivál esetében pillanatok alatt hozhatja létre beavatottak, hivatásosok, azaz helybeliek, illetve az amatőrök, azaz idegenek identitásait. Baján az első halászléfőzést követő körülbelül egy évtizednek meghatározó eleme volt a bajaiság ilyen konstrukciója. Az eredmény egy meglehetősen uniformizálódott minta, amelyet a főzést többé-kevésbé hitelesen végrehajtani akaró résztvevőnek követnie kell. Ez a minta, az „eredeti" recept „bajai módra" való megfőzése a kilencvenes évek közepén igazi kuriózumnak, a halászok világára referáló egzotikumnak számított.

Az egzotikum hanyatlása és újjászületése

A kisebb jelentőségű fesztiválokon mindmáig, Baján pedig majd egy évtizedig elegendő volt az autentikus megalkotása, bizonygatása és előadása, egyfajta permanens érvelés az autentikus mellett, hiszen ez a máshonnan jöttek – és számos fesztivál esetében a helybeliek – számára önmagában is egzotikus volt. Az erőforrásként felemelt marginális kulturális elem részletes leírása, elfeledett, titkos, de most végre közkinccsé tett receptje sokáig központi hajtóerőként működtette a bajai fesztivált is: a főzők ennek megvalósítására törekedtek, a látogatók ezt keresték, a média ennek tulajdonított hírértéket. Ez az eredetiségre koncentráló alakítás, a minél eredetibb bajai halászlé nyílt színi megfőzése olyan komoly múlttal bír immár, hogy diszkurzív poénok forrása is lett. Jól szemlélteti ezt a 2004-es megnyitó ünnepség felkonfja végén elhangzó mondat: „A krumplipasszírozót ugye mindenki otthon hagyta!" A be nem avatottak értetlenkedő tekingetése mellett – tudniillik ebbe a levesbe nem kell krumpli, ezt még ők is tudják – jól hallatszott a csíziót ismerők hangos nevetése. Az eredetit definiálni igyekvő diskurzus ekkorra már kanonizálta a „hagyományos" bajai halászlé elkészítését, és e szerint nem megengedett a lé sűrítése érdekében a hagyma átpasszírozása. A passzírozó így lett az amatőrség, a be nem avatottság szimbóluma, és egyúttal az autentikusság versenyéből kiesettek attribútuma.

Az amatőrök azonban fogynak. E fesztiválok eredetiség iránt érzékeny résztvevői gyorsan tanulnak. Nem meglepő, hogy az évek múltával a norma szerinti, azaz bajai

módra történő léfőzés egyre kevésbé elegendő az imént említett latens verseny, az előadás versenyének megnyeréséhez. A baráti kör elismeréséért, illetve a média- és turistafigyelemért küzdő főzőnek túl kell lépnie a bajai norma megfelelő teljesítésén. Az igazi átütő sikert, a kóborló tömeg és az aszalódó médiamunkások figyelmét, a pillantásra sem méltatott, beárnyékolt szomszédok dühét egyre inkább az egzotikus produkciók kötik le. Az egyre nagyobb arányban „eredeti" lét főző, azaz norma szerint viselkedő, de éppen ezért egyre inkább homogenizálódó tömegben az igazi kiválási lehetőség ma már nem az autentikus elemek pontos felmutatása, hanem éppenséggel az idegen, oda nem illő, meglepő részletek előadása. A nőnek öltözött férfi szakács, a sombrerós léfőzők, a permanensen nyilatkozó tetovált, motoros bőrszerelésben pompázó alkalmi szakács, a közös fotózást vállaló és ezért a tömegben kószáló „népiesch" öregúr, a Sugovicán végigsuhanó és komoly figyelmet vonzó római gálya vagy a római katonaruhában paprika és bográcsnélkül „halászlét" főző szakács mind-mind arról szól, hogy az egzotikusságát vesztett autentikus helyett miként újítják meg performatív stratégiájukat a résztvevők.

Áttekintve a bajai fesztivál múltját megállapíthatjuk, hogy az autentikus előadás lehetőségére őszintén ráharapó bajaiak szűkebb értelemben vett performatív aktusba,[7] azaz színjátékba kezdtek 1996-ban. A nagy városközepi főzés színielőadásként való értelmezését jól példázza, ahogyan néhányan mindmáig „az őrület" fordulattal utalnak a fesztiválra. A főtéri tömeges színház egzotikuma vonzotta a bámészkodókat és a médiát majd egy évtizeden keresztül. Mára azonban a bajai norma szerint főző ezrek előadása egyre inkább egy szociális aktus. Egykor egzotikus és autentikus előadásuk mára normává vált, a bajaiság szinonimájává: helybelinek nem illik immár eltérni a kanonikus formától. Az „autentikus" módon főzők tulajdonképpen permanensen érvelnek a kikristályosodott forma eredetisége mellett, „kötelezővé" és ezzel általánossá, elterjedtté, megszokottá teszik azt. Cselekvésük egyre inkább mindössze díszletet szolgáltat a fesztivál önreferenciális rendszerét jól megérző néhány kreatív résztvevő egzotikus előadásához. A normává szelídült autentikusságból kiugró egzotikus előadások egészen egyszerűen megszüntetik a régóta tökéletességre törekvő főzők erőforrásait, groteszkké és izzadságszagúvá, bezárkózóvá és szűk látókörűvé, sőt néha dogmatikussá és riasztóvá teszik mutatványaikat. A paprika és bográcsnélküli halászlevet főző római katona fényében egy eredetinek mondott, félig titkos recept szerint, skrupulózus precizitással főző szakács mindössze unalmas ismétlés, megszokás, egy az ezer közül. Köpping analízise a változások megértésére tökéletes: „Ezen a ponton tér el a normális társas cselekvés a performatív cselekvéstől. A társas cselekvés minél inkább repetitíven, redundánsan vagy »automatikusan« követi a magatartás hallgatólagos szabályait, annál kevésbé nyújt alkalmat egy „kommentár" megfogalmazására, tapsolásra vagy kritikára, ám annál autentikusabbnak ítélik meg társadalmi és kulturális szövegkörnyezetben." (Köpping 2004:71.)

Észre kell azonban vennünk, hogy ez az előadás nemcsak, sőt elsősorban nem egy lokális társadalmi és kulturális szövegkörnyezetben értelmeződik, hanem a médiatársadalom kontextusában, a ma már alapvetően közvetített egzotikum világában. Jól bizonyítja ezt az, hogy a „fesztivál félresikerült, nyilvánvalóan csinált népieskedő törekvésein ironikus kommentárt" (Martin 2007:113) megfogalmazó/előadó szereplőket nem feszélyezi, hogy az autentikus előadásba belefeledkezett helybeliek mennyire el-

ítélik viselkedésüket.[8] Bármilyen értelmezés is alakul ki a konkrét lokalitásban, a média referenciateremtő rendszerében megszülető új egzotikum elhomályosítja az egykor egzotikust, a mára megszokottá vált autentikust. Ez pontosan rámutat arra, hogy az egzotikus fogalma a laikus elképzelések rögzített esszencializmusával szemben mélységesen relatív. Az egzotikum mindössze egy viszonyt és nem valamilyen abszolút tulajdonságot jelez; „a kulturális különbözőség nem egy stabil, *egzotikus* másság; az *én* és a *más* viszonya inkább hatalmi és retorikai, semmint esszenciális kérdés" (Willson Gordon 2004:197). Az értelmezést adó kontextusok töltik fel tartalommal az egzotikust, a nézőpont határozza meg, mi is éri el a vonzó idegenség minőségét. 1996-ban Baján a „klasszikus" bográcsos-paprikás halászléfőzés volt egzotikus; tíz év múltán már ez a hétköznapi, és az egzotikum ehhez képest jelölődik ki. A bajai hétköznapok laikus egzotikumfogalma szeretné továbbra is világosan körülírható, ontológiailag rögzíthető egzotikumként felmutatni a halászlét. Az egzotikum dinamikus voltát felismerő néhány szereplő azonban eljárássá, stratégiává fordítja azt.[9]

Baján az elmúlt évtized folyamatosan a megalkotott „saját" elmondásáról és egyre tökéletesebb előadásáról szólt. A sajátként fel-/megfuttatható halászlé az ötletgazdák asztalánál több mint egy évtizeddel ezelőtti megszületése óta nagy karriert futott be. Sikerült egzotikumpotenciálját felmutatni: vonzó idegensége a helybelieket egy első látásra abszurd cselekedetre – nyílt színi, nézők előtti főzés és evés – késztette. Emellett tömegével vonzott látogatókat egy nem kevésbé furcsa „városnézésre" – mások étkezésének bámulása. A tömeges ismétlés és standardizálás nyomán a helybeliek és a máshonnan jöttek fejében is lassan az egykor egzotikus vált Baja esszenciájává. A halászlé fővárosának már európai uniós hozománya is a halászléfőző népünnepély lett. Az így megszűnt egzotikumnak ilyen körülmények között nyilvánvalóan új helyen kellett megjelennie.

Az autentikusnak a turizmus rendszerében ugyan nagyon komoly egzotikumpotenciálja van, ám ahol mindenki autentikus lesz, ott senki sem maradhat már egzotikus. Graham Huggan jól mutatja ki, hogy az egzotizálás révén egy domináns kultúra fetisizált kulturális Másként emelhet fel peremkultúrákat (Willson Gordon 2004:193). Baján ilyen fetisizált Más volt az egyre titkosabb, bonyolultabb, részletesebb recept szerint, egyre beszerezhetetlenebb összetevőkből készülő bajai halászlé majd egy évtizedig. Amikor azonban ez a fetisizált Más kezdett hétköznapivá és megszokottá válni, akkor a latens versenyt pontosan érző szereplők stratégiát váltottak: új egzotikus látványosságokat teremtettek. Nyilván nem térhetnek vissza a kétbalkezes amatőr korai produkciójához, hiszen a kiindulópont immár az egykori egzotikum: az esemény már önreferenciális, és minden további produkciónak is annak kell lennie. Az egyetlen életképes stratégia a háttérképbe való beolvadás ellen egy kifinomult egzotikum megalkotásával való kitörés az autentikus főzők falanszteréből. Ezzel végső soron ismét sikerül létrehozni az egzotikus erőforrását adó feszültséget: a figyelemfelkeltő, de szerethető, sőt vágyott idegenség érzetét.

JEGYZETEK

1. Többek között Willson Gordon hívja fel a figyelmet arra, hogy az egzotikus bizonyos kontextusokban az erotikus jelentéstartalmait is átveheti, nem pusztán befogadható, de egyenesen csábító is lehet (Willson Gordon 2004:196–197).
2. Például Bács-Kiskun büszkesége – Dr. Balogh László, a Bács-Kiskun Megyei Közgyűlés elnöke köszöntője (Bajai Petőfi Népe 2003. július 12.:2.), illetve uő: Világhírű a bajai népünnepély (Bajai Petőfi Népe 2005. július 6.).
3. Interjú a szerző birtokában, 2003Seréb0715.
4. E kirakójáték fontos alapanyaga Solymos Edének a halászlé néprajzáról szóló több évtizedes munkássága. A játék „tervezői" természetesen itt is nagy szabadsággal használják az alapanyagot. Solymos Ede kiterjedt munkásságához lásd Bárth, szerk. 1994.
5. A fesztiválokat szervező elit és a résztvevők közötti kapcsolathoz, a részvétel politikumához lásd Bauman–Sawin 1991.
6. Az alkalmi sajtótermékek mint kuriózumokat publikálják évente más tájak halászléreceptjeit.
7. Geertz a kultúra szövegszerűségét hangsúlyozva komolyan kritizálta a szerepjátszás (performance) goffmani, turneri tág értelmű használatát (Geertz 2001:308–317). Köpping ezen ellentét kapcsán próbálta feltárni a performativitás szerepét az etnográfiai kutatásban (Köpping 2004).
8. „Férj: Ezért szerintem fontos, hogy [a hal] előbb be legyen sózva. A többi, az szerintem mindenkinél egyformán van, [bár] én biztos, hogy nem teszek bele paradicsomot. Nem teszek bele halászlé kockát, nem teszek bele lófejet, mert ilyent is láttam már.
   Feleség: Volt, hogy halászlébe tették, volt hogy kicsúfolták a halfőzést, olyan két évvel ezelőtt volt, aki egy lófejet főzött meg.
   Férj: Én nem tartottam viccesnek. Nem volt vicces egyáltalán." (2004Nábro0709.)
9. Ezen a ponton nem hagyhatjuk megjegyzés nélkül a turizmus rendszerének hatását: az esszenciális koncepciók megszületése és az attól elrugaszkodó egzotizáló törekvések létrejöttében egyaránt kiemelkedő a turisztikai ipar felelőssége. Mindezek elemzése kapcsán pedig meg kell említenünk a turizmuskutatás bizonyos megközelítéseiben tapasztalható szélsőséges érzéketlenséget a fent leírt konstrukciós folyamatok észlelésében és értelmezésében.

IRODALOM

BÁRTH JÁNOS, SZERK.
1994 Solymos Ede munkássága. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat.

BAUMAN, RICHARD – SAWIN, PATRICIA
1991 The Politics of participation in Folklife Festivals. *In* Exhibiting Cultures. Ivan Karp – Steven D. Lavine, eds. 288–314. Washington–London: Smithsonian Institution.

BENDIX, REGINA
1989 Tourism and Cultural Displays. Inventing Traditions for Whom? Journal of American Folklore 102:131–146.

BITTERLI, URS
1982 „Vadak" és „civilizáltak". Az európai–tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. Budapest: Gondolat.

FEJŐS ZOLTÁN
1992 Folklór és turizmus. Jegyzet a kultúraközi kommunikáció egy lehetőségéről. *In* Közelítések. Mohay Tamás, szerk. 337–346. Debrecen: Ethnica.

FEJŐS ZOLTÁN – SZIJÁRTÓ ZSOLT, SZERK.
2002 Egy tér alakváltozásai. Budapest: Néprajzi Múzeum. (Tabula könyvek 4.)

GEERTZ, CLIFFORD
2001 Elmosódott műfajok: a társadalmi gondolkodás átalakulása. In uő: Az értelmezés hatalma. 304–324. Budapest: Osiris.

HÁMORI ZOLTÁN
2003 Hegel és a halászlé. Bajai Petőfi Népe július 12.:1.

HOFER TAMÁS
1980 The Ethnic Model of Peasant Culture. *In* Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe. Peter F. Sugar, ed. 101–147. Santa Barbara – Oxford: ABC Clio.
1996 Magyarok Kelet és Nyugat között. A nemzettudat változó jelképei. Budapest: Néprajzi Múzeum – Balassi.

KÖPPING, KLAUS-PETER
2004 Az etnográfiai hitelesség és a performativitás határmezsgyéjén. *In* Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig. Biczó Gábor, szerk. 61–80. Debrecen: Csokonai.

KUBATOVICS TAMÁS
2005 Gyorsan elszaladtak ezek az évek. Petőfi Népe július 9.

MARTIN, NEILL
2007 Come and Eat Fish Soup with Us! Baja's Fish Festival as Spectacle and Performance. *In* Tourism, Festivals and Local Identity. Fish Soup Cooking in Baja, Hungary. Pusztai Bertalan – Neill Martin, eds.101–123. Edinburgh–Szeged: University of Edinburgh – Szegedi Tudományegyetem.

PRATT, MARY LOUISE
1992 Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation. London: Routledge.

MERK ZSUZSA
1999 Baja 300 éve város. A bajai Türr István Múzeum várostörténeti kiállításának vezetője. Baja: Türr István Múzeum.

NÁDAI ANIKÓ – SZALKÓ TÍMEA
2003 A halászlé ünnepe a halászlé fővárosában. Apropó július 4.:1.

NIEDERMÜLLER PÉTER
1991 Adatok a magyar folklór szövegbázisának megkonstruálásához a XIX. században. Ethnographia 101:96–104.

PAPP JÓZSEF
2001 A hagyományébresztő falunapokról. Ethnica 3(4):127–128.

PARGAC, JAN
1998 Folk Festivities as a Factor in Ethnic, Regional and Local Identity and Integrity. *In* Cultural Symbols and Ethnic Consciousness. Jan Pargac, ed. 43–51. Prague: Institute of Ethnology.

PUSZTAI BERTALAN, SZERK/ED.
2003 Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset. – Invented Traditions and Village Tourism. The Pusztamérges Case. Szeged: SZTE Néprajzi Tanszék.

PUSZTAI BERTALAN – NEILL MARTIN, SZERK/ED.
2007 Turizmus, fesztiválok és helyi identitás. Halászléfőzés Baján. – Tourism, Festivals and Local Identity. Fish Soup Cooking in Baja, Hungary. Edinburgh–Szeged: University of Edinburgh – Szegedi Tudományegyetem.

SZIJÁRTÓ ZSOLT
2002 Turizmus és regionalizmus a Káli-medencében. *In* Egy tér alakváltozásai. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 7–22. Budapest: Néprajzi Múzeum. (Tabula könyvek 4.)
2004 Színpad és kulissza: a városi nyilvánosság átstrukturálódása. Magyar Tudomány 2004/10. Internetcím: http://www.matud.iif.hu/04okt/013.html (letöltés: 2006. szeptember 15-én).

UJ PÉTER
2002 A lényeg leglényegéről. Index. Internetcím:
http://index.hu/velemeny/eheti/020715/ (letöltés: 2006. szeptember 15-én).

WILLSON GORDON, ELIZABETH
2004 Traveling to the „Exotic". *In* Culture and the State I–IV. James Gifford – Gabrielle Zezulka-Mailloux, eds. I/189–199. Edmonton: CRC Humanities Studio.

BÓDI JENŐ

„Gasztropuccs"

Egy aprófalusi turisztikai fesztivál kulturális politikájáról

Tanulmányomban[1] a rendszerváltás után hazánkban egyre gyakoribbá váló, kistelepüléseken megrendezett gasztronómiai fesztiválok egyik legelső s talán legismertebb példájával, a Somogy megyei Nagyszakácsi Királyi Szakácsok Nyomdokán elnevezésű fesztiváljával foglalkozom. Az 1993 óta létező esemény egyrészt turisztikai fesztiválként a nyilvánosságban való erőteljes jelenléte miatt lehet érdekes, másrészt mert ennek ellenére szinte semmilyen hatása nincs a település gazdaságára, az aprófalu fesztivál idején túli mindennapjaira. Ezen ambivalencia mögött a fesztivál körül létrejött sajátos politikai viszonyokat szeretném megmutatni, amelyet Henri Lefebvre nyomán a tér társadalmi termelésének (Lefebvre 1991) sajátos kulturális politikájaként értelmezhetünk.

A turizmus és a tér kulturális politikája

A turizmus térbeliségét a fogyasztás jelensége felől értelmező Kevin Meethan (2001) szerint a globalizáció korszakában a globális és lokális viszonyoknak a turizmusban jelen lévő bonyolult összekapcsolódásával foglalkozó korábbi kutatások többségét erőteljes elméleti eklekticizmus uralta. Ezek globális szinten a turizmust gyakran a gazdaság olyan részeként látják, amely új térbeli viszonyokat, passzív függőségeket hoz létre. Lokális szinten viszont mindezt a tér, a helyek kommodifikálódásaként jelenítik meg, azaz a turizmus – előszeretettel elemzett – hatásai során a helyi kultúrák, közösségek átalakulásának, leértékelődésének okaként. A turizmus térbelisége, azaz tulajdonképpen a globalizáció és a lokalitás viszonyának elemzése során ez sajátos, a térbeliségre vonatkozó redukciót is eredményez e megközelítésekben: gyakran a modernitás korábbi térbeli viszonyainak magyarázata során kialakult „bináris geográfiák",[2] ahogy Mike Crang fogalmaz, uralják őket (Crang 2006:55).

Mint Gareth Shaw és Allan M. Williams a turizmus térbeliségével foglalkozó könyvében hangsúlyozza, a társadalomtudományok kulturális fordulata, a térhez kötődő zárt és homogén kultúrák képével való szakítás és a globalizációban a lokális folyamatok jelentőségének felismerése következtében a helyi kultúráknak – a turizmus mintegy passzív áldozataként végbemenő – kommercializálódását hangsúlyozó korábbi kutatások mellett azonban egyre inkább új megközelítések is felbukkannak. Ezek a térbeliség gyakran determinista megközelítéseivel szemben a tér- és időbeli folyamatok

esetlegességét, így a nagyszakácsihoz hasonló turisztikai események lokális politikáit, a turizmusnak más társadalmi folyamatokba való beágyazottságát hangsúlyozzák (Shaw–Williams 2004:13). Meethan a globális és lokális folyamatok közti közvetítésekre, a tér létrejövő szimbolikus tereinek megközelítésére legalkalmasabbnak Henri Lefebvre-nek a hetvenes években született, ám lényegében csak a kilencvenes években „felfedezett", a tér társadalmi termelését bemutató elméletét tartja (Meethan 2001: 36–39).

Az angolszász kulturális geográfia számára lassan klasszikussá vált munkájában Lefebvre térbeli ideológiák és gyakorlatok merev szembeállítása helyett a tér hármasságát hangsúlyozta. Úgy vélte, a tér társadalmi termelésének elemzése során érdemes megkülönböztetni a térbeli gyakorlatok, a tér reprezentációinak és a reprezentációk tereinek folyamatait, szintjeit. Térbeli gyakorlatokon, azaz az érzékelt téren a mindennapi életet befolyásoló, alakító, újratermelő társadalmi, gazdasági folyamatok terét értette. A tér reprezentációit, azaz az elgondolt tereket a szakértők diszkurzív jellegű, a tér ellenőrzésére, irányítására irányuló, a nyilvánosságban közvetített tudásai jelentik. A reprezentációk tere – azaz a harmadik tér – a tér laikus és hétköznapi használói számára identitás forrásává váló, szimbólumokkal és jelentésekkel telített megélt tér, nemritkán az előző folyamatokkal szembeni ellenállás tere (Lefebvre 1991:38–39). A Lefebvre koncepciója mentén született elemzések éppen azt hangsúlyozzák, hogy adott lokalitásokban a térbeliség e három szintje mindig egyszerre van jelen, együtt alakítják azt, s éppen ezért egyszerre értelmezhetők: viszonyuk sosem adott, állandó, ennek változása eredményezi terek és helyek sajátos történetiségét (Lefebvre 1991:46; Meethan 2001:38; Urry 1995:228).

A nagyszakácsi reneszánsz turisztikai fesztivált ennek megfelelően három lépésben szeretném tárgyalni. Először röviden a település rendszerváltás előtti és utáni társadalomtörténetét mutatom be, a fesztivál létrejöttével együtt. Másodszor a nagyszakácsi rendezvénynek a nyilvánosságban megjelenő képével foglalkozom. S végül azzal, hogyan illeszkedik a fesztivál a kistelepülés helyi politikájába, a főbb helyi szereplők milyen értelmezéseket, jelentést kapcsolnak ehhez. A célom nem más, hasonlóan a vidék késő modern átalakulását, jelentésének megváltozását elemző több kutatáshoz (például Urry 1995), mint a térbeliség ezen alapvető folyamatai közötti ellentmondások érzékeltetése.

Az érzékelt tér: a körzetesítéstől a reneszánsz fesztiválig

Nagyszakácsi helytörténeti kismonográfiája a falu történetének több vélt aranykorát is említi (Szita–Paál 2000), így a település középkori évszázadait és az egykori „Szakácsi" településének a királyi udvarban szolgáló, a következő századokban megnemesedő szakácsait (Szita–Paál 2000:21) vagy – az időben nagyot ugorva – a 20. század első évtizedeit, amikor az egykori kisnemesi, nagyszámú kis- és törpebirtokos alkotta falu már kétezer főnél is népesebb volt.

A 20. század közepétől, a mezőgazdaság kollektivizálása után a térség többnyire uradalmi falvai közt – ahogy egy idős helyi beszélgetőtársunk (B. F.) fogalmazott – „előkelő", „életrevaló, jó község" gyorsan hanyatlani kezdett, a környékbeli települé-

sek közül a legnagyobb arányú népességcsökkenést elszenvedve.[3] A legnagyobb törést Nagyszakácsi életében települési önállóságának megszűnése jelentette.[4] A korszakot a falu lakosságának – részben a környéken létesült ipari munkahelyeknek köszönhető – proletarizálódása, illetve az elvándorolt, egykori parasztgyermekek jelentős részének értelmiségivé válása jellemzi.

A szocialista modernizáció jellemző ellentmondásaként a településen 1960–1961-ben a régi és elavult iskola helyett új és modern, kétszintes, nyolc tantermes épületet emeltek, azonban mindössze nyolc év múlva, a gyermekek számának drasztikus csökkenése miatt a körzetesítés szellemében a felső tagozatot a fejlesztésre kiszemelt szomszédos Tapsonyba helyezték.[5] Ekkor a nagyszakácsi iskola kihasználatlan felső szintjén a tantermeket hálótermekké alakítva találtak új funkciót az épületnek: a szocialista korszak egyetlen helybeli új intézményeként egy állami gondozottakat nevelő megyei gyermekotthon jött létre.

Az új intézmény nemcsak a község egyik jelentős foglalkoztatója lett, hanem értelmiségiek folyamatos jelenlétét biztosította a faluban. „Mindig szerencsés volt a településünk, mert mindig érkezett olyan ember, aki összefogta azt a csekély részt, akit érdekeltek igazán ezek a dolgok" – utalt egy, a falu törzsököseinek középgenerációjához tartozó helybeli férfi (T. L.), egykori aktív falusi színjátszó a hetvenes években a faluba érkezett népművelő szerepére s akkoriban a helyi KISZ-szervezet keretein belül szervezett színelőadásokra, bálokra. De jellemzése találó lehet a rendszerváltás előtt Erdélyből áttelepült, a nevelőotthonban elhelyezkedő pedagógus-festőművész B. J.-re is, a királyi szakácsverseny kitalálójára és azt a mai napig szervező hagyományőrző egyesület alapítójára.

Egy aprófalu társadalmi tere

A kilencvenes évekre azonban a kistelepülés társadalmi összetétele is megváltozott, mintegy kisebbségbe szorítva a falu törzsökös-társadalmát, az egykori királyi szakácsok, később elparasztosodott kisnemesek utódait. A hatvanas–hetvenes évek elvándorlási hulláma után az utóbbi évtizedekben új szereplők jelentek meg a falu társadalmi terében, a rendszerváltást követően a város és vidék közötti migrációs folyamatok sokszínűbbé válása nyomán (lásd erről Ladányi–Szelényi 1997).

A falubeli – elöregedő, gyakran már egyedül élő – törzsökösök mellett a faluba bevándoroltakból kialakult egy közel hasonló nagyságú csoport, akik zömét tisztes szegényeknek nevezhetjük. Találunk közöttük a környékbeli falvakból érkező fiatal beköltözőket, beházasodókat, esetleg épp a gyermekotthonból kikerülő és a faluban maradt fiatalokat. A gyakran roma vagy vegyes házasságban élők számára Nagyszakácsi – és leginkább Tapsony – munkahelyei[6] az önálló, felnőtt élet elkezdésének lehetőségét kínálják. Mások számára viszont a faluba költözés vagy éppen a faluban rekedés már jóval inkább kényszer, gyakran az egyéni életutak töréséhez kapcsolódik.

Mindezek mellett a kilencvenes években Nyugat-Magyarországon lezajlott külföldi, elsősorban német ingatlanvásárlási hullám Nagyszakácsit is elérte. A 280 nagyszakácsi ingatlan közül 2005-ben 43 ház volt német és holland állampolgárságúak tulajdonában.[7] Hasonló állítás lehet érvényes a Nagyszakácsi Hári-hegy nevű szőlőhegyén

megjelent csoportra is. Itt tizenhárom egykori pincét alakítottak át második otthonná többnyire fővárosi, a faluba korábbi vadászataik alkalmával érkező tulajdonosaik.

Nagyszakácsi az ezredfordulóra meglehetősen mozaikossá váló társadalmi tere jól igazolja a hazai településkutatások állítását a falusi térnek a gazdasági és politikai átmenet okozta térbeli egyenlőtlenségekből fakadó polarizálódásáról (Csite–Kovách 2002; Kovács 2005; Ladányi–Szelényi 1997). A kistelepülést sokfélesége miatt elég nehéz besorolni az elöregedő vagy éppen üdülőfaluvá váló, esetleg gettósodó „tipikus" aprófalvak közé. Nagyszakácsit éppúgy jellemezhetik a „Poletár", az egykori agrárproletárok által lakott és időközben lepusztult, néhány roma család lakta félreeső utácska viskói, mint a budapestiekkel benépesülő ugyancsak periferiális Hári-hegy.[8]

Szakácsok földjén: a fesztivál története

A faluba érkező turistákat azonban jobban érdekelheti a kultúrházzal szemközti nyitott udvar, amit ha a „Szakácsok földje" feliratú díszes, fából készült kapun át megközelítünk, megszemlélhetjük a minden év augusztusának elején megtartott országos hírű turisztikai rendezvény központját, benne a versengő csapatok számára kialakított féltetős főzőhelyekkel és „kemenceskanzennel" – ahogy a falu honlapja és a rendezvényre készült turisztikai kiadványok nevezik. Az út másik oldalán álló tematikus turisztikai térkép szerint az udvar „a királyi szakács cím kivívásának színtere" (1. kép).

„Ám augusztus 6-án volt még fontos esemény Nagyszakácsiban: pékséget avattak, a Magyar Gasztronóm Rend soros ülésén a Magiszterek Tanácsa értékelte és lovaggá ütötte óriás fakanállal a kiválasztottakat" – jelent meg egy közösségfejlesztéssel fog-

1. kép. *A „Királyi Szakácsok Földje" a falu közepén álló térképen. A kép a 2005-ös fesztiválon készült. (Fotó: Bódi Jenő)*

lalkozó folyóirat egyik 1994-es számában (Bihariné Asbóth 2006). A cikk 1993 augusztusának elejét az 1991 januárja óta önálló önkormányzattal rendelkező falu rendszerváltás utáni történetének fordulópontjaként ábrázolja. A fesztivál létrejötte mellett, a falu elmúlt másfél évtizedének gazdaságilag szinte egyetlen jelentős mozzanataként, ugyanebben az évben nyílt meg a faluból a hetvenes évek végén fiatalon elvándorolt, majd a rendszerváltás után visszatelepült, vállalkozóvá váló K. I. péksége. Őt a következő évben – s azóta valamennyi helyi választáson – a falu polgármesterének választották meg.

A fesztivál megszervezése a nagyszakácsiak széles összefogását jelentette: történeteket hallottunk arról, ahogy az akkori polgármester és jegyző egy éjszaka alatt kiplakátolta a környéket, a férfiak kerítést fontak, vagy segédkeztek az évek során elkészülő „kemenceskanzen" építésében; a rendezvény mai központi terét, a „Szakácsok Földjét" a falubeliek által felajánlott telkeken hozhatták létre. „Akik felszolgáltak, beöltöztek középkori ruhákba, lányaink-asszonyaink, [...] lehetett rájuk számítani, van tekintélyük, és esetleg még főzni is tudnak. Megbeszélték, hogy s mint, mindenkinek volt reszortja. Nevetve S. Laci jött és kérdezte: akkor olyan sütés-főzés lesz?" (N. I.)

A nagyszakácsi gyermekotthon vezetője így emlékezett a reneszánsz szakácsverseny kitalálására: „Amikor ez indult 13 éve, a J. itt volt nekem kolléganőm. Ez így kezdődött, ezt mindenki elhallgatja. Akkor mi írtunk... akkor kezdődött ez a pályázati rendszer, de nagyon kis volumenben. Lehetett kérni táborokra, meg mit tudom én. Akkor kitaláltuk, hogy [...] a gyerekekkel próbáljunk meg olyan reneszánsz tábort csinálni, amiben lehet különböző játékokat kitalálni, várat építeni, egy ilyen 10 napos tábort. S akkor J. mozgott, és bejött Kapolcs, akkor már működött, az első rendezvénye megvolt Kapolcsnak. J. ott volt, és elég sok barátot szerzett." (E. J.-né.)

Az első évek fesztiváljainak rendezésében a környező települések is szerepet kaptak: a rendezvényre látogató tömeg ellátására néhányan a nagyszakácsiak közül megnyitották saját udvaraikat, ahol a két egyesületi, helyi udvar mellett a szomszéd települések alakítottak ki „népi udvarokat", itt rendezkedtek be főző- és hagyományőrző gárdáik. „Meg is sértődtek, olyan több száz ember (ment be egy udvarba), és akinek szép virágos udvara volt. Étkezés, sütés-főzés; miért nem tettük az ő udvarába, olyan szép? Pont az a baj" – mesélte a falu akkori jegyzője, majd hozzátette: „az elsőnél mindenki el volt ájulva, szép kis kosarakban pogácsával várták a vendéget" (N. I.). De a fesztivál szervezéséhez hozzájárultak a faluból elszármazottak is: egy, a fővárosban élő kulturális szervező például a programszervezésben segített.[9]

A rendezvény első nagyobb változását az alapító-szervezőnek a faluból való elköltözése jelentette 1997-ben. B. J. 1998 óta a „Nagyszakácsiért" kitüntetés birtokosa; 1994-ben még a polgármesteri címért indult az önkormányzati választásokon. Ellenfele és legyőzője a kistelepülés egyetlen meghatározó vállalkozója, a már említett K. I., a falu jelenlegi polgármestere volt. Több mint egy évtized elteltével a faluban járva már csak apró utalásokból[10] sejthettük az egykori kampány hangulatát, a két rivális tábor közötti – talán ma is lappangó – konfliktust. Mindenesetre B. J. távozása után a fesztivál szervezői és az egyesület vezetői ekkor az esemény körül már korábban is bábáskodó kaposvári rendezvényszervezők lettek.

Ezután 1998-tól a fesztivál gyorsan kibővült, tulajdonképpen megkettőződött: a királyi szakácsoknak a helyi egyesület által szervezett szombati vetélkedőjétől függet-

lenül, az azt megelőző csütörtökön rendezi meg a település önkormányzata a Turizmusbarát Polgármesterek Napját. Az itt részt vevő helyi potentátok nemcsak konferenciáznak, hanem egy főzőversenyen gyakorlati tudásukat is összemérik ilyenkor. Az időközben a Somogyi Megyei Faluturizmus Szövetség elnökévé, a regionális idegenforgalmi bizottság tagjává vált polgármester szerint ezen a napon a program némileg könnyedebb, *„poposabb"*, ahogy fogalmazta nekünk,[11] mint a reneszánsz hangulatot feleleveníteni próbáló, a hagyományőrzők által rendezett szombati eseményen.

Az esemény másik fontos változása az eltelt évek alatt a versengő szakácsok ételkülönlegességeit megcsodáló vendégsereg ellátására hivatott népi udvarok kommercializálódása. A környékbeli falvak helyett egyre inkább profi vendéglátóipari vállalkozások rendezték be azokat: az általuk árult étkekkel és „felszolgált" kulturális produkcióval (például rétes, műanyag ládákból hurka-kolbász, hozzá körítésként lakodalmas muzsika, mint 2005-ben láttuk, hallottuk), épp az esemény hagyományőrzőnek vélt jellegét feledtetve. Megjelenésük talán a vendégek sokaságával, az élelmiszer-árusításra vonatkozó, szigorodó szabályozással, esetleg a környékbeli főzőgárdák „kifáradásával" magyarázható. Hiszen a nagyszakácsi példa sikere nyomán a kilencvenes évek második felétől a környező települések is egymás után indították el saját gasztronómiai fesztiváljaikat.

A nagyszakácsi siker azonban csak látszólagos: a faluban jelenleg – a gyermekotthont kivéve – nincs szálláshely, a szakácshagyományok ellenére vendéglő sem működik. Ezek nyilván azt is feltételeznék, hogy a fesztivál három napja mellett kialakuljon egy időben is szélesebb turisztikai kínálat. Az évek során megvalósult egyetlen attrakció a Szakácsmúzeum, amely a falu önkormányzata által a rendezvényt felett védnökséget nyújtó Országos Gasztronómiai Társaságnak – a középkori minta nyomán (?) – adományozott ingatlanon és az ő közreműködésükkel nyílt meg 2001-ben. Az épület azonban a falu központjától némileg távol esik, s feltűnő, hogy semmilyen kapcsolata nincs az egyesület által évről évre, a fesztivál alkalmából a falu középpontjában, az egykori paplak épületében berendezett falumúzeummal. Érdekes, hogy a hagyományőrző egyesület „székhelye" a kezdetekhez hasonlóan még mindig a tűzoltószertárban lévő kicsiny helyiség, noha a községi önkormányzat 20. század elején épült tágas épületét a kilencvenes évek végén újították fel.

Az elgondolt tér: fesztivál a nyilvánosságban

A fogyasztás kortárs helyeinek amerikai kutatója, Mark Gottdiener egyik könyvében a tematizáció fogalmát középpontba állítva mutatja be a tér kommercializálódását s ezzel együtt a nyilvánosság hagyományos tereinek visszaszorulását. A tematizált terek, környezetek kialakítását is a kortárs fogyasztói kultúra egyik alapvonásának tartja, hangsúlyozva, hogy a tematizáció a fogyasztói kultúrában már nemcsak a városi kultúra eleme, hanem a városok határait átlépve a vidéket is befolyásolja: például a régiók közötti verseny eszközévé válik (Gottdiener 1997:151). Az angol szociológus, Alan Bryman a társadalom disneyzálódásáról szóló munkájában[12] úgy véli, hogy a kortárs – és hibrid jellegű – fogyasztás egyik fontos eleme épp a tematizáció és ezzel együtt a munka performatívvá válása. Az utóbbival arra utal, hogy a szolgáltató szek-

torban végzett munka, amely gyakran már pusztán csak érzelmek létrehozására, fenntartására irányul, valamiféle előadássá válik, aminek éppen a vendéglátóipar az egyik szembetűnő példája (Bryman 2004:103–128).

A turizmus kulturális értelmezésének mára klasszikussá vált *The Tourist Gaze* című munkáját megalkotó John Urry annak átdolgozott, 2001-ben megjelent második kiadásának új fejezeteit éppen a tematizációnak és a turistatekintet átalakulása, globalizálódása jelenségeinek szenteli.[13] Ennek egyik folyamata, a tematizálódás során a turizmus új formái a korábbi turistatekintetek számára érdektelen tereket fedezik fel, alakítják át, teszik a kulturális fogyasztás részeivé. David Lowenthal, az örökségesítés jelenségének elemzője állapítja meg, hogy annak rendeltetése a történelem(tudomány) által korábban egzotizált, „idegen országgá" távolított múlt látvánnyá és a késő modern hétköznapok számára átélhetővé, azaz fogyaszthatóvá tétele (Lowenthal 2004:57).

A kortárs turizmust a benne érvényesülő diskurzusok felől elemző Graham Dann a turizmus négy meghatározó témáját, regiszterét különíti el. Az egészség és a természet témái mellett ezek egyike éppen – ahogy fogalmaz – a „gasztrolingo", azaz a gasztronómia témája. A regiszter tulajdonságai közé tartozik egyrészt az eredeti, ősi, tiszta keresése következtében állandóan vitatott jellege, másrészt az étkek és italok egzotikussá tétele érdekében különleges, idegen szavakat (például francia) halmozó szótára, harmadrészt mindezek szinte kultikus tiszteletét szakértők, afféle „gasztrológusok" tartják fent. A turizmust részben uraló gasztrolingo negyedik vonása szerinte éppen az, hogy gyakran összefonódik a turizmus másik témájával, a nosztalgiával (Dann 1996:235–238).

E tematizálódás markáns példái lehetnek a tájak, kistérségek új elnevezésében megjelenő szimbolikus földrajzok, amelyek nem feltétlenül fejeznek ki aktuális társadalmi, földrajzi jellemzőket (Urry 2001:130). Sokkal inkább a helyi hatalom, a civil szervezetek, a szakértők tevékenysége húzódik meg ezek mögött: az ipar, a mezőgazdaság visszaszorulása miatt válsághelyzetben lévő térségek irányítói számára a turistatekintet önmagukra irányítása a gazdasági problémák szinte egyetlen lehetséges megoldásának tűnik (Urry 2001:103–105).

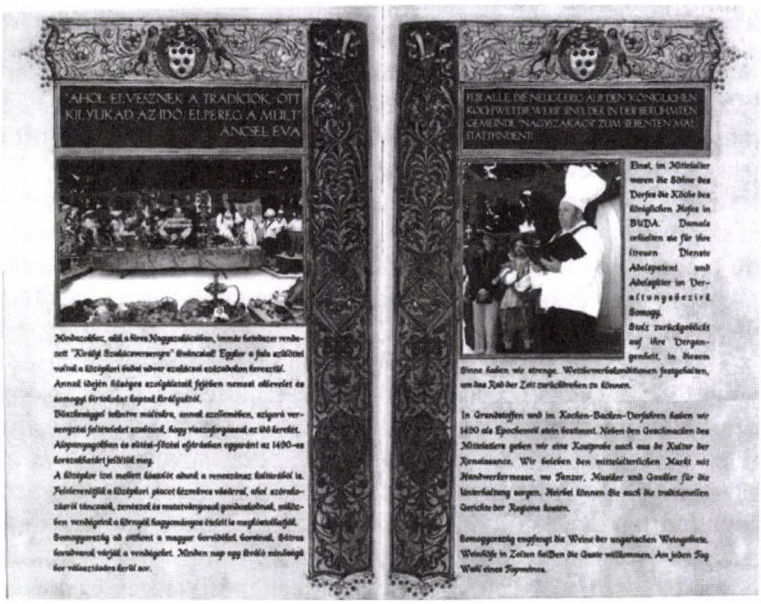
Királyi szakácsok és helyi politikusok

A reneszánsz szakácsok versenyéről országszerte jól ismert, félezer fős Nagyszakácsiba a korabeli módon elkészített ételek látványa a kilencvenes évek végén még nagyjából tízezer látogatót vonzott. A 2005-ös rendezvényről a Magyar Televízió esti Híradója is beszámolt, míg 2006-ban a rendezvényen fél tucat tévéstábot számoltunk meg (2. kép). Egy aprófalu esetében talán az sem mindennapos, hogy 1998 és 2004 között 128 újságcikk foglalkozott a településsel.[14]

A fesztivált szervező egyesület saját kiadványai (szóróanyagok, turisztikai brosúrák; 3. kép) és az eseményt bemutató újságcikkek ismeretében úgy tűnik, hogy a nagyszakácsi rendezvény a múltbeli aranykor és annak újjáteremtése, a fesztivál körül kialakult összefogás és jövőbeli fellendülés narratívája mentén ábrázolódik. A fesztiválról szóló cikkeket, ismertetéseket többnyire a falu középkori ellenvilágának, arany-

2. kép. *2006 királyi szakácsa nyilatkozik a Duna TV-nek. (Fotó: Bódi Jenő)*

korának feleleventése, a hagyomány kitalálásának témája uralja: „Nagyszakácsiban a falu eredettörténetét egészen az egykori budai királyi konyháig vezetik vissza. A középkorban az ottani mesterek kaptak földeket (s nemességet) e vidéken, Mátyás idejében már hetvenkét szakácscsalád élt a településen. Ezt a hagyományt elevenítették fel azzal, hogy 1993 óta minden augusztus első hétvégéjén megrendezik a Királyi Szakácsok Versenyét."[15]



3. kép. *Részlet a fesztivál 1999-es reklámanyagából.*

4. kép. *Turisták és egy királyi tál a 2006-os fesztiválon. (Fotó: Bódi Jenő)*

A rendezvényt bemutató képek repertoárja is ehhez hasonlóan homogén: a korabeli ruhákba bújt szakácsok és szórakoztató maskarások, felvonuló lovasok és az itt készülő különleges étkek, a reneszánsz lakoma látványa jellemzi. A fesztivál elsősorban az eredetiség megteremtésének kontextusába helyeződik: annak szervezője az eseményről mint „időutazásról" beszélt a vele készült interjúban, a turisztikai brosúrák a „látványos ceremónia korhűségét", a „szigorú szabályok szerint és középkori feltételek között" zajló versengést hangsúlyozzák a „kizárólag Nagyszakácsira jellemző, kultúrtörténetileg hiteles hagyomány feleleventése és megőrzése" során.

Az ezredforduló vidéki Magyarországának hétköznapjaitól meglehetősen távolinak tűnő ételek azonban egzotizálva is felbukkanhatnak a nyilvános térben (4. kép). A fesztivál turisztikai prospektusa 1995-ben a korábbi nyertesek, királyi szakáccsá választott mesterek receptjeit közli, olyan étkekkel mint a „visegrádi töltött kecske pityókás fürjekkel", „békaleves", „tehénhús pecsenye kemencében sütve".[16] A Magyar Televízió fesztiválokat bemutató magazinjának a 2006-ban zajlott nagyszakácsi rendezvényről készített kisfilmjében hangsúlyozottan mutatták be a királyi szakácsverseny egyik indulójának – mint a kíváncsi turisták magától a mestertől megtudhatták – édesvízi rákokkal, kagylókkal készült, külön erre a célra ötvenezer forintért beszerzett pávával díszített ételkülönlegességét.[17]

Az eseménynek a nyilvánosságban való bemutatásának második eleme a köré szövődő összefogás helybeliek és idegenek, laikusok és szakértők, politikusok és cégek, szervezetek között. Felhozhatjuk itt a falutörténeti kiadványban büszkén említett, a településen az évek során fellépő művészeket, a versenyen zsűrizö szakácsokat, az esemény felett védnökségét biztosító Magyar Gasztronómiai Szövetséget, az ezredforduló után már feltűnően csökkenő számú szponzorokat. A szakácsversenyről beszámoló, közösségfejlesztéssel foglalkozó folyóirat 1995-ös írásában a fesztivál egésze is szinte „összművészetivé" válik, korabeli mesterségek és művészetek seregszemlé-

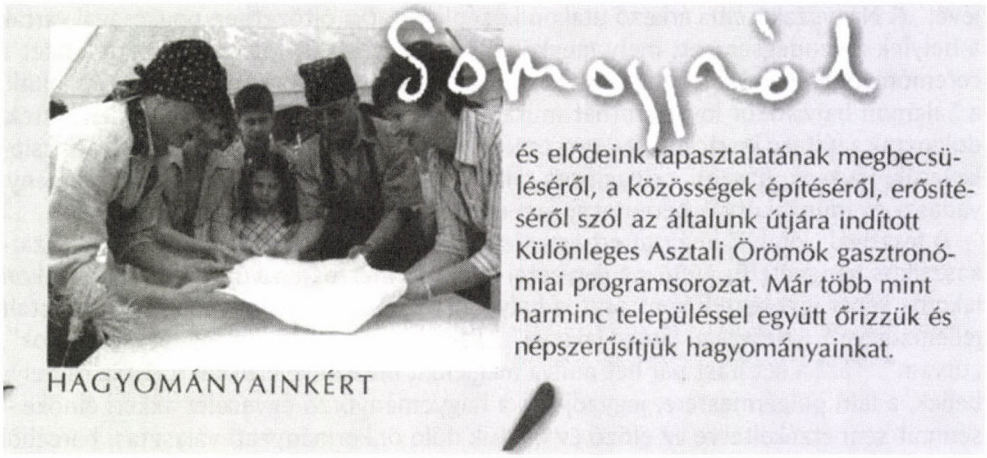
jévé: „A Nagyszakácsiba érkező utakon középkori tarka öltözetben pogácsával várták a helyiek a vendégsereget, mely megközelítette a 6000 (!) főt és bevezették őket a ceremóniaudvarba. Szólt a lantmuzsika, középkori zene, korhű ruhákban táncoltak, a Salamon bajvívókör lovagi tornát mutatott be. Pipaszívó- és sörivó versenyeztek, dolgoztak a fújtató kovácsok, fa- és csontfaragók, fazekasok, hangszerkészítők és csipkeverők, lovasok, íjászok, csillagjósok, alkimisták. Borkóstoló és malacfogó verseny, vadász- és munkakutyák bemutatói sem maradtak el." (Bihariné Asbóth 1994.)

A fesztivál „királyi" imázsát ért egyetlen nyilvános bírálatot a *Somogyi Hírlap* szarkasztikus hangvételű, 1996-os jegyzetei jelentik, melyben az újságírók a középkori lakoma képét igyekeztek kontrasztba helyezni az esemény néhány általuk tapasztalt jellemzőjével:„üzletszagú királyi fakanál", „kannás bor", „félnyers, csupazsír falatok", „útvám".[18] Ezt a két írást pár hét múlva megjelent olvasói leveleikkel turisták és helybeliek, a falu polgármestere, jegyzője és a hagyományőrző egyesület akkori elnöke – semmit sem érzékeltetve az előző év köztük dúló önkormányzati választási harcából – egyetértve utasították vissza: „akik ezen a két napon dolgoztak nem szakemberek, hanem lelkes amatőrök voltak, akik munkájukkal Nagyszakácsiért dolgoztak" – írták közösen.[19] Tíz év elteltével a megyei napilap a faluról készített oldalnyi terjedelmű, a fesztivál előtti héten megjelent összeállítása is megerősíti ezt a képet. A település lakóit olyan harmonikus közösségként jellemzi, amelyet összefogás – ez két írás címében is szerepel – jellemez: nemcsak a fesztivál szervezése, hanem például a falubeli idősekkel való törődés vagy éppen a temető kápolnájának felújítása során.[20]

A nagyszakácsi reneszánsz szakácsverseny elmúlt másfél évtizedes nyilvános története megvalósulatlan fejlesztési ötletek sorát is tartalmazza.[21] Ilyen a rendezvény nemzetközivé szélesítése a „kemenceskanzen" bővítésével együtt, amelyről annak alapítója írt még egy évtizeddel ezelőtt,[22] vagy éppen a királyi szakácsok fogadójának létrehozása a vendégsereg fogadására és elszállásolására. 2005-ben viszont a fejlesztési elképzelések keretét már egy EU-s pályázat jelentette. A fesztivált szervező helyi hagyományőrző egyesület mai vezetője szerint a település neve időközben márkává vált, amelyet a környékbeli településeket és vállalkozókat „Királyi-Szakácsok Földje" nevű akciócsoporttá összefogva próbáltak – egyébként sikertelenül – kiaknázni: projekteket kitalálva a falusi turizmustól a biogazdálkodásig.

A reneszánsz szakácsverseny előtt két nappal az önkormányzat által szervezett, s 2007-ben már a „Somogy, Tolna, Baranya megyék önkormányzatainak III. turisztikai találkozója és Pogácsasütő viadal – Polgármesterek kedvenc ételeinek sütő-főző versenye, Polgármesterek saját borainak versenye" címet viselő rendezvény alkalmat teremt arra, hogy a környékbeli politikusok is a faluba érkezhessenek, és „megvitassák településeik turisztikai fejlesztésének lehetőségeit, másrészt, hogy csapataik megmérkőzhessenek polgármesterük kedvenc ételeinek elkészítésében" – mint írja a megyei önkormányzat turisztikai portálja.[23] 2005-ben az ekkor megrendezett konferencián a térség országgyűlési képviselője a „turizmus egyik magyarországi fellegvárának" nevezte a szálláshelyekkel egyáltalán nem rendelkező falut.

A hagyományteremtés és a közösségfejlesztés témáinak összekapcsolódására bukkanhatunk a *Különleges asztali örömök Somogyban* elnevezésű rendezvénysorozatot kitaláló Somogyért Egyesület programjában, tevékenységében is. A politikai életben részt vevő helyi polgármesterek, megyei önkormányzati képviselők sorát adó szervezet



5. kép. *A miniszterelnök és a Somogyért Egyesület vezetője a szomszédos Mesztegnyő rétesfesztiválján 2004-ben az egyesület választási szóróanyagán.*

a nagy, országos pártoktól való távolságát hangsúlyozza,[24] és ezzel együtt sajátos civilségét és lokálpatriotizmusát. Mindezek mellett az egyesület a kulturális életben is erőteljes szerepet vállal, s a kezdetekkor többnyire a helyi szervezetekhez kötődő, a nagyszakácsi mintát másoló, *Különleges asztali örömök Somogyban* című megyei gasztronómiai rendezvénysorozat ennek csak egyik, ám a szervezet választási szórólapjain mindig hangsúlyosan megjeleníthető eleme (5. kép).

A megélt tér: a turistatekintet mögött

A turizmus számára nyilvánossá vált rítusok, fesztiválok kérdése már a téma kulturális antropológiai tanulmányozásának kezdetén a kutatók érdeklődésének középpontjába került. A kérdésről szóló első tanulmányok még a helyi kultúrákat gyakran esszencializáló, erősen kultúrkritikai keretben a turisztikai eseménnyé vált rítusok jelentésvesztését, a közösségeknek a kommercializálódás következtében végbemenő erózióját hangsúlyozták (például Greenwood 1989).

Ehhez a perspektívához képest jelentett továbblépést a Jeremy Boissevain szerkesztette, elsősorban a dél-európai, mediterrán térségekhez kötődő esettanulmányokat tartalmazó kötetek szemléletmódja (Boissevai, ed. 1992; 1996). Az ezekben szereplő tanulmányok a revitalizált vagy éppen kitalált hagyományok értelmezésekor a turizmusnak a közösségek megerősödésében játszott szerepére, valamint a turizmussal szembeni ellenállás formáira mutattak rá. Boissevain az egyik kötet bevezetőjében olyan társadalmi, kulturális folyamatokkal látja magyarázhatónak mindezt, mint a dél-európai országokban a politikai átmenet után a helyi nyilvánosságok demokratizálódása, a hagyományos intézmények bomlása, az urbanizáció időszaka után a vidék felértékelődése és a migránsok szerepe ebben, a média és a turizmus érdeklődése a nyilvános rítusok iránt (Boissevain, ed. 1992:8–9).

A rendszerváltás utáni Magyarország hasonló társadalmi kontextusa ellenére a fent említett szempontok nem érvényesíthetők tisztán a nagyszakácsi esetre. Mint az alábbiakban látni fogjuk, egyrészt a helyi társadalom tagoltsága miatt nemcsak a falu lakosságának szerepe eltérő a fesztiválban, hanem az eseményről való értelmezéseik is különböznek. De ennél talán fontosabb, hogy a nagyszakácsi fesztivál a közösség szimbolikus határait erősítő rítusként sem értelmezhető, hiszen résztvevői, a „performerek" a kezdetek óta, a gasztronómiai verseny ötletének megfelelően, a közösségen kívülről érkeznek.

Érdekes lehet számunkra, hogy a magyarországi kistelepülési politikát vizsgáló kutatások hangsúlyozzák, a rendszerváltás után önállósuló magyar falvak esetében a helyi politika keretét gyakran a kulturális és gazdasági elit konfliktusa jelentette, s leginkább – főleg az 1994-es választások után – az utóbbi csoport megerősödése (Borsos et al. 1999:32–36). Részben ezt ellenpontozza, hogy a kistelepülések sikerességét, a kitörés feltételeit kereső kutatók azt állapították meg, hogy a létrejött hírnév kiaknázásához, az annak nyomán létrejövő fejlesztéshez sokféle feltétel teljesülése szükséges, de leginkább a résztvevők érdekegyezése, a helyi csoportok összefogása és nem utolsósorban integratív helyi vezető(k) (Bódi–Bőhm 2000).

Egy reneszánsz fesztivál helyi politikája

A falubeli törzsökösök településükről szóló narratíváját a szülőföldjüket a szocializmus évei alatt ért megpróbáltatások, a környék „legéletrevalóbb" településének méltánytalan hanyatlása s olyan hagyományos intézmény, mint a vallás visszaszorulása alkotja. „Manapság kivetkőzött a mivoltjából" – mondta a faluról egy, a nyolcvanas éveiben járó nagyszakácsi férfi (B. F.), a község régi tárgyainak egyik lelkes gyűjtője, a fesztivál kezdetei idején egyik legaktívabb helyi szervezője. A Nagyszakácsiba érkezett erdélyi származású értelmiségi által kitalált gasztronómiai fesztivál kezdeteire a helybeliek mindannyian lelkesedéssel emlékeznek, olyan eseményként, amely magában rejtette a települési sikert, a kitörés lehetőségét a korábbi periferiális és általuk méltatlannak tartott helyzetéből. „A hagyományőrző testületi dolgok után újra kötődnek a faluhoz" – mondta az előbb említett férfi, miközben a rendezvény adta „összetartó erőről" beszélt.

A fesztivál jelentőségét mutatja, hogy az évek során teljesen háttérbe szorította a falu hagyományos, augusztus 20-i búcsúját, s a térben szétszakadt családok, generációk számára az egyik elsődleges ünneppé, a családtagok találkozásának idejévé vált. Így a térben privatizálta is azt számukra, hiszen gyakran számolnak be a fesztivál nyilvános része iránti érdektelenségükről: a helyi ünneppé válás mellett talán azért is, mert az egyesületi tagok egy része a hagyományőrző egyesület által működtetett „népi" udvar háttérmunkáiban is részt vesz ilyenkor.

A gasztronómiai rendezvény létrejötte kapcsán az egyesület tagjai közül leginkább B. J. szerepét emelik ki, aki a faluba költöző értelmiségiként felfedezte annak hagyományát, 1993 tavaszán megalakította, és az első években vezette a hagyományőrző egyesületet, összefogta a helybelieket, szponzorokat szerzett, ha kellett, kapcsolatokat épített ki. „J. nagyon tevékeny volt. Olyan típusú, ha elment valahová, hogy segít-

senek, de kidobták az ajtón, bement az ablakon." (N. I.) „Neki köszönhetjük a szép emléket, amit visszahozott." (B. F.)

A törzsökösök narratívájában az általuk integratívnak tekintett B. J. távozása a településről[25] a kilencvenes évek közepén még virágzó fesztivál kommercializálódását, fokozatos hanyatlását is maga után vonta. Érdekesek lehetnek a település egykori jegyzőjének szavai: „A komáriaknak kellett volna maradni 200 ezer forintjuknak, és az valahová eltűnt. Egymás között voltak ezek a dolgok: nem éri meg, sokat kell dolgozni, a melegen sütni-főzni, nincs semmi haszon. Ilyen hangokat hallottunk akkor. Vállalkozók vannak. A buzsákiak azt mondták nekem, átmegy ez hogy[is]hívjákba. Amikor az első buzsáki búcsú volt, mindenki olyan lelkesen [...] ma már pénz nélkül nem kapnak senkit, hogy valamit megcsináljon. Oda fogunk jutni. Mondtam, itt nálunk olyan lelkesek, senki nem beszél pénzről, odaadom az udvaromat pénzért, pénzért megyek sütni, szó sem volt pénzről. A piac, az piac. Mindig bennem van, amikor mondták a buzsákiak, oda fogtok érni, mint mi. Semmit nem csinálnak ingyen." (N. I.)

A hagyományőrző egyesület mai, Kaposváron élő vezetője a régi, környező települések által működtetett hagyományőrző népi udvarok újraszervezésén fáradozik, bár ennek nehézségeit mutathatja, hogy 2005 és 2006 nyarán is éppen az egyik, nagyszakácsi egyesületi tagok által működtetett udvaron szólt leghangosabban a szintetizátoros lakodalmas rock. A falu polgármestere viszont úgy vélte, „kinek kell egy lantművész mit tudom én, mije", hiszen „a magyar megszokta a cigányzene mellett vigadva". Szavait talán igazolhatják, hogy 2006-ban, a remélt bevételek érdekében, a szervezők maguk is engedtek a kulturális kompromisszumnak: a reneszánsz királyi szakácsok versenyét este a napközben odalátogató turistákkal szemben inkább a környékbeli fiatalokból álló közönség előtt a Republic együttes koncertje zárta.

Az esemény kommercializálódása mellett a törzsökösök gyakori vádja a fesztivál politizálódása; az évek alatt felmerült s hiábavalónak bizonyult fejlesztési ötletek sora, amiért leginkább a 2006-ban negyedik ciklusát kezdő polgármestert hibáztatják. A törzsökösök többsége állandó bizalmatlanságot és kritikát fejez ki nemcsak a falu mai, hanem régi vezetői iránt is, akik nemcsak idegenek, beköltözők voltak, hanem – mint fogalmaznak – „kommunisták", „MSZMP-kötődésű" párttagok. „A falu 80%-a fideszes"[26] – mondja közülük az egyik idős férfi. (S. R.)

A falu független, ámde „somogyértos"polgármestere a helyi választások kapcsán „enyhe fideszes nyomást" említett, az idősebb törzsökösök viszont többek közt az ő habitusát, például vallástalanságát veszik rossz néven („Ő nem fideszes, nem jár templomba, mint a falu nagy része. Ő nyíltan mondja, hogy ateista" – S. R.), és kifogásolják, hogy szegényparaszti származása ellenére gyorsan meggazdagodott. „A polgármestert is elmondják mindennek, hogy idejött egy bőrönddel, és most már mindene van neki. Pedig az is azon van, hogy amit tud, segít" – próbálta érzékeltetni a falusi közélet véleménykülönbségeit egy helyi asszony (S. I.-né).

Az egyesület városi elnöke szerint a királyi szakácsok főzőhelyeinek polgármesterek általi benépesítése, azaz a „királyi szakácsok" találkozója előtti helyi önkormányzati, megyei rendezvény tisztán kampánycélokat szolgál. A politikusok a szombati napon – a reneszánsz fesztivál idején – már messze járnak Nagyszakácsitól, az esemény állami, megyei támogatása továbbra is esetleges maradt. „Behozom a miniszter urat, ne szóljatok egy szót sem!" – idézte mérgesen még napok múlva is a hagyományőrző

egyesület egyik tagja (J. L.) – aki három napig ügyelt a falumúzeumban – a polgármester felszólítását, amit a regionális fejlesztésért felelős tárca nélküli miniszter látogatása előtt intézett hozzájuk.

Más helybeliek, többnyire nem a törzsökösökhöz tartozók szerint az esemény politizálódása éppen a falu hasznára válik: „mert ugye a polgármesternek sem volt ez a Gyenesei (a megyei közgyűlés akkori elnöke) haverja régebben, csak egyszer volt itt a faluban, de azóta már együtt voltak nyaralni stb. Jól jön neki a kapcsolat például pályázatíráskor, ez a falunak is jó végül is" – vélte V., egy huszonéves lány. A polgármester viszont úgy fogalmazott, hogy a fesztiválnak köszönhetően kialakult kapcsolatai során „felismerik az emberben, hogy ez is tud valamit, csinál valamit, valahogy így lépeget az ember".

A törzsökösökkel szemben a település polgármesterrel szimpatizáló része inkább a fesztivál lokális jellegének elveszítését sérelmezi: azt, hogy nemcsak a szervezők, hanem a fizetett szervezőgárda (például jegyárusok, forgalomirányítók) nagy része sem helybeli. „A rendezők megjelennek a rendezvény előtt egy-két héttel, utána elintézik a pénzügyeket, és eltűnnek" – foglalta össze egyikük (T. I.). Szerintük az volna helyes, ha a rendezvény lebonyolítója az egyesület helyett inkább az önkormányzat lenne, s erre épp a polgármestert tartották a legalkalmasabb személynek.

A faluban egy-két nap alatt megforduló seregnyi fontos és kevésbé fontos ember, az esemény kínálta kulturális élmények ellenére a falu passzív többségének véleményét fejezhetik ki a huszonéves helyi fiatalember szavai: „Kár ezt jobban kibontani, de haldoklóban van ez a rendezvény" (S. B.). Talán csak néhány, a falumúzeumot évről évre lelkesen berendező idős és a nagyszakácsi udvarokban a három nap alatt fejenként megkereshető pár tízezer forintért a bográcsok körül sürgölődő – elsősorban a törzsökös családokhoz tartozó – asszonyok és férfiak, és a rendezvény utáni takarítással némi pénzt kereső helyi szegények gondolják másként.

Összegzés: terek és ellentmondások

Tanulmányomban egy aprófalu turisztikai fesztiváljának esetén keresztül arra szerettem volna rámutatni, hogy a tér termelésének különféle szintjei, azaz egy aprófalu társadalomtörténete, a média és a politika által kialakított települési imázs s a helyi csoportok, szereplők között feszülő ellentmondások nemcsak egy országszerte ismert turisztikai rendezvény, hanem egy település sikerességének sorsát is magyarázhatják. Konkrétabban fogalmazva: milyen ambivalenciák jöhetnek létre, ha minden év augusztusának első szombatján egy ötszáz fős, a szocialista évek alatt a környékbeli települések közül a legnagyobb hanyatlást elszenvedő, társközséggé vált, társadalmilag is tagolt, a rendszerváltás után megosztottá vált település 1993 óta a „királyi szakácsok földjévé" válik?

JEGYZETEK

1. Írásom az NKFP *Az aprófalvak és aprófalusiak esélyegyenlőségéért* című kutatása keretében, Járosi Katalin közreműködésével írt *Itt nyolcvanháromféle külön világ van* című tanulmány jelentősen átdolgozott, rövidített változata (Bódi–Járosi 2008). E kutatás során egyetemi hallgatók közel negyven, a háztartásokra irányuló interjút folytattak a faluban, míg a fesztiválról tematikus interjúkat készítettünk az abban részt vevő főbb helyi személyekkel.
2. A lokális-globális mellett olyan további ellentétpárokban kifejeződve, mint eredeti és mesterséges, hagyományos és modern, kulturális vagy gazdasági.
3. Az évtizedeken át közel kétezer lakos körüli népességű faluban 1960-ban már csak 1371-en éltek, míg 1990-ben a fél évszázaddal korábbi lakosság nagyjából harmada: 636 fő.
4. Először a helyi termelőszövetkezetet egyesítették a század elején még hasonló népességű, örök rivális egykori uradalmi falu, Tapsony téeszével, majd 1970-től maga Nagyszakácsi is Tapsony társközsége lett.
5. 1948 és 1968 között 55 százalékkal csökkent a tanköteles korúak száma, 218-ról 99-re, írja a falutörténet (Szita–Paál 2000:91).
6. A nyolcvanas években a tapsonyi tsz melléküzemágaként a faluban egy festéküzem jött létre.
7. Nagyszakácsi 20. századi fejlődéséről sok mindent elárul, hogy a legutóbbi népszámlálás szerint a faluban lévő lakások 71 százaléka még a második világháború előtt épült, s mindössze 11 százaléka 1960 után. (A www.nepszamlalas.hu adatai alapján.)
8. Felhozhatnánk példaként itt a falu közepén egymással szemben elhelyezkedő két konkurens vendéglátó-ipari létesítményt, a kocsmát („Betérő") és a „presszót" is. Míg az előbbi a bolttal közös áfészépületben található, s vállalkozóként a polgármester bérli és üzemelteti, addig a presszó az önkormányzat tulajdona, s szintén helyi (családi) vállalkozó működteti. A falusiak szerint mindegyiknek kialakult a maga törzsközönsége. Ahogy észrevettük, a helyi romák inkább a kocsmát, a Hári-hegy terepjáróval járó lakói pedig a presszót látogatják: a két vendéglátó-ipari egység közül mintha az utóbbi lenne „egy árnyalattal kulturáltabb", mondta egyikük (H. A.), amit saját tapasztalatunk is megerősíthet.
9. Csak egy adalék a szervezés korabeli esetlegességére: egy helybeli adatközlőnk szerint a fesztivál azért nem a nagyszakácsi búcsú idejére, augusztus 20-ára, Szent István napjára került, hanem a hónap első szombatjára, mert az első fesztiválon közreműködő Rockszínház társulata ezen a hétvégén ért rá.
10. Például a gyermekotthon vezetőjének a „faluban most béke van!" kijelentéséből, illetve a település és az egyesület néhány meghatározó figurájának tartózkodásából a kutatókkal való találkozástól vagy egyszerűen az interjúk rögzítésétől. Ezt egy több ezer vendéget fogadó, a nyilvánosságban is nagy teret kapó település esetében meglehetősen furcsálltuk.
11. Bódi Jenő és Járosi Katalin interjúja.
12. Bryman fogalma George Ritzer a turizmuskutatásban is gyakran felbukkanó, klasszikussá vált mcdonaldizációs, a fogyasztás homogenizálódása mellett érvelő elméletének kritikája is egyben (Bryman 2004).
13. Olyan kulturális változásokkal magyarázhatjuk mindezt, mint a munka és szabadidő viszonyának megváltozása, a turizmus és utazás egyre hétköznapibbá válása, a különleges és mindennapi viszonyát átalakító televíziós kultúra (Urry 2001:124–161).
14. Erről a megyei könyvtár egy szakdolgozó által készített bibliográfiája tanúskodik.
15. Internetcím: http://vendegvaro-marcalikisterseg.hu/esemeny/2007/szakacs.html (letöltés: 2008. január 19-én). Ugyanekkor a Google keresője a „királyi szakácsok nyomdokán" kifejezésre 6880 találatot adott a weben.
16. De hasonló étkek felsorolása, egy recepttel együtt, még a falutörténeti kismonográfia részévé is vált: „Hogy milyen étkek kerültek a zsűrik elé az elmúlt években, arról álljon itt egy kis csokor

a látványként is csodálatos remekekből: kapros, zsályás, makkon pördült malacderék; csülök bőriben, hagymaágyra vetve; mézbe fojtott rozmaringos őzgerinc; töltött süveghús marhalapockákból; töltött kecske pityókás fürjekkel." (Szita–Paál 2000:131.)

17. A riporter figyelmét legjobban a tálon lévő rákok és kagylók ragadták meg, amelyeket a beszélgetés során „tengeri herkentyűknek" titulált. A rövid interjú után a fiatal tévériporter a vele egykorú „szakértővel" kielemezte a mester sültjét, rögvest meg is kérdezve: hogyan lehetett Mátyás király idejében ilyet beszerezni? Mire az utóbbi szemrebbenés nélkül közölte: váltott lovakkal.
18. Az *Üzletszagú királyi fakanál* és a *Királyi szakácsok viadala* című írások a *Somogyi Hírlap* 1996. július 29-i és augusztus 5-i számában jelentek meg.
19. Kitörési esély Nagyszakácsinak. Somogyi Hírlap, 1996. augusztus 28.
20. „Nagyszakácsiban pattog az aszfalt az autó alatt a tikkasztó hőségben. Azt gondoltam, kihaltak lesznek az utcák, s a harminchét fokos hőségben az emberek elbújnak házaikba. Ehelyett nagy a nyüzsgés, a szakácsiak sürögnek-forognak, készülődnek. Egyesek a kertjüket rendezgetik, mások a felesleges holmikat hordják ki zsákokban az út mellé. Csinosítják a házak környékét, az utcán közhasznú munkások nyírják a füvet. Vámosi Judit épp az orvosi rendelő ablakát pucolja. – Már csak egy hetünk van felkészülni a szakácsversenyre. Idén úgy döntöttem, inkább a takarításban veszek részt a főzés helyett. Végre én is meghallgathatom esténként a koncerteket" – mutatja be a kistelepülésen folyó előkészületeket a lap *Múltjából nyer jövőt a falu* című cikke. Somogyi Hírlap, 2005. augusztus 1.
21. 1997 nyarán például a községben egy „szociálisasszisztens"-képzés hallgatói – többségük maga is álláskereső munkanélküli volt – jártak terepmunkán. Ennek zárultával egy fénymásolt kis füzetet állítottak össze tapasztalataikról, részben fejlesztési javaslatokat, Nagyszakácsi lehetséges jövőképeit is megfogalmazva: „10 év múlva? Bizonyára már nagy üdvözlőtábla fogad bennünket, mellette a testvérvárosok táblája, majd az idegenforgalmi táblák: szálloda, fürdő... Nem találkozunk majd romos házzal, a camping működni fog egy medencével, mi is ott parkolunk le, a vendéglő teraszán ücsörögve olvasgatjuk a helyi lapot, több nyelvű prospektust a faluról. Sétálunk tovább és látjuk, hogy a mai panzió mellett már kiépített park, kis tavacska, faelemes játszótér körülötte kismamák és gyerekeikkel."
22. Királyi szakácsok versenye Nagyszakácsiban 1995. Somogyi Kultúra 1995(4):37–38.
23. Internetcím: http://www.somogytourism.hu/asztalioromok.asp (letöltve: 2008. január 20-án).
24. „Ez elsősorban a megyeiekért indult, hogy azok a helyi, meghatározó politikai szereplők – értem ezalatt: polgármesterek –, akik nem tagjai vagy nem kötődnek politikai párthoz, ugyanakkor, még egyszer mondom, meghatározó erővel bírnak saját térségükben, azoknak lehetőséget biztosítsunk megyei közgyűlési tagságra, anélkül, hogy párthoz elkötelezzék magukat. [...] Maradhassanak pártoktól függetlenek, és közben pedig ne szoruljanak ki a megyei politikai közéletből. Ez volt az egyik fontos cél" – mondta el a Somogyért Egyesület elnöke, Gyenesei István. Vele az NKFP-kutatás kereteiben Schwarcz Gyöngyi készített interjút.
25. „Kitúrták a faluból" – mondta sommásan egy helybeli (J. L.).
26. S itt nyilván elsősorban a törzsökösökre gondol, hiszen a 2006-os országgyűlési választásokon a településen a fideszes jelölt a szavazatok 48, míg az MSZP-s a 45 százalékát kapta. A listás szavazatok arányai is hasonlóan alakultak.

IRODALOM

BIHARINÉ ASBÓTH EMŐKE
2006 Királyi szakácsok nyomában. Parola 94(1):1–3. Internetcím: http://www.adata.hu/__062568cf006c1954.nsf/0/ea2481201 1b374de8525663b007ed9e0?OpenDocument&Highlight=0,-Pog%C3%A1nyszentp%C3%A9ter (letöltés: 2006. augusztus 11-én).

BÓDI FERENC – BŐHM ANTAL
2000 A sikeres és sikertelen településekről. *In* Sikeres helyi társadalmak Magyarországon. Bódi Ferenc – Bőhm Antal, szerk. 7–32. Budapest: Agroinform.

BÓDI JENŐ – JÁROSI KATALIN
2008 „Itt nyolcvanháromféle külön világ van". *In* Kistelepülések lépéskényszerben. Váradi Mónika Mária, szerk. 245–276. Budapest: Új Mandátum.

BOISSEVAIN, JEREMY, ED.
1992 Revitalizing European Rituals. London – New York: Routledge.
1996 Coping with Tourists. European Reactions to Mass Tourism. Providence–Oxford: Berghahn Book.

BORSOS ENDRE – CSITE ANDRÁS – HELLA FERENC – KOVÁCS RÓBERT – LETENYEI LÁSZLÓ
1999 Rendszerváltozás után: falusi sorsforduló Ökörítófülpösön. *In* Rendszerváltozás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében. Borsos Endre – Csite András – Letenyei László, szerk. 17–50. Budapest: MTA PTI – Számalk.

BRYMAN, ALAN
2004 The Disneyzation of Society. London: Sage.

CRANG, MIKE
2006 Circulation and Emplacement. The Hollowed-out Performance of Tourism. *In* Travels in Paradox. Remapping Tourism. Claudio Minca – Tim Oakes, eds. 47–64. Lanham: Rowman and Littlefield.

CSITE ANDRÁS – KOVÁCH IMRE
2002 Vidéki történet. *In* Hatalom és társadalom. A posztkommunizmus vége. Kovách Imre, szerk. 219–308. Budapest: Napvilág.

DANN, GRAHAM
1996 Languages of Tourism. A Sociolinguistic Perspective. Wallingford: CAB International.

GOTTDIENER, MARK
1997 Theming of America: Dreams, Visions, and Commercial Spaces. Boulder: Westview Press.

GREENWOOD, DAVYD D. J.
1989 Culture by the Pound: An Anthropological Perspective in Tourism as Cultural Commodization. *In* Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism. Valene Smith, ed. 171–186. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

KOVÁCS KATALIN
2005 Polarizálódás és falutípusok Magyarországon. *In* Nemzetfelfogások, falupolitikák. Bognár László – Csizmady Adrienne – Tamás Pál – Tibori Tímea, szerk. 141–152. Budapest: Új Mandátum – MTA SZKI.

LADÁNYI JÁNOS – SZELÉNYI IVÁN
1997 Szuburbanizáció és gettósodás. Kritika 4:4–12.

LEFEBVRE, HENRI
1991 The Production of Space. Oxford–Malden: Blackwell.

LOWENTHAL, DAVID
2004 Az örökség rendeltetése. *In* A kulturális örökség. Erdősi Péter – Sonkoly Gábor, szerk. 55–84. Budapest: L'Harmattan–Atelier.

MEETHAN, KEVIN
2001 Tourism in Global Society. Place, Culture, Consumption. Basingstoke: Palgrave.

SHAW, GARETH – WILLIAMS, ALLAN M.
2004 Tourism and Tourism Spaces. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.

SZITA JÁNOS LÁSZLÓ – PAÁL LÁSZLÓ
2000 Nagyszakácsi. Királyi Szakácsok Földje. Nagyszakácsi: Nagyszakácsi Polgármesteri Hivatal.

URRY, JOHN
1995 Social identity, leisure and the countryside. *In* John Urry: Consuming Places. 211–229. London: Routledge.
2001 The Tourist Gaze. Second Edition. London: Sage Publications.

BATA TÍMEA

Nászút és egzotikum

„Meghitt, romantikus helyek, napos strandok, csendes erdők, nyüzsgő városok, álomhelyszínek, a lehetőségek tárháza végtelen. A nászút kiválasztásánál találjuk hát meg a leginkább nekünk való úticélt, és eközben ne az vezessen bennünket, hogy vajon mások hová is mennének, hanem hogy minket mi tesz majd boldoggá, és bár tekintettel kell lenni az anyagi lehetőségekre is, de a nászút attól még álomút legyen."

(Nászutak 2005)

A nászút az életút kiemelt eseménye kell hogy legyen – ez megjelenik a közbeszéd szintjén és az erre specializálódott utazási irodák mottóiban, szlogenjeiben is. Az esküvőt követő utazás – az esküvőhöz hasonlóan[1] – eladandó árucikké vált Magyarországon az elmúlt két évtized során. A 21. század fordulójára jellemző hazai nászutasszokások, -úticélok vizsgálata lehetőséget nyújt arra, hogy ezen keresztül is értelmezzük az „egzotikum" jelentőségét, jelentését és tartalmát. Alapvető kérdésem: miért és milyen jelenségek kiemelésével lesz egy nászút egzotikus? Írásomhoz elsődlegesen utazási irodák ajánlatait tekintettem át, illetve a célpontokhoz kötődő képek-képzetek megnyilvánulási formáit elemzem. Az utazási irodák közvetítette világ mellett segítségül hívom az internetes nászutasfórumok „hozzászólóit" és személyesen készített interjúk anyagát is.

A következőkben alapvetően négy nagyobb egységet különítettem el, melyek a „nászutas"-egzotikum egy-egy aspektusát világítják meg, és együtt komplexebb képet adnak a problémáról. Ezek az egységek összefüggenek a tágabb értelemben vett turizmushoz kapcsolódó egzotikum fogalmával is. „Az egzotizmus *(exoticism)* a beszélő számára megszokott kapcsolatrendszeren túl lévő emberek, növények, állatok és táj jellegzetességeire vonatkozik. Ez a jelenség tekinthető izgalmasnak vagy ijesztőnek, de ambivalensként is kezelhető." (Graburn 2003:214.)

A turizmus kutatásában alkalmazott értelmezés nem feltétlenül pozitív vagy örömteli, annak ellenére, hogy a nászút kapcsán szinte kizárólag az egzotikum „jelenségének" pozitív aspektusával találkozhatunk. A kiválasztott négy egység – a desztináció, a képiség, a szöveg és az utazás – kapcsán megragadható események, élmények felől értelmezem a nászúthoz kötődő egzotikum fogalmát. Igyekszem elkülöníteni az utazási irodák és a szállodák ajánlatait, valamint a nászutasok vágyait, tapasztalatait. Mivel a nászút itt elsősorban árucikként értelmezhető, ezért kezelem kiemelten a képiséget és a szöveget – hiszen a „turisztikai fogyasztás »jelek« – és média által irányított" (Watson–Kopachevsky 1994:645).[2] Az egzotikus és egzotikum tartalma, helyszíne, formája az idők folyamán változott, a táguló világ és az utazási lehetőségek bővülésével. A példák azt mutatják, hogy az egzotikum fogalma – a nászút esetében – nemritkán a paradicsom, a romantika, a trópusi fogalmával társul, helyettesítődik. Mennyiben tekinthetők ezek szinonim fogalmaknak?

Desztináció

A nászutas-úticélok egzotikus mivolta nem olyan egyértelmű, mint azt gondolhatnánk. Az egzotikum témájára kitérő, az amerikai nászutat komplex társadalmi és részben történeti keretekben értelmező *Romancing the Honeymoon* című könyv (Bulcroft et al. 1999) a következő jelzőkkel, szinonimákkal definiálja a nászutas-desztinációkat: *egzotikus, trópusi* hely, melynek jelzői a *friss, romlatlan, ősi, paradicsomi*. Emellett találkozhatunk még az *álom*, az *autentikus*, a *mennyei* és a *romantikus* jelzőkkel is. Az 1999-ben publikált könyvhöz képest a mai amerikai gyakorlat már változott, a romantika mellett megjelent a „kalandos nászút" típusa is. A magyarországi hirdetések, ajánlatok esetében – ha nem is a fenti szavakkal, de – ugyanezekkel a „képekkel", világgal találkozhatunk. Az amerikai példák említésére azért tértem ki, mert az ottani nászút gyakorlata sok tekintetben példaként szolgál itthon is. Kris Bulcroft és szerzőtársai szerint az úti célok egzotikuma az általuk alkalmazott kontextusban megegyezik a törzsi társadalom jellemzőivel – *civilizálatlan, primitív* stb. Emellett dominánsan hordozza a *különböző*, a *más*, a *külföldi*, az *idegen* fogalmát. Maga az egzotikum, az egzotikus hely „jelentése" fizikailag és szellemileg is elválik a napi/hétköznapi rutintól. Ezen a ponton az egzotikum/egzotikus fogalmilag szorosan kapcsolódik az utazás egyik alapvető kritériumához is – az otthontól való távolléthez. Emellett „[...] a nászút narratívájában az egzotikus mítosza különösen releváns. [...] Az egzotikus szó retorikai egységként funkcionál, mely szívesebben varázsolja elénk a trópusi klímát és tájat, ahol az emberek a történelmet mint primitívet reprezentálják." (Bulcroft et al. 1999:59.)

A hirdetések, utazási irodák reklámjai, a médiában szereplő VIP-nászutak „növelik a társadalmilag konstruált hiedelmet a nászútról mint az élet egyik romantikus epizódjáról" (Bulcroft et al. 1999:66). Nelson Graburn röviden így összegzi az ajánlatokban megjelenő egzotizmus *(exotism)* lényegét: „A turisták világában az idegen helyekhez kötődő egzotikus jellegzetességek gyakran izgalmas és vonzó képzetekként jelennek meg. Az egzotikum a reklámokban és a helyszínek ismertetésében túlzott hangsúlyt kap." (Graburn 2003:214.)

A hazai példákban is hasonló jelenséggel találkozhatunk a rendszerváltást követően kialakuló nászutasutazás/-utaztatás kapcsán: a hirdetésekben használatos jelzők megegyeznek a fentiekkel (álom, paradicsom, egzotikus, romantikus stb.), azonban a fogalmak használata nem tisztázott, pontosan nem definiálható.[3] Például a tematikus tájékozódást segítő startlap internetes nászutasoldalon[4] teljes a zűrzavar. A website alapján alapvetően négy nászúttípus különíthető el: európai nászutak, nászút Magyarországon, egzotikus nászutak, álomnászutak. Az egzotikus nászút kategóriájában víz alatti esküvőt és álomutakat találunk, ettől elkülönítve szerepel az álomnászút kategória is, ahol viszont az előbbi álomutak nem szerepelnek, és leginkább „luxus" jelzővel ellátott utazásokat kínálnak. A szerelmesek városa fülecske is szerepel az oldalon Párizzsal és Veronával. Párizs természetesen az európai nászutak közt is megtalálható – egy szállásfoglaló oldal erejéig. Ezek a példák mutatják, hogy igencsak esetleges az ide feltett oldalak, linkek kiválasztása, elrendezése. Magyarország „nászutas" utazási irodájának ajánlatában (Coral Tours) három nagy kategóriával találkozhatunk: európai városlátogatások (például Amszterdam, Barcelona, Isztambul, Párizs, Prága),

európai, valamint egzotikus nyaralások (Coral Tours 2006:11). Az európai utazásokon belül elkülönülnek az „egzotikus üdülések" (például Horvátország, Madeira) és a „charter üdülések". Az egzotikus nyaralás „világszerte" értendő, tehát a gyűjtőfogalom szűkítésére kísérletet sem tesznek. Később ez a felosztás nem érvényesül, kontinensek szerint ajánlják az utakat. A rendszerben első látásra nem szerepelnek a belföldi nászutak, de az ajánlatok között elkülönítve megtaláljuk őket. Ez a típusú felosztás/rendszer túlmutat vagy el sem ér az amerikai kutatásban bemutatott törzsi keretekben értelmezett egzotikumig; mindez nézőpont kérdése.

Egy 2005-ös felmérés alapján a magyarországi nászutas-célállomások a következőképpen alakultak: „A hazai nászútkínálat középpontjában azok az európai desztinációk állnak, amelyek viszonylag alacsonyabb költségvetés mellett is az átlagosnál különlegesebb, egzotikusabb élményt kínálnak. Ilyen népszerű európai nászutas célpontnak számít Ciprus, Málta és Spanyolország. A nászutak lefoglalásánál ugyanakkor elsőrendű szempont, hogy igazán egzotikus országban töltsék el mézesheteiket a párok, így aztán felkapott célpontnak tekinthetők a trópusi szigetek – Mauritius vagy a Maldív-szigetek – a délkelet-ázsiai országok és szigetek – Thaiföld, Bali – vagy a Karib-térség szigetei és Mexikó." (Indul 2005.)

Ez a fajta csoportosítás már letisztultabb formát mutat, és hangsúlyosan jelenik meg benne az utak ára közti különbség, ami kimondva-kimondatlanul szinte mindenütt jelen van. A rövid szövegben kétszer is előfordul az *egzotikus* szó, melyet itt az 'átlagos'-hoz viszonyítva értelmeznek.

Általánosan elmondható, hogy a magyar utazási irodák ajánlataiban keveredik a nászút és a hozzá (vagy egyéb utazáshoz) kapcsolt egzotikum fogalma, gyakorlata. Az előbbi lehet más típusú is (belföldi), míg az egzotikus utak egy része lehet nászút, vagyis eladható így is. Ha például a Start Turist utazási iroda nászutas- és egzotikus ajánlatait összevetjük, akkor az derül ki, hogy egzotikus az, ami víz mellett van, és távol Magyarországtól, sőt – ha lehet – Európától is. Az egzotikus több példában megegyezik a luxussal is, hiszen ugyanazon szállás és utazás megtalálható a nászút, az egzotikus út és a luxushotel fülecske alatt is. A *luxus* szó használata az ajánlatokban általában a szálláshoz kötődik, annak minőségéhez és az ehhez igazodó árhoz. Egyes irodák kínálatában az egzotikus azonban csupán Európán kívüli lehet.[5] A nászutakról a legtöbb iroda esetében elmondható, hogy a kínálatában megjelenő átlagos utat extra szolgáltatásokkal, nászutaslakosztállyal és -„kellékekkel" (pezsgő, gyümölcskosár, egyéb ajándék) vagy utazási kedvezményekkel egészíti ki.

A célállomásokat tekintve az interjúalanyok, internetes fórumokra írók egzotikumfelfogása részben megegyezik a fentiekkel, vagyis a belföldi, európai ellenpólusaként szerepel.[6] Részben vágyként jelenik meg – egy magyarországi nászút nem olyan egzotikus, mint egy egyiptomi vagy tunéziai. Az egzotikus a legtöbb esetben távoli és költséges úti célt jelent. A különbségek több szinten jelentkezhetnek. Az internetes fórumokon az egzotikus helyekről folytatott kommunikációban az időjárásról való tájékoztatás vagy információkérés dominánsan jelen van. Másrészt az egzotikum, egzotikus kifejezés keveredik az „európai kultúra" fogalmával, és Európával való kapcsolata is meghatározott. Egy fórumozó Tenerife kapcsán a következőket írja:

„Aztán ha béreltek kocsit, ami egyébként tök olcsó, akkor mindent be lehet járni, és körbe van autópályásítva a sziget. Szerintem érdemes elmenni megnézni, mert

hiába spanyolo. mégis teljesen más mint az eu kultúra. A táj meg gyönyörű:) lehet romantikázni.. meg ezer hely van ahol romantikusan lehet nászútni is:)."[7]

Ez a szöveg sok mindenről árulkodik, azonban most az egzotikus (különleges, romantikus) úti cél egyfajta értelmezési kereteként emelem ki. A tervezgetést, tanácskérést követő utazás, a beteljesült álom a valóságban már nem is olyan egzotikus, közelről már hétköznapibb és sivárabb, a beszámolókban nemritkán a hiányok, a csalódások is megjelennek – az úti céltól függetlenül. Az elvárások be nem teljesülése ellenére a legtöbben pozitívan értékelik saját nászútjukat, az indok igen egyszerű: „Mégiscsak ez volt a nászutunk!"

Szöveg

> *„Sopron legszebb helyén, a gyönyörű erdőkkel övezett Lövérekben található a négycsillagos BIO SPORT HOTEL LÖVÉR. A szálloda érintetlen természeti környezete, romantikus csendje és nyugalma, Sopron és környéke látnivalói csodálatos hátteret kínálnak a fiatal pár közös pihenéséhez. 6 éjszakás tartózkodás félpanzióval, ennek keretén belül egy alkalommal pezsgős díszvacsora és egy alkalommal borkóstolós vacsora a szálloda éttermében, emlékfotó készítés, díjtalan szobaszerviz, uszoda, szauna, pezsgőfürdő, fitness terem használat."*[8]
>
> *„Sopron legszebb helyén, a gyönyörű erdőkkel övezett Lövérekben, madárdalos nyugalommal és tiszta levegővel, változatos wellness programokkal fogadják Önöket."* (Coral Tours 2006:6)

A különféle helyszíneket, szállodákat leíró szövegek vizsgálata során az egzotikum többféle értelmezésével találkozhatunk. Az előző részben kiemelt egzotikumhoz kapcsolódó szinonimák (trópusi, friss, stb.) az utazó szempontjából térben és/vagy időben távoli helyre utalnak. A szövegekben lehetőség van ezen jellemzők kidomborítására, hangsúlyozására és árnyalására. A magyarországi nászutashelyek ajánlataiban is megjelenik az egzotikumra, a luxusra való utalás és törekvés, „helyi" vagy „hazai egzotikum" kialakítására tesznek kísérletet; itt a tér egyfajta elkülönült, érintetlen mikrovilág, az idő pedig a magyar történelem korábbi évszázadába „repíthet vissza". A luxus- és wellness-szállodák mellett Magyarországon egyre kedveltebbek az úgynevezett kastélyszállók – melyek „korabeli" miliővel, a környék szépségének kiemelésével és egyéb kedvezményekkel igyekeznek becsábítani az ifjú párt.

„A Bükk-hegység keleti részén, három hegy által körülvett festői völgyben található hazánk egyik legszebb klimatikus üdülőhelye, Lillafüred. Az 1927–30 között, neoreneszánsz stílusban épített kastélyt függőkert és hatalmas park veszi körül. Gyönyörű kilátás nyílik a Szinva-patak völgyére és a Hámori-tóra, s a hangulatot még varázslatosabbá teszi a szálloda közvetlen közelében lévő Szinva-patak vízesésének moraja. (Hunguest Hotel Palota Kastélyszálló, Lillafüred)"[9]

A Lillafüredre érkező nászutasok az érkezéskor felszolgált pezsgő és gyümölcskosár mellett kisvasúti jegyet és barlangbelépőt kapnak ajándékba, ezáltal megismerhetik a környék nevezetességeit, szépségeit.

A kastély berendezése ötven év gyűjtőmunkájának köszönhető. A tulajdonos a mű-

tárgyakat európai kastélyokból, jómódú polgári és arisztokratacsaládok egyedi kollekcióiból vásárolta. Fel sem lehet sorolni a kastély összes értékét, csak néhány ezek közül: Károlyi gróf ágya, mely egyedi darab Magyarországon, Gauguin-kép, Vasarely-kép, XV. Lajos korabeli székek, ülőgarnitúrák, A. Loranek-tájkép, Harangi Jenő *Jézus születése* című festménye, a Károlyi-festménykollekció darabjai, melyek felbecsülhetetlen értékűek, Luce de Roi-festmények, Sebők-festmény, herendi vázák, burmai Buddhaszobrok, perzsaszőnyegek, komplett hálószoba-berendezés a Batthyány család hagyatékából, a román Károly király palotájából származó teljes szalonberendezés, biedermeier szekrények, körülbelül ötven darab nagyméretű kínai váza, kristálycsillárok stb. (Princess Palace Hotel, Dunakiliti).[10]

A fenti kastélyszállót azért emeltem ki, mert a szállót 1996-ban kezdte el építtetni Csebi-Pogány Alajos, és saját műgyűjteményével rendezte be. Itt tehát az egzotikus, a különleges a szállót kastéllyá „minősítő", sok helyről összehordott tárgyakban jelenik meg. Új építésű falak között helyet találó élő „magánmúzeumot" hoztak létre, mely távol áll egy autentikusnak mondható kastélytól, de a különlegesség iránti igény mégis vonzóvá teszi. A szállodák szolgáltatásaiban is megjelenik az egzotizálásra törekvés tendenciája. Például a siófoki Hotel Azúr nászutasajánlata távoli, „egzotikus" tájakat idéz: „Forever Love" gyertyafényes vacsora, „szerelmi bájital"-koktél, „titkok illata" aromaterápia, „Honeymoon" meglepetésajándék.[11]

A külföldi ajánlatok esetében könnyebb az irodák dolga, hiszen a leírás már önmagában – képpel kiegészítve – is burjánzik és él. Például a *HQ Wedding* esküvői magazin egyik úticélajánlata a következő:

„Szardínia a szivárvány minden színében pompázó kövek, elképesztő gránittömbök, csodálatos fehér homokos strandok, az azúrkék tenger, a végtelenül sok apró öböl, az illatos szardíniai növények – machia, kakukkfű, mirtusz, rozmaring – birodalma. Szardínia a nyugalom, a változatlanság szigete is. Varázslatos őstermészet, romantikus halászfalvak, laguna tavak százával álldogáló rózsaszín flamingókkal. Európa legmagasabb dűnéi is itt vannak: Lehetsz egy sivatag közepén és mégis a hűsítő tengernél."

„Homokos strandok, virágzó hibiszkusz, pálmafák és színes korallkertek, megfoghatatlanul szép smaragd tenger. Bora-Bora a legmisztikusabb a Csendes-óceáni szigetek között, a minden álmok szigete. Bora-Bora a világ egyik leghíresebb trópusi szigete, különleges atmoszférája számtalan írót és művészt ihletett meg (Paul Gauguin sokáig itt élt és dolgozott). Bora-Bora a Francia Polinézia gyémántja, a nászutasok, a sztárok kedvelt utazási célpontja."[12]

Már ebből a fenti két példából is látszik, hogy az irodák igyekeznek minél több igénynek, elvárásnak, turistatípusnak megfelelni, és megfeleltetni a helyszínt. A nászutasok itt nem átlagos emberek vagy turisták, ezáltal az utazás ünnepélyessége, különlegessége fokozódik. A Coral Tours katalógusában az ajánlatokban megjelenő országokkal kapcsolatban megtalálhatjuk a természeti és kulturális kincsek leírását – ezzel is vonzóvá téve az adott helyszínt. Példaként Balit – az egyik legnépszerűbb nászutascélpontot – emelem ki:

„Kulturálisan a legtöbbet nyújtó trópusi üdülés (a hit és mítoszok áthatják a mindennapokat, törzsi eredetű, hipnotikus táncelőadások, több mint 20.000 templom és szentély, állandó felvonulások, ünnepségek). Természeti látnivalók széles tárháza (vulkántúrák, teraszos rizsföldek, teaültetvények, madár- és hüllőparkok). Különlegesen

szép kézműves termékek és egyéb helyi jellegzetességek (batik, fafaragás, ezüst, fűszerek)." (Coral Tours 2006:22.)

A leírásokban, ajánlatokban kifejezetten hangsúlyosan jelenik meg a klíma, a levegő és a növényzet leírása – az itthoni és a külföldi példák esetében is. Ezek a bemutatások erősítik a képeken látható tájakat, illetve a vágyként élő képeket. Ezzel szoros összefüggésben áll John Urry elmélete, mely szerint „[...] a turisztikai fogyasztás középpontjában a megkülönböztetett jegyekkel bíró tájkép vagy városkép szemlélése áll, melyet a turista egyénileg vagy kollektíven fogad be, és élménye hétköznapi tapasztalatával ellentétben áll" (Urry 1990b:26). Urry nagy hangsúlyt fektet a turistatapasztalatban megjelenő vizualitás értelmezésére és értékelésére: „A turisztikai tekintet *(gaze)* elsősorban vizuális, esetleg nem tart tovább egy másodperc tört részénél, és az igénybe vett egyéb szolgáltatások a turisztikai fogyasztás szempontjából – ami a vizuális élmény megragadása, megpillantása – nem játszanak lényeges szerepet." (Urry 1990b:30.)

A nászúthoz kapcsolódó szövegeknek van egy másik oldala is: a nászutasok által írottak. Ennek példái az interneten található beszámolók, melyek részben hasonlóak az utazási irodák kínálatában megjelentekhez, hiszen a saját élmények (és fényképek) bemutatása mellett az egyik feladat az ott szereplő helyszínek, programok, látnivalók ajánlása a többi nászutas számára (a fórumozók ebben kérnek segítséget egymástól).[13]

„A mi nászutunkhoz az egyiptomi Sharm el-Sheikh szolgáltatta a díszletet. A Sínai félsziget déli csücskén, a Vörös tenger partján, a sivatagtól elhódított keskeny sávon valóságos kis szubtrópusi paradicsomokat teremtettek az ott sorakozó szállodák; szárnyaik szépen gondozott parkokat és csillogó vizű medencéket ölelnek körül, amelyek mögött ott hullámzik az azúrkék tenger a maga káprázatosan színes és változatos élővilágával."[14]

A beszámolókban a pozitív élményeken túl az adott terület visszásságait, szegénységét, elmaradottságát bemutató és a szolgáltatásokat kritizáló írásokkal is találkozhatunk.[15]

Képiség – az egzotikum kívülről

A képi megjelenés tekintetében az ajánlatok és az igények szintjén szinte ugyanazzal találkozunk. Az „egzotikum külseje", a környezet megjelenése és bemutatása leginkább a következőkben teljesedik ki: tenger, pálmafa, kék és zöld, a sárga dominanciája, medence a szálloda területén. A hangulat és az egzotikusság fokát tekintve a sziget és az ehhez kapcsolódó látvány, illat, érzés az egzotikusság netovábbja. Kiemelt szerepet kapnak még a helyi élővilág, a tengeri lények, a trópusi erdők és a sivatagi oázisok. A természet csodái mellett vonzó lehet a szállás helyszíne, a szálloda külső megjelenése is. Gyakran a nádkunyhóban lévő szállások, cölöpön álló kunyhók jelennek meg a tengerparti ajánlatok képein. Szintén dominánsan jelen van a különféle étkezési szokásoknak, a helyi ételkülönlegességeknek vagy a szolgáltatás részét képező bárok, éttermek kínálatának bemutatása, illetve megörökítése. A képes ajánlatok esetében kétféle „embertípussal" találkozhatunk: az egyik a parton, a szállodai medencénél

fürdőruhában pihenő fiatal pár, a másik pedig a helyi kultúra képviselője, (nép)viseletben vagy pedig a szálloda kiszolgáló személyzetének egyik tagjaként. A nászútra vonatkozó konkrét képi utalás az ajánlatokban szinte megoldhatatlan, hiszen a tengerparton sétáló fiatal pár nem feltétlenül nászutas, ezért a mézeshetek ajánlataihoz kapcsolódó képeken menyasszonyt és vőlegényt láthatunk – a tengerparti hangulathoz idomulva a vőlegény is fehér öltönyben van (Coral Tours 2006:1, 49–50); itt részben a külföldön kötendő esküvővel egybekötött nászútra utalnak. Ezen a ponton már maga az esküvő is egzotikussá válik – túlmutatva a ma túlhangsúlyozott romantikán.[16] Emellett az egymásra találásra utalnak a különféle függőágyakban ringatózó fiatalokról készült felvételek is, hiszen a nászutascélpontokat mások is igénybe vehetik.

Az ajánlatokban megjelenő témákkal találkozunk a nászutasok saját maguk készítette fényképein is.[17] A felvételeken ők maguk láthatók fürdőruhában, szafarin, éteremben, hegymászás közben stb. Háttérként a természet (tenger, sziklák, pálmafák), a szálloda, különféle látnivalók, épületek szerepelnek. Az étkezés megörökítése szintén gyakori.

A képek esetében a példa és a gyakorlat (az ajánlatok képei és a fogyasztók fotói) kiegészítik, megerősítik egymást – ezáltal az egzotikum sztereotípiája egyre stabilabbá válik. Ha ezt összevetjük az álomtengerpartok, trópusi helyszínek forgalomban lévő képeivel, akkor ugyanezzel a jelenséggel találkozhatunk. A sematizmust jól jelzi, hogy egy fénykép alapján nem tudjuk definiálni, elkülöníteni az egzotikumot és szinonim fogalmait. Csillag Gábor a magyarországi képtelen képeslapok elemzése kapcsán veti fel a „hétköznapi egzotikum" fogalmát, mely a fenti összemosással és elkülöníthetetlenséggel is összefüggésbe hozható. Emellett Csillag azt a megállapítást teszi, hogy a turizmus iparággá válása során „az »egzotikum« státusa automatikusan devalválódik" (Csillag 2003:76). Ezt a devalválódást én túl erősnek tartom, hiszen a szöveges és képes „magyarázatok", kiegészítések együtt egy sokszínű és sokszintű, ugyanakkor szinte bárhová kiterjeszthető egzotikumvilágot hoznak létre, de a fogalomhoz kapcsolódó érzések mégiscsak pozitívként értelmeződnek, a résztvevők számára egyedi emlékeket hordoznak – a nászúthoz kötve pedig romantikus, szerelmes tartalommal telítődnek.

Események – a saját egzotikum lehetősége

A turisztikai attrakciók tárháza kimeríthetetlen az ezek értékeléséhez, elemzéséhez kötődő szakirodalom szintén.[18] Az alábbiakban a nászutasajánlatokban megjelenő kínálatot vizsgálom meg. Ezek a szolgáltatások, valamint az egyéni ötletek erősíthetik egy-egy út egzotikumát, kialakíthatják az utazó számára a „saját egzotikumot", egyedi tartalommal tölthetik meg a fogalmat. Az amerikai utazási irodák már ezen a téren is specializálódtak – azonban a fogalmak itt is keverednek, átcsúsznak egymásba. A romantikus, egzotikus jelzővel ellátott nászút mellett találkozhatunk esőerdő-, különféle kaland- és botswanai luxustúrákkal – itt tulajdonképpen a veszélyesség, a felfedezés élménye adja meg az egzotikus jelleget.

A magyarországi nászutaslakosztályok, szállodák helyi kulturális, ha nem is egzotikus, de romantikus vagy historizáló programokat (leggyakrabban sétakocsikázást),

wellness-szolgáltatásokat ajánlanak vendégeiknek. A lillafüredi Hotel Palota ajánlata például a következő: „Festett ólomüveggel díszített Mátyás étterem reneszánsz ételekkel, korhű zenével". A balatonszepezdi, Sebestyén Gyula által épített, ma Sir David Balaton Castle-ként működő szálloda kapcsán azt olvashatjuk:

„Az 1900-as évek elején épült kastély egyedüliként képviseli a hagyományos ír stílust. Elegáns lakosztályainak ablakain kitekintve, szemet gyönyörködtető panoráma tárul elénk. [...] Felejthetetlen élményt nyújt egy-egy sétahajózás. A teniszezés, lovaglás után felfrissülni vágyók kellemeset mártózhatnak a kastély üdezöld parkjában található nyitott medencében." (Coral Tours 2006:7.)

A külföldi városlátogatások mellett a kalandtúra, tevegelés, szafari, szigettúra a leginkább elterjedt időtöltési formák, helyi programok a „tengerentúli kínálatban". Ezek színvonala és az adott helyszínen felkínált mennyisége változó. A Coral Tours mauritiusi ajánlatának olvasása során a választás lehetetlennek tűnik:

„Ha kipihenték magukat az azúrkék tengerparton, különleges kultúrák kavalkádjával ismerkedhetnek. Sokszínű programválaszték: katamarán, tengeralattjáró, dzsip-szafari, vadvízi evezés, madár- és krokodilpark, botanikus kert, vitorlázás, búvárkodás, indiai templomok, muzulmán mecsetek és katolikus kápolnák, vörös talaj, méregzöld ültetvények, hófehér homok..." (Világra szóló 2005).

Nemritkán helyi sajátosságokat igyekeznek kialakítani, akár az egzotikusság fokozása érdekében. A Tunéziába utazók többsége beszámolt egy úgynevezett kalóztúráról, ami kalózoknak öltözött helyieket takar egy tengeren úszkáló hajón, akik a forgatókönyv szerint megtámadják a „gyanútlan" utasokat. A másik verzió egy úgynevezett „lakatlan" szigetre való hajókázás – ahol azért mindig van egy büfé vagy bár, ahol kötelezően ajánlott a fogyasztás. Ezek a programok a céltól eltérően eléggé erőltetettnek és üzleti jellegűnek tűnnek, sok esetben az egzotikusság, álomszerűség minimális szinten sem jelenik meg bennük. Az itt készült amatőr és profi fotókon gyönyörű a tenger, de a kalóz „fél szeme üveg". Ezt a turisták is tudják, de elfogadják ennek létjogosultságát.[19]

Konklúzió

A fentiekben vizsgált szempontokból elsősorban a magyar értelemben vett „egzotikum mítosza" rajzolódik ki, pontosabban elmosódik a rajz konkrét körvonala. Az utazási irodák ajánlataiban és a nászút gyakorlatában hasonló zavarral találkozhatunk: az egzotikum szó gyakorlatilag ráhúzható mindenre, ami eltér a „szárazföldi" Európától. Ez megkönnyíti a külföldi utak eladhatóságát és fogyaszthatóságát is. Ezzel párhuzamosan a magyarországi nászutaslakosztályok, hotelek is az „egzotizálásra" törekednek. A képes és szöveges ajánlatok során a környezet különlegességét emelik ki, ezt jelzi a reklámanyagokban az emberalakok feltűnő hiánya. Az árnyalatnyi különbségek képileg értelmezhetetlenek, hiszen az álom, a paradicsom, a mennyország és társai csak a szöveges ajánlatokban, leírásokban jelennek meg egyértelműen, ezek jelentése sem válik el élesen az egzotikumtól. Az egzotikus gyakran magával az autentikussal egyenértékű, az adott kultúra eredetiségét, egyediségét és múltban gyökerező voltát emeli ki. A kínálati oldal szöveges és képi reprezentációja egy „álomvilágot" mutat be, ahol

minden tökéletes és könnyen elsajátítható, megérthető – bizonyos szinten sematikus. Ezáltal egy többrétű fikció megteremtésére tesznek kísérletet az *egzotikum* szó égisze alatt. Mivel a fórumok hozzászólói és az interjúk alanyai főképpen nők, a nászút – mint az esküvőt betetőző romantikus esemény – vágya és részben megszervezése is elsősorban női „feladat". Úgy gondolom, hogy az utazási irodák ajánlatai ezt kihasználva erősítik az egzotikusnak mondott jelenségek, gyakorlatok romantikus voltát.

Közhelyszámba megy, de – egy fórumozót idézve és a nyitó idézetre utalva – „Végül is, nem az egzotikum a lényeg, hanem hogy együtt legyetek, egyedül, pihenni".[20] Bizonyos esetekben ez így is van, azonban többen úgy gondolkodnak, hogy talán életükben most az egyszer, a nászút során engedhetik meg maguknak azt a luxust, hogy egzotikus helyre utazzanak. Kínálat van bőven, csak választani kell, kinek milyen egzotikum felel meg.

JEGYZETEK

1. Az esküvő árucikként való kezelését, a fogyasztással és az ebben megjelenő romantikával való kapcsolatát mutatja be Sharon Boden könyvében (Boden 2003).
2. „A turizmust más árucikkek mintájára a reklámok megvásárolható csomaggá alakítják át. Többségük az emberek titkos vágyaként és (gyakran szexuális) fantáziájának kiszolgálójaként tünteti fel azt, ezáltal a turizmus jelek/képek dinamizmusához kapcsolódva konstruálódik/manipulálódik." (Watson–Kopachevsky 1994:649.)
3. A rendszerváltást megelőzően leginkább a vállalati és SZOT-üdültetés kereteiben zajlott a nászút, elsősorban belföldön. Ebben a korszakban ezért érthető módon nem beszélhetünk még az egzotikus nászutak iránti igényről, és ez a piacon sem jelent meg.
4. http://www.naszut.lap.hu. Az oldal létrehozásában a szerkesztő, Illés Kata nászutas internetes fórumozók segítségét is kérte (például 2004. július 16-án a mennyegzo.hu-n).
5. Például http://www.travelmania.hu.
6. „Az egzotikus megnevezés általában nem nyugati városi vagy nem modern vidéki típusú életformákra, hanem trópusi vagy sarkvidéki élővilág, valamint kisebbségben lévő, bennszülött és őslakó emberek megjelölésére használatos." (Graburn 2003:214.)
7. http://forum.sg.hu/listazas.php3?id=107559445 1&order=timeline&index=6&azonosito=-mennegzo; Kicsi Mano, 2005. január 12.
8. http://www.mennyegzo.hu/modules/naszut/biolover.html.
9. http://www.syltours.hu/ShowRoute.aspx?id=8996.
10. http://www.princesspalace.hu/hun/.
11. http://www.hotelazur.hu/index.php?pid=32&sid=36&hid=26.
12. http://www.eskuvo-divat.net/utazas-borabora.php.
13. Itt elsősorban a *Weddings on line* esküvői magazin (Weddingsonline 2003–2007) és a Mennyegző.hu (Mennyegző 2004–2005) nászutasfórumait használtam fel.
14. Szilvia és Attila, 2005 http://www.weddings.hu/modules.php?name=News&file=article&sid=2823.
15. „Érdekes volt megismerni Tunézia igazi oldalát. Nagyon megdöbbentő a nyomor és szegénység és az életforma amit élnek." (Tunézia, http://www.weddings.hu/modules.php?name=News&file=article&sid=2722). „A másik kirándulás egy Safari volt. Itt lehetőségünk volt, hogy az igazi dominikai életet is megismerhessük. Hát ez igazi csalódás volt. A szálloda luxus életének pont az ellenkezőjét láttuk. Iszonyatos szegénység van. Az emberek tákolmányokban élnek. A

gyerekek teljes erejükből rohantak a teherautó után, hátha egy kis édességet kaphatnak. Az árusok minden oldalról húztak, hogy portékáikat rád tudják sózni. A szemét megdöbbentő volt. Nincsen semmilyen környezetvédelmük, és emiatt a szemetet az utcára, folyókba öntik." (Dominikai Köztársaság, http://www.weddings.hu/modules.php?name=News&file=article&sid=2106).

16. A tengerentúli, egzotikus „esküvői utazások" *(Heiratsreise)* svájci gyakorlatáról lásd Keller–Elasser 2006.
17. A képi anyag értelmezésében fő forrásként a *Weddings on line* esküvői magazin (Weddingsonline 2003–2007) nászutasfórumára beküldött beszámolók fényképanyagát használtam.
18. Itt elsősorban Boorstin (1987), Cohen (1974; 1996), MacCannell (1996) és Urry (1990a) – később mások által továbbgondolt, kritizált – munkáira gondolok, melyek a turistalátványosságokat áleseményként, színpadias autentikusságként, a zarándoklat viszonyában, illetve a turistatekintet szemszögéből vizsgálják.
19. Erről bővebben az előző jegyzetben szereplő szakirodalomban olvashatunk.
20. http://forum.sg.hu/listazas.php3?id=1075594451&order=timeline&index=7&azonosito=-mennyegzo; Oszka, 2005. január 21.

IRODALOM

BODEN, SHARON
2003 Consumerism, Romance and the Wedding Experience. New York: Palgrave Macmillan.

BOORSTIN, DANIEL J.
1987 The Image: A Guide to Pseudo-Events in America. New York: Atheneum.

BULCROFT, KRIS – SMEINS, LINDA – BULCROFT, RICHARD
1999 Romancing the Honeymoon. Consummating Marriage in Modern Society. London – New Delhi: Thousand Oaks – Sage.

COHEN, ERIK
1974 Who is a Tourist? A conceptual clarification. The Sociological Review 22(4):524–555.
1996 A Phenomology of Tourist Experiences. *In* The Sociology of Tourism. Theoretical and Empirical Investigation. Yiorgos Apostolopouslos – Stella Leivade, eds. 90–111. London – New York: Routledge.

CORAL TOURS
2006 Nászutak. Magyarország első nászutazási irodája. Coral Tours utazási katalógus.

CSILLAG GÁBOR
2003 „Képek és képtelenségek" – a valóságábrázolás határai a turisztikai képi emlékekben. *In* Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 73–80. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 5./

GRABURN, NELSON H. H.
2003 Exoticism. *In* Encyclopedia of Tourism. Jafar Jafari, ed. 214. London – New York: Routledge.

HOTEL AZÚR
Hotel Azúr. Internetcím: http://www.hotelazur.hu/ http://www.hotelazur.hu/.

HQ
HQ Esküvői Magazin. Internetcím: http://www.eskuvo-divat.net/.

INDUL A NÁSZÚTSZEZON
2005 Indul a nászútszezon. Internetcím: http://www.gkrte.hu/public/magazin4.php?id=150.

KELLER, URS – ELASSER, HANS
2006 Die Heiratsreise – eine moderne Spielart eines traditionellen Brauches. Wirtschaftsgeographische Studien 32–33:166–179.

MACCANNELL, DEAN
1999 [1976] The Tourist. A new theory of the leisure class. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

MENNYEGZŐ
2004–2005 Mennyegző.hu. fóruma (Nászút). Internetcím: http://forum.sg.hu/listazas.php3?id=1075594451&order=reverse&index=5&azonosito=mennyegzo.

NÁSZUTAK
Nászutak. Internetcím: http://www.weddings.hu/modules.php?name=News&file=article&sid=39. (Letöltés: 2005. március 1-jén.)

PRINCESSE PALACE HOTEL
2007 Princesse Palace Hotel. Internetcím: http://www.princesspalace.hu/hun/.

START
Start Turist Utazási Iroda. Internetcím: http://www.naszutak.hu/start/.

URRY, JOHN
1990a The Toursit Gaze. London: Sage.
1990b Consumption of tourism. Sociology 23(1):23–35.

VILÁGRA SZÓLÓ
2005 Világra szóló nászutak. Internetcím: http://www.eskuvo.hu/?menuid=41&cikkid=28&nyomtat.

WATSON, LIEWELLYN – KOPACHEVSKY, JOSEPH P.
1994 Interpretations of Tourism as Commodity. Annals of Tourism Research 21(3):643–660.

WEDDINGSONLINE
2003–2007 Weddings on line esküvői magazin. Internetcím: http://www.weddings.hu.

Házhoz jött egzotikum

HAVASRÉTI JÓZSEF

Patrióta hangyák, egzotikus termeszek

Etnográfiai és politikai allegóriák egy harmincas évekbeli ifjúsági regény propagandavilágában

Bevezetés: a cselekmény

Írásom Fábián Gyula *Különös háború* című regényének (Fábián é. n. [1935]) jelképrendszerét vizsgálja.[1] A két háború közötti hazafias ifjúsági irodalom e jellegzetes terméke egy dunántúli kisváros békés életét feldúló, Afrikából behurcolt termeszkolónia megsemmisítését, az ellenük viselt „különös" háború történetét beszéli el. Az elemzés kiterjed az „idegen" és az „egzotikus" képzetköreinek a regény szövegén keresztül megragadható változataira, a rájuk épülő politikai, kulturális és morális üzenetek rekonstrukciójára is.

A történet a húszas–harmincas években játszódik. Helye „Mártonvásár", vagyis – a regény kontextusa alapján azonosíthatóan – Szombathely. A város püspöke unokaöccsétől, Szilvássy Kamill gróftól egy egzotikus kaktuszfélét, az úgynevezett Trópusok Királynőjét kapja ajándékba. A kaktuszt a püspök üvegházában helyezik el, és mindenki izgatottan várja a nagy szenzációt, a kaktusz virágzását, mely éppen karácsonykor következik be. Eközben különös események forgatják fel a város életét. Az üvegházat előbb trópusi hernyók, majd pillangók lepik el, később az idős kertészt kell kórházba szállítani, egy szintén behurcolt cecelégy csípése miatt. A legnagyobb katasztrófa azonban hátravan. A városi építkezésen több ember halálát okozva összeomlanak a faállványok, és az építész börtönbe kerül. Később kiderül, hogy az állványzat belsejét a növénnyel behurcolt termeszkolónia tagjai falták fel, csak a külső burkolatot hagyva épségben. A városban vészes gyorsasággal szaporodni kezdenek a termeszek, az afrikai tájból ismerős termeszvárak éktelenkednek mindenhol. Végül Szilvássy gróf és Fehér Imre, a martonvásári gimnázium természetrajztanára kitalálják, hogy a termeszek halálos ellenségeivel, a hangyákkal – természetesen *magyar* hangyákkal – kell megvívatni a kipusztításukra indított „különös háborút". Az akció sikerül, és a regény végére a városkában helyreáll a nyugalom és a rend.

A társadalmi miliő

A *Különös háború* a Horthy-korszak középosztályi-úri miliőjében játszódik, a cselekményt e társadalmi réteg perspektívájából, e réteg értékei nyomán jeleníti meg. A kulcsfigurák – a főpap, a gróf, a tanár – kivétel nélkül rokonszenves, derék emberek, akik familiáris stílusban beszélnek olyan alárendeltjeikkel, mint a komikus rezonőr szerepét alakító idős kertész, Galambos bácsi. A regény homogén társadalmi világa,

szociális „lekerekítettsége" nyilván az író pedagógiai célkitűzéseitől sem független.[2] A szilárd társadalmi hierarchia mibenlétéről alkotott-hirdetett felfogást erősíti, hogy komikus szereplők a történetben csak alacsony társadalmi osztályból származó személyek lehetnek, csak ennek az osztálynak a képviselői lehetnek nevetségesek. A püspöki üvegházat gondozó Galambos bácsi helyzete kivételezett az átlagos földműves életéhez képest, noha habitusa, beszéde, viselkedése egyértelműen mutatja, hogy társadalmi helyzetét tekintve a parasztsághoz tartozik. A regény paternalista társadalomképét bizonyítják azok az irodalmi-stiláris fogások, melyek az idős kertészt felnőttgondoskodásra szoruló *gyerekként* mutatják be: gyerekesen fél a szokatlan dolgoktól, gyerekesen viselkedik, és – minthogy a társadalmi disztinkció szimbolikus modellezésének jellegzetes terepe a nyelvhasználat – a püspök és a gróf által használt idegen szavakat is gyerekesen félreérti.

A miliő szempontjából lényeges személy Szilvássy Kamill gróf, akit a szerző Almásy Lászlóról, a híres Afrika-utazóról mintázott.[3] Az azonosítás könnyű: a regénybeli név többé-kevésbé anagrammája a gróf eredeti nevének, az ott olvasható személyleírás pontosan illik Almásyra, továbbá a regénybeli Szilvássy Kamillt megjelenítő könyvillusztrációk is az Almásy Lászlót ábrázoló fotográfiák alapján készültek. A főúri szereplő ugyanakkor nem csak Almásy Lászlóval való azonossága vagy rokonsága miatt érdekes, fontosabb ennél, hogy a könyv rovartani illusztrációi közül is egyes képek Almásy művei, saját kezű fotográfiái alapján készültek. Ez a körülmény kiderül a regény előszavából is (Fábián é. n.:6), ami a fiatal olvasók számára különösen fontos *hitelesség* hangsúlyozása miatt lényeges. A magyar föld és a távoli, egzotikus Afrika között az összekötő kapocs tehát a gróf személye, illetve az általa ajándékba hozott trópusi növény. A gróf ajándékának köszönhető az „egzotikus" territóriumának hús-vér, eleven felbukkanása a városban, illetve – ez talán még fontosabb – többnyire a gróftól származnak, vagy a gróf perspektívájából fogalmazódnak meg az egzotikusra vonatkozó *értelmezések* is.

Az egzotikus értelmezései

A regény világában az egzotikusnak három jól körvonalazható értelmezési dimenziója rajzolódik ki. Az első Szilvássy gróf kolonialista, orientalista jellegű szakszerűsége; de a regény írója, illetve elbeszélője (általában is) az Európán kívüli világhoz az Edward Said által bemutatott orientalista-kolonializáló diskurzuson keresztül viszonyul; szakszerűsége egyrészt professzionálisan objektív, másrészt birtokba vevő, kisajátító (vö. Said 2000). A világutazó gróf tudja, hogyan kell *gondoskodni* az egzotikusról – lásd a kaktusz elhelyezéséről, ápolásáról szóló aprólékos előírásait.[4] Tudja, hogyan kell *legyőzni* az egzotikust, lásd vadászsikereit, melyeket a regény meglehetősen reflektálatlanul afféle Buffalo Bill-i vérengzésekként mutat be: „Szilvássy gróf valósággal halomra lövi az afrikai bölényt, oroszlánt, párducot, vízilovat, orrszarvút és a többi vadállatot" (Fábián é. n.:13). Végül azt is tudja, hogyan kell *dokumentálni* az egzotikust, lásd a gróf trófeagyűjteményét.

„A gróf legénysorban élt s egyedül lakott a villában, amely valóságos múzeumnak volt berendezve. Az óriási előcsarnok falait egészen elborították az Afrikából hozott

vadásztrófeák. Orrszarvúfejek, oroszlánbőrök, elefántagyarak, antilopszarvak, meg a jó Isten tudná csak felsorolni, mi mindenféle exotikus holmi volt itt felhalmozva." (Fábián é. n. 31.)

E barbár, trófeahalmozó szakszerűség tudományos ellentéte a város *múzeuma*, ahová a behurcolt lepkék és bogarak kipreparált példányai bekerülnek.[5] Egyébként, ha az olvasó gyanút fogna a tekintetben, hogy Szilvássy gróf trófeagyűjteménye és vadászszenvedélye esetleg ellentétben áll a regény által hirdetett természetrajongással, akkor magyarázatként azzal kell beérnie, hogy nem az úri vadászat, hanem a „civilizáció", a vasút, az áruházak, illetve a lelkiismeretlen és arrogáns „rőfössegédek" teszik tönkre Afrikát.

„Amerre a vasúti sínpárt lefektetik, arrafelé kipusztulnak az őserdők, kihalnak a ritka, exotikus állatok. A szudáni falvakba bevonult a »kultúra«. A négerek sárból tapasztott kunyhói mellett már ott állnak a »Royal« meg a »London« áruházak. Szatócs, meg rőfös üzletek. Az oroszlán nem ijed meg a puskától, de a rőföslegények invázióját nem bírja ki. Megjósolom: tíz év múlva oroszlánok helyett rőfössegédek leselkednek az őserdőkben az egyébként hiányos öltözetű bennszülöttekre, hogy felruházzák őket. Lassan eltűnnek Afrikából az őslakók is." (Fábián é. n.:14.)

Az „egzotikus" következő értelmezési szintje a regény narrátoráé. (A narrátor szerepkörét illetően a regény sajátos „kettős hangot" érvényesít: az egyes szám első személyben írott első fejezetből kiderül, hogy az elbeszélő maga Fehér Imre, a mártonvásári gimnázium rajztanára, de a későbbiekben a történet egyes szám harmadik személyben folytatódik, és a cselekményben fontos szerepet játszó narrátor harmadik személyű szereplővé alakul át.) A narrátornak az egzotikus mibenlétére vonatkozó értelmezéseit afféle iskolásan művelt „kulturális szimbolizmus" határozza meg. „Ilyen gyönyörű kaktuszról még csak nem is álmodtam! Olyan, mintha csapongó fantáziájú művész gondolta volna ki, mintha a természet egy művészálmot valósított volna meg." (Fábián é. n.:33.)

E felfogásban az esztétika és a művészet szempontjai mellett a *teológia* tanításai is szerepet kapnak. A teológiai perspektíva személyes megjelenítője természetesen a püspök, de a narrátor szerepe és jelentősége meghatározóbb (szükségszerűen állandó jelenléte és „hangja" miatt), továbbá a narrátor fogalmazza meg a regény pedagógiai és világnézeti küldetését megalapozó üzeneteket is. A narrátor egzotikusértelmezése szerint a csodálatos kaktusz egyrészt afféle keleti-ornamentális dísztárgy, másrészt veszedelmesen csábító szépasszony, amint ezt már a neve is – a Trópusok Királynője – hangsúlyozza. A gróf által a püspöknek ajándékozott növény leírása jól illeszkedik a regény logikájába; ellentmondásosan vonzó, egyrészt bizarr és nyugtalanító, másrészt elbűvölő: dekoratív, egzotikus, ornamentális.[6]

Az üvegház kertésze, Galambos bácsi naiv nézőpontja szerint az „egzotikus" veszélyes és érthetetlen. Galambos bácsi szerepe gondosan kimunkált: egyrészt derék, de kissé nehézfejű szolga, másrészt a józan paraszti ész letéteményese. Nehézkességével, morgolódásával, komikus félrehallásaival állandó nevetség tárgyává válik, ugyanakkor kiderül, hogy valójában mégis neki volt igaza, amikor ellenszenvesnek és veszélyesnek látta az egzotikus jövevényt – még akkor is, ha a trópusi kaktusszal csak behurcolták az igazi veszélyt jelentő termeszeket. A veszedelmes idegen valódi megtestesítője tehát végeredményben nem a kaktusz, hanem a kaktusszal behurcolt rovar-

világ. Gazsi bácsinak és a város többi lakójának a rovarokkal gyűlik meg a baja. Ilyen az égető szúrásokat okozó hernyó, az álomkórt terjesztő cecelégy, a mindent felfaló termesz. Ezek a rovarok az „idegen" legfontosabb és legveszélyesebb attribútumához, az *álcához* más és más módon viszonyulnak. A *hernyó* először veszélyes (mérgező tüskéi fájdalmasan szúrnak, illetve lezabálják a pálmaház növényzetét), később azonban, már pillangóvá fejlődve szépséges teremtmények, és ebben a formában beiktatódnak az európai kultúrának a természethez és az egzotikushoz kialakított intézményes és diszkurzív rendjébe, s mintegy második metamorfózisukon átesve a múzeumi, illetve az iskolai gyűjtemény dekoratív részeivé alakulnak át. A *cecelégy* kórházba juttatja a pálmaház kertészét, de szerencsére kiderül, hogy hazai körülmények között a cecelégy nem fertőz. Itt a szerző két komikus kitérőt is engedélyez. Az egyik a cecelégy naiv-népi etimológiája: „azt nem mondhatnám, hogy valami igen csecse bogár lett volna" – jelenti ki a kertész (Fábián é. n.:29). A másik közjáték során Fehér tanár úr összetéveszti a veszedelmes rovart a házi léggyel, és leüti a gróf homlokára telepedő ártalmatlan jószágot (Fábián é. n.:33). A *termesz* alakjában viszont részletes allegorikus ábrázolás formájában teljesedik ki a „veszélyes idegen" képzetrendszere. Nem vall színt, rejtőzik, viszont a lepel alatt hatékonyan terjeszkedik, és rombol.

Üzenetek és jelentésrétegek

Az *egyensúly elvesztése* – íme, ez a regény egyik különös morális tanulsága. Az „egzotikus szépség" iránti szenvedély, illetve úgy általában mindenféle emberi szenvedély veszélyes. A püspök sztoikus nyugalomból, keresztény humanitásból és nagyúri fölényből táplálkozó világába csak egyetlen, szó szerint törékeny helyen hatol be a szenvedély: az üvegházon keresztül. Az üvegház a püspök *világi* kedvtelése, ha tetszik, szenvedélye.

„A püspök nagyon szereti az üvegházat. Sokat áldoz azért, hogy pálmái, orchideái és más exotikus növényei kiérdemeljék jó hírnevüket. A gyönyörű kert a város kellős közepében foglal helyet. A közönség nem látogathatja, csupán a püspök őnagyméltósága és a kispapok sétálgathatnak benne." (Fábián é. n.:9.)

A Trópusok Királynője pedig ugyebár nőalak, akiből bódítóan édes illatfelhő árad, virágok ékesítik, és fátyol takarja el. Egy veszedelmes nőszemélyről van szó! Ezt az értelmezést megerősíti H. G. Wells komikus és morbid elemeket ötvöző novellája: *A különleges orchidea*. Wells ugyancsak „üvegházi" történetében egy páratlan szépségű orchideáról derül ki, hogy léggyökerei valójában vérszívó csápok, és a növény – mint afféle vámpír – a virág édes illatától megrészegült üvegház-tulajdonos életére tör.[7] E történetben a magányosan élő Winter-Wedderburn gyűjtőszenvedélye alapozza meg az egyensúlyvesztést, és a veszélytelennek látszó gyökérgumó formájában becsempészett egzotikus létforma egyértelműen az „európai férfi" életét veszélyezteti.[8]

Egyébként mindegyik üvegházi mese, illetve mindegyik központi szerepet játszó egzotikus növény – a kaktusz és az orchidea – alkalmas arra, hogy meglehetősen összetett módon modellezze a veszélyt rejtő felszín, a látszat és a lényeg, a rejtőző és a megjelenő dialektikáját.[9] A kaktusz esetében már kezdetben megjelenik a bizarr ágak és a gyönyörű virágok kettőssége, de a bizarr ágakat egyrészt fehér fátyol takarja, és

bódító illatfelhő tereli el a veszélyről a figyelmet, másrészt a növény *egésze* a maga teljes létében, pompájában a behurcolt termeszcsaládot leplezi. Wells írásában a gyilkos orchidea először közönséges (noha nem éppen bizalomgerjesztő) gyökérdarab, és később fejlődik ki belőle a növény, mely e történetben is a veszedelmes és „orientalizált" női szexualitást testesíti meg.[10] Egyébként az egzotikus növények bűvkörébe került férfiak a női társaságot illetően mindkét történetben elég magányosak: a püspök cölibátusban él, Szilvássy gróf agglegény, Wells orchideagyűjtője ugyancsak. Talán nem véletlen, hogy Fábián Gyula regényében a Trópusok Királynője előtt meghódoló férfiak kétes világát Fehér tanár úr és Boriska szolid *rózsakertről* ábrándozó szerelmi idillje ellensúlyozza, mely ifjúsági regényhez méltóan kifehérített és mindenfajta érzelmi-morális kilengést nélkülöz (vö. Fábián é. n.:186).

A regény további jelentésrétegét azon *teológiai szimbolizmus* határozza meg, mely szerint a természet Isten által írt könyv. A keresztény felfogás számára a teremtés kozmosza és a kinyilatkoztatás nyelve ugyanaz; lásd Richard de St. Victor szavait: „Isten szava annyiban múlja messze fölül a világ bölcsességét, hogy nem csak a szavak hangzásának, hanem az általuk jelölt dolgoknak is van jelentése." (idézi Ohly 1997:159.) A középkorkutató Friedrich Ohly szerint „A Szentírásnak [...] az a lényege, hogy a betűszerinti értelemben vett dolog az igazi jelentéshordozó. Minden egyes, a hangalak segítségével megidézett, Isten által teremtett dolog, amit szavakkal megnevezünk, egy magasabb értelem felé mutat, tovább, jele egy szellemi dolognak, jelentése van, jelöl valamit." (Ohly 1997:159–160.)

A *Különös háború* Lambrecht Kálmán által írt előszava szerint a történet nyomán az olvasónak „kedve kerekedik ahhoz, hogy maga is megtanuljon olvasni a legnagyobb, utolérhetetlen mesekönyvben – a Természet mindenki számára nyitott, soha ki nem merülő könyvében" (Fábián é. n.:5).

De a regény egészének mélyen keresztény értékrendje egyrészt bővíti, másrészt *újra*szakralizálja a természettudós előszóíró által feleleventett és voltaképp szekularizált – úgymond „tudományos" – felfogást; az író ezt Szenczi Miklós püspök kapcsán immár félre nem érthető módon hangsúlyozza.

„Szerette a zenét, minden művészetet, de legfőképpen a természetet, mert hite szerint az ember sehol sem közelíti meg annyira az isteni bölcsességet, mint a természeten keresztül. Az a rend, az a célszerűség, soha nem változó következetesség, szépség, amelyet a természet minden legkisebb teremtménye magában hord, minden gondolatot Istenhez vezet." (Fábián é. n.:12.)

Az efféle teológiai szimbolizmus a regény megjelenési idejében, 1935-ben sem volt anakronisztikusnak nevezhető. Maurice Maeterlinck *A hangyák élete* című könyvének egyik korabeli recenzense szerint „Maeterlinck könyvében a Teremtő végtelen sok csodájának egy szemernyi része bontakozik ki előttünk. A nagy író szokott művészetével ír róla, és noha a szíve mélyén elvet minden vallásos hitet, kérdéseivel, aggodalmaival mégis Isten létében gyökerező hitünkben erősít meg minket." (Petri 1930:393.)

A népszerű belga írónak a méhekről, a hangyákról és a termeszekről írott könyvecskéi nagy meggyőzőerővel hirdették az emberi és a rovartársadalmak közötti, az allegorikus beszédmód számára is felhasználható analógiákat; továbbá feltételezhető, hogy a termeszek életéről szóló műve Fábián egyik irodalmi forrása is lehetett.

Az idegen veszélye: beszivárgás, felforgatás és rombolás. A regény allegorikus je-

lentésének e szintjét illetően többféle megközelítés is elképzelhető. Az egyik szerint a regényben szereplő kisvárost egy idegen hatalom támadása éri. Ezt az allegorikus szintet motiválja, hogy a termeszek – mint tudjuk – államokat alkotnak, királyuk és királynőjük van, továbbá dolgozóik és katonáik.[11] Ezt a képet megerősíti, illetve kiegészíti, hogy rejtőző, beszivárgó jellegű, felbomlasztó támadásról van szó. A „titkos háború" paranoiás képzetköre a Horthy-korszak számos külső és belső ellenségképpel hadakozó világának szerves része volt.[12] Így például a hivatalos, keresztény-nemzeti ideológiát képviselő kritikusok és újságírók a progresszív irodalmat és művészetet is a „destrukció" eszközének tekintették. De fontosabb ennél a beszivárgó, rejtőző, a világot belülről szétrágó ellenség képzetköre. A kórokozó, élősködő, elrejtőző, magát másnak álcázó idegen képzetkörei olyan átfogó diskurzust alkottak, melytől az antiszemitizmus sem volt idegen, noha – ezt hangsúlyozni szeretném – a regényben semmilyen adatolható antiszemita felhang vagy utalás nem található, hacsak a Szilvássy gróf által említett erőszakos „rőfössegédek" irritáló tulajdonságait nem tekintjük valamiféle kódolt antiszemitizmus jelének. Mégis: a könyv idegenparanoiája, valamint az, hogy a termeszvilágot a felszín számára láthatatlan idegen pusztítás letéteményeseként ábrázolja, melynek apokaliptikus aknamunkájától csak a magyar hangyák szabadíthatják meg a hazai földet, akár az antiszemita olvasatot is lehetővé teszi.[13] Ez a politikai és rovartani elemeket gyakorlatiasan ötvöző szimbólumvilág ugyanakkor ellentmondásos, hiszen a termesz *fehér*, míg az őt elpusztító magyar hangya speciel *vörös* (vö. Fábián é. n.:188); a „természettudományi regény" műfajmegjelölést használó könyv kénytelen volt a tényekhez tartani magát. A történet jelképvilága egyébként összhangban van a késő romantikus-századfordulós, valamint a klasszikus szépirodalmi és művészeti motívumokkal: a „női", az „idegen", az „egzotikus" és a „veszélyes" egymás szinonimáinak tekinthetők; a hangyát pedig már Ezópus, illetve Heltai Gáspár fabulái nyomán is rokonszenves állatnak illik elképzelni.[14] És azt is tudjuk, hogy valóban voltak európai városokba – például Hamburgba – hajóval behurcolt, ott kolóniát alapító, jelentős károkat okozó termeszek is (lásd Brehm 1957:229; Maeterlinck é. n.:69).

Befejezés: a *Különös háború* tanulságai

A fent körvonalazott, az egzotikus veszélyt meghatározott ellenségképekhez kapcsoló, a paranoiás jelentéstulajdonítás gyakorlatára mintegy „rájátszó" értelmezés annyiban megalapozott, hogy az író nagyon intenzíven használja az idegen veszély ábrázolásának a korszakra rendkívül jellemző képzetköreit: invázió, beszivárgás, megfertőz, rombol, belülről szétrág, aláás.[15] Ugyanakkor elképzelhető ennél ártalmatlanabb üzenet is: egy olyan morális-hazafias ideológia, mely egyszerűen a derék „magyar hangyák" hősiességét emeli ki.

„Az lett a bogara [Szilvássy grófnak], hogy nagy kosarakban vörös hangyákat szállíttat Magyarországból Afrikába, mert az a meggyőződése, hogy a magyar hangya a legintelligensebb az összes hangyafajok között, és egyedül ez képes arra, hogy a világ valamennyi termeszét kipusztítsa..." (Fábián é. n.:212).

Gyerekkoromban – az olvasás hajdani miliőjét, amennyire lehet, most visszaidézve

– Gerald Durrell, Stanisław Lem, Rejtő Jenő, Jean-Jacques Cousteau műveinek társaságában olvastam ezt a könyvet, mely édesanyám tulajdonából került könyvtáramba. De az egzotikust akkor annak láttam, amilyen önmagában lehet: különféle mellékjelentések nélkül is egzotikusnak. Mint Durrell esetében Korfu szigete, Lem esetében az Éden és a Solaris nevű bolygók, Rejtő esetében Észak-Afrika, Cousteau kapitány esetében pedig az egzotikus halrajokkal díszített tenger alatti világ. A *Különös háború* címnegyedének második oldalán elhelyezett hazafias jelmondatokat *akkor* átugrottam, a gyerekkor jellegzetesen szelektív, az érthetetlent automatikusan figyelmen kívül hagyó olvasási szokásaival. *„Legyünk büszkék arra, amik voltunk, s igyekezzünk különbek lenni annál, amik vagyunk!"* Illetve: *„Emberibb embert és magyarabb magyart!"* Tehát egyáltalán nem volt feltűnő az itt vizsgált ideológiai kontextus, csak a termeszek és a hangyák világa érdekelt. Kivétel voltam, vagy átlagolvasó? És vajon elérte célját Fábián Gyula regénye, avagy sem?

JEGYZETEK

1. Fábián Gyula (Losonc, 1884 – Szombathely, 1955), rajztanár, etnográfus, író. A Képzőművészeti Főiskolán tanult, néprajzi illusztrációi megjelentek Malonyay Dezső *A magyar nép művészete* című művében, szakcikkeit a Néprajzi Értesítő közölte. Ifjúsági regényei: *A kis Mozart* (1930), *A jáki gerencsérek* (1934), *Különös háború* (1935), *Az ősemberek völgye* (1939) stb. Regényírói tevékenységét az ifjúsági irodalom kontextusában (a *Különös háború* említése nélkül) elhelyezi Komáromi 2005.
2. A korszakot jellemző „kettős társadalom" struktúrájából a regény csak a keresztény, nemzeti, konzervatív társadalmi miliőt képviseli. (A korszak társadalomtörténeti leírását, illetve a „kettős társadalom" Erdei-féle modelljének bemutatását lásd Gyáni–Kövér 2004:169–190.) Másféle társadalmi háttérrel rendelkező szereplők csak utalásszerűen vannak jelen a történetben.
3. A gróf életéről, utazásairól, kutatásairól lásd Almásy é. n./a,b; valamint 1934; 1994.
4. „Először is: a hőmérséklet! Az üvegház levegőjének állandóan 20 Celsius-fokúnak kell lennie. A föld, amelyben tenyészik, legalább 16 fokos legyen. [...] Ha a hőmérséklet 16 fok alá száll, a kaktusz megfázik és megbetegszik... – Annyi baj legyen – mondta ártatlan arccal Gazsi bácsi. Ha netalán megfáznék a drágalátos virágocska, meglocsoljuk egy kis forralt, cimetes borocskával – attól egyszeribe talpra áll." (Fábián é. n.:20.) „De most jön a második utasítás: a nedvesség! A talajnak nem szabad sem száraznak, sem túlságosan nedvesnek lennie. [...] Pornak nem szabad ülni a növényen. Harmadszor: a táplálék. Elkorhadt fa és egyéb növényi hulladékot (komposzt) kell egy kevés műtrágyával keverni és ezzel az anyaggal a föld felszínét havonként egyszer gyöngén megszórni. – Hány kávéskanállal kell ezt a tápanyagot adagolni, könyörgöm alássan? – A gróf úgy tett, mintha meg sem hallotta volna az öreg kertész megjegyzését." (Fábián é. n.:21.)
5. „Ezeket a rovarokat magukkal vitték, gondosan kikészítették, és részben a reáliskola, részben a múzeum természetrajzi gyűjteményében helyezték el. Azok az exotikus pillangók és rovarok, amelyeket a gróf és a tanár együtt gyűjtöttek a püspöki üvegházban, meg most is ritkaságai az említett gyűjteményeknek." (Fábián é. n.:35.)
6. „Kaktuszunk alakja határozottan bizarrnak volt mondható. A különösen szerteágazó szárak, sokféle formája, amelyek hol levélre, hol fügére, hol vastag gallyra emlékeztetnek, furcsa, idegenszerű alakzatúak. A leveleket helyettesítő hosszú, fehéres, kissé ibolyaszínbe játszó fonalak keresztül-kasul hálózzák az egész növényt. [...] A fonalak fantasztikus vonalakba csavarodnak,

fonadékszerűen misztikusan ragyogó fátyolba burkolják be. [...] A virágok hatalmas nagyok és tölcsér alakúak. A színük ékesen karmazsinpiros, a tölcsér belseje erős narancssárga. [...] A virág kelyhében mintha a vanília és a rózsa illata keverednék össze." (Fábián é. n.:22.)

7. Lásd Wells 1973:143–151. Eredeti címe *The Flowering of the Strange Orchid*, vagyis „Az idegen orchidea virágzása". Az „idegen" nyilván erőteljesebben rímel az egzotikus szó „veszélyes" konnotációjára.
8. A Trópusok Királynője és még inkább a Wells-novellában szereplő orchidea az irodalmi archetípusok katalógusából az orientális-egzotikus karakterjegyekkel felruházott *„femme fatale"* alakjának feleltethető meg. „Bár a férfi képzeletének szülöttei, egyúttal ama leigázott férfiasság jelképei is, amely az érószban a kínt, a gyönyörben a kegyetlenséget, a nőben a hidegvérű zsarnokot keresi. [...] Csábítóak és mégis elutasítóan távolságtartók, vonzanak és fenyegetnek, ölelésük menedéket ígér – ámde a vámpír marcangoló menedékét, a sír hideg szorítását, a halálos gyönyör fagyott csendjét, amelynek bűvöletéből nincs menekvés." (Hofmann 1987:219–220.)
9. „Nekem nem tetszik – jelentette ki a házvezetőnő. Olyan csúf a formája. [...] – Tényleg nem valami szép példány. De nem lehet megítélni ezeket így, kiszáradt formában. Valójában csodaszép orchidea válhat belőle." (Wells 1973:145–146.)
10. „A kúszó zöld száron most három nagy virágkehely nyílt és ontotta a mámorító, édes illatáradatot. Révülten bámulva állt meg előtte. A virág hófehér volt, a szirmokon aranyló narancssárga csíkokkal. A súlyos virágajak bonyolult formába csavarodott, csodálatos kékesbíborral tetézve az aranyat." (Wells 1973:148–149.)
11. A „termeszállam" működését és hierarchiáját bemutatja Brehm leírása, mely Fábián könyvének egyik természettudományos forrása is volt (vö. Fábián é. n.:163). Fábián többféle korabeli német, illetve magyar nyelvű kiadást is használhatott. (A termeszek életét Brehm ábrázolásában, az újabb kiadások közül lásd Brehm 1957:224–229.) A termeszvilág tudományos igényű, noha egyes részleteiben kissé antropomorf ábrázolását nyújtja a népszerű belga költő, Maeterlinck könyve (Maeterlinck é. n.).
12. Itt kell utalni arra, hogy a korszak antibolsevizmusból, antiszemitizmusból, irredentizmusból és hasonlókból képződő paranoid értelmezési mozgásterében az idegen (bármi legyen az is) egyrészt *rejtőzik*, másrészt úgy rejtőzik (és rombol), hogy *hasonul*. Azáltal a legveszélyesebb, hogy „köztünk van"; „megszoktuk már". A korabeli *Magyar Kultúra* című lap *Az ősellenség* című vezércikkében így ír például a szociáldemokráciáról: „Megszoktuk már, hogy itt éljen közöttünk, sőt napról-napra hódításokat tegyen" (Nyisztra 1936:164).
13. A termeszek tevékenységét jellemző frazeológia számos eleme visszaköszön az antiszemita diskurzus jellegzetes fordulataiban; lásd például a *Kirekesztők* című kötet írásait (Karsai, szerk. 1992). Egyetlen (történetesen francia) példa: „A lármás inváziót a csöndes, állandó, lassú elözönlés váltotta föl. Nincsenek többé fegyveres hordák, amelyek érkezésüket csatakiáltásokkal tudatják, de vannak egyének, akik apródokként kicsiny csoportokba állnak össze, sporadikus alakzatokba tömörülnek, és meghódítják egy ország valamennyi hadállását" (Drumont, Eduard: *A zsidó Franciaország*, idézi Karsai, szerk. 1992:11).
14. Lásd „A légyről és a hangyáról"; valamint „A hangyáról és a szekcsőről" (Heltai 1987:48–49, 98–99).
15. A *cultural studies*, illetve általában a baloldali társadalompolitikai diskurzusok történetében szép karriert befutott „szubverzió" szó (értsd: 'felforgat, aláás') eredete is itt található, az ellenség aknamunkáját, felforgatótevékenységét értették rajta (lásd Diederichsen 1993:33–52). Egyébként, pusztán a diskurzus alkotóelemeit tekintve a *Különös háború* szimbolikus beszédrendje teljes összhangban van a konzervatív-keresztény, Bangha Béla S. J. által főszerkesztett *Magyar Kultúra* című folyóirat nemzet- és fajvédő cikkeinek *ott egyértelműen* xenofób frazeológiájával.

IRODALOM

ALMÁSY LÁSZLÓ
1934 Az ismeretlen Szahara. Budapest: Magyar Földrajzi Társaság.
1994 Szudánban vadásztam. Budapest: TerraPrint.
é. n./a Levegőben... homokon. Budapest: Franklin Társulat.
é. n./b Autóval Szudánba. Budapest: Magyar Földrajzi Társaság.

BREHM, ALFRED EDMUND
1957 Az állatok világa. 1. Gerinctelenek. Budapest: Bibliotheca.

DIEDERICHSEN, DIEDRICH
1993 Subversion – Kalte Strategie und heisse Differenz. *In* Diedrich Diederichsen: Freiheit macht arm. 33–52. Köln: Kippenhauer und Witsch.

FÁBIÁN GYULA
é. n. [1935] Különös háború. Budapest: Magyar Könyvbarátok.

GYÁNI GÁBOR – KÖVÉR GYÖRGY
2004 Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig. Budapest: Osiris.

HELTAI GÁSPÁR
1987 Száz fabula. Sajtó alá rendezte Katona Tamás; utószó, jegyzetek Bitskey István. Budapest: Európa.

HOFMANN, WERNER
1987 A földi paradicsom. Budapest: Képzőművészeti Kiadó.

KARSAI LÁSZLÓ, SZERK.
1992 Kirekesztők. Antiszemita írások, 1881–1992. Budapest: Aura.

KOMÁROMI GABRIELLA
2005 Elfelejtett irodalom. Fejezetek a magyar gyermek- és ifjúsági próza történetéből: 1900–1944. Budapest: Móra.

MAETERLINCK, MAURICE
é. n. A termeszek élete. Budapest: Franklin Társulat.

NYISZTRA ZOLTÁN
1936 Az ősellenség. Magyar Kultúra 23(19):163–164.

OHLY, FRIEDRICH
1997 A szavak szellemi jelentése a középkorban. *In* Az ikonológia elmélete. Pál József, szerk. 157–178. Szeged: JATEPress. /Ikonológia és műértelmezés, 1./

PETRI BÉLA
1930 Maeterlinck könyve a hangyák életéről. Magyar Kultúra 17(21):391–393.

SAID, EDWARD W.
2000 Orientalizmus. Budapest: Európa.

WELLS, H. G.
1973 A különleges orchidea. *In* H. G. Wells: A bűvös bolt. 143–151. Budapest: Európa.

KISDINÉ NEMÉNYI BARBARA

Tibet házhoz jön

Tibeti önreprezentáció, avagy a tibeti kultúra exportja

A hivatalos kínai tájékoztatás szerint míg 1993-ban 28 ezer külföldi turista járt Tibetben, addig 2000-ben már 140 ezer, azóta pedig valószínűleg még magasabbra nőtt ez a szám. Tibet mindig elbűvölte a látogatókat titokzatosságával, amit elzártságának és a buddhizmus egy népi vallással kevert válfajának köszönhet, mesebeli tájaival, amelynek észlelését a nagy magasság miatt beálló fiziológiai változások is befolyásolják, önnön dicsőségüknek, amely hatalmasra nő saját szemükben is, amiért véghezvitték a nagy kalandot, vagy akár Tibet politikai helyzete miatt is, amely sokakat elköteleződésre és szolidaritásra sarkall.

A nyugati ember szemében Tibet a megtestesült egzotikum, amiről mindenki tud vagy tudni vél valamit. Éppen ez adja az egzotikum legitimációját: a távoli, amely immár elérhető közelségbe került, ám ez az elérhetőség korlátozott, hiszen értelmezéséhez olyan meghatározott tudásanyagra van szükség, amelynek megszerzésére csak keveseknek van lehetőségük. A tibeti kultúra az európai-amerikai életvilág megismerhető része lett, ám nem vált annak szerves összetevőjévé, éppen a megértés nehézkes volta miatt, ami a miénktől olyannyira eltérő civilizáció logikai rendszeréből fakad. Vajon mi ennek az egzotikumnak a valódi forrása? Vajon hogyan interpretálódik Tibet a nyugati ember szemében? S vajon csak a nyugati ember viszonylatában beszélhetünk Tibet esetében egzotikumról?

Úgy vélem, hogy ma a tibeti egzotikum jól körülírható és megfogható természete egy olyan tudatos önreprezentációs tevékenység eredménye, amely bár politikai indíttatású, sokszor mégis kulturális keretben jelenik meg – amennyiben eltekintünk attól, hogy a politikát szigorúan a kultúra részének tekintsük. Az önreprezentáció csatornái gyakran szerzetesi vagy vallási közösségek, amelyek egzotikumát a kívülálló szemében külső – tibeti – megjelenési formájuk és nyelv(ezet)ük adja, tagjaik számára pedig ehhez kapcsolódik a legitimáció kérdése. A legtöbb közösség legitimációját az adja, hogy vezetőjük valamely elismert tibeti egyházi méltóság bizalmát élvezi, akitől tanult, aki beavatta őt, és gyakorta felügyeli a közösséget, segít megoldani a kulturális különbségekből eredő feszültségeket, vagy biztosítja a közösség előtt a magyarországi vezető tekintélyét. A tibeti név használata szintén a legitimáció egyik eszköze, ami azt az illúziót kelti a hívőben, hogy mestere a lámaizmus[1] hiteles közvetítője, hiszen a név hatalma révén szinte „maga is tibeti". Ezek a megoldások mintegy konzerválják a megismerhetetlenség mítoszát (hiszen például a gyakorlók egy számukra idegen nyelven

írott szöveget recitálnak a meditációk alkalmával[2]), ám egyben a kulturális azonosság illúzióját keltik.

A kulturális idea ismerhető meg azokból a kasszasikert hozó hollywoodi alkotásokból is, amelyek szintén a tibeti mítoszt közvetítik. A *Kundun* című film elkészítésében például, amely Tibet kínai megszállását és annak a tibetiekre gyakorolt hatását, illetve a dalai láma személyének értelmezését hivatott bemutatni, tevékenyen részt vett a tibeti emigráns kormány is. A kultúra közvetítése a tibeti politikai elit számára egzisztenciális kérdés: a kultúra és a nép iránti szimpátia reményeik szerint politikai támogatásra váltható be. A tibeti kultúra exportálása kemény dió, éppen ezért tanulságos: ismertté válni, mégis megőrizni az egzotikumot.

Politikai és kultúrpolitikai értelemben, illetve a laikusok szemében a tibetiek ma különleges helyzetben vannak. Ezt a különleges helyzetet több tényező együttes hatása hozta létre. Egyrészt a Kínai Népköztársaság agresszív kisebbségpolitikája, amely tökéletesen asszimilálni akarja a tibetieket, ami olyan kulturális ellenállásra ösztönzi őket, ami önmagában is komoly kutatást érdemel. Másfelől ugyanennek a megszálló politikának következményeképpen a tibetiek vallási és világi vezetője, a dalai láma emigrációba kényszerült, s ez a távozás példaként áll a tibetiek előtt, így mára több mint százezer híve[3] követte az emigrációba Indiába, illetve vándoroltak Nepálba, és elszórva a világ legkülönfélébb országaiba. A dalai láma tizennégy évvel menekülése után megkezdte kulturálispropaganda-hadjáratát, amely mindenképpen egyfajta tudatos önreprezentációs tevékenységnek tekinthető, s amelynek célja átmenteni, megőrizni és továbbadni egy olyan kultúra minél több elemét, amely születése helyén külső körülmények miatt valószínűleg alapvető viszonyítási pontjait is el fogja veszíteni. Ilyen tudatos, magasan szervezett és a modern technika vívmányaiban rejlő lehetőségeket is kihasználó „kultúramentéssel" ritkán találkozhattunk a történelem folyamán. A kultúra ez esetben a nemzeti, nyelvi, szociális identitás legfontosabb forrása, az egyetlen önkifejeződési forma, amelynek nyilvános megjelenítéséből politikai tőke kovácsolható, kulcsa pedig az egzotikum, az ismeretlen, amely immár megismerhetővé válik.

1973-ban a dalai láma először látogatott Európába, és találkozott a pápával is, ami egyértelműen azt az üzenetet hordozza, hogy a tibeti vezető tervezetten, népe jövője érdekében hajlandó részt venni abban a modern, nyugati törekvésben, amely az ökumenizmust, az együttműködést, az interdiszciplináris tevékenységeket célozza.[4] Ezt a lépését számtalan további követte, amely elősegítette, hogy a tibeti kérdés és kultúra mára valóságos divattá, sőt, a vele való foglalatosság hagyománnyá váljon, komoly szakmai és vallási közösségeket alkotva Európa- és Amerika-szerte.

Valószínűleg nincs a modern világnak még egy olyan kisebbségben élő népe, amelyről annyi kasszasikert hozó film készült volna, mint a tibeti. Az ELTE tibeti szakára minden évben (az utóbbi időkben kétévente) többszörös a túljelentkezés, egy-egy évfolyamot ez idáig tíz-húsz diák kezdett el. Ismert és igen tevékeny a Tibetet Segítő Társaság munkája. A dalai láma által létrehozott *Tibet House Foundation* (Tibet Ház Alapítvány) magyarországi (egyben kelet-európai) központja sorra szervezi tibeti szerzetesek magyarországi bemutatkozásait. A budapesti Tan Kapuja Buddhista Főiskola tananyagában is jelentős hangsúlyt kap a tibeti nyelv és kultúra oktatása, s csupán hazánkban hét bejegyzett buddhista egyház működik.[5] Mindezek az intézmények –

kisebb-nagyobb mértékben – részt vesznek a tibeti kultúra népszerűsítésében, hiszen ha egy kutató például a Magyarországon működő buddhista közösségekkel szeretne foglalkozni, ha akarná, sem tudná kikerülni a tibeti témát. Mindez, vagy legalábbis mai formája és működése – nyilvánvalóan bizonyos fokú spontán önszerveződésen túl – azon önreprezentációs tevékenység eredménye, amelyet a tibetiek – elsősorban a dalai láma az indiai Dharmsalában működő emigráns kormány szervezésében – szerte a világon folytatnak.

Ez az önreprezentáció lehet tudatos vagy spontán, s folyamatában, szerkezetében, funkciójában és megjelenési formájában nagyon hasonlít a folklorizmus folyamatához. Ebben az esetben a tibeti kultúra, pontosabban annak meghatározott elemei kerülnek idegen, illetve megváltozott környezetbe. Ezek a kulturális jelenségek kénytelenek alkalmazkodni, s mivel ez a folyamat a szemünk előtt zajlik, jól megfigyelhetők az adaptációs mechanizmusok.

A tibeti egzotikum közvetítésében nagy szerepet játszanak azok a sztereotípiák, amelyek a „nyugati ember" tudatában a tibeti kultúráról élnek. Ezen sztereotípiák – bár egyfajta szelektálási folyamat eredményeképpen sokkal inkább eleve adott világnézetünket támasztják alá, mintsem valódi ismereteket közvetítenének – gyakran olyan forrásokból táplálkoznak, amelyek a tibeti – főként buddhista – kultúrát sajátként, mégsem valóságos eredetiségében reprezentálják. Értem ezen azt, hogy a tibeti önreprezentáció kapcsán annak tárgyát és alanyát, a „tibetit" semmi esetre sem redukálhatjuk a tibeti népre, a tibeti nyelvet beszélők közösségére. A tibeti egzotikum éppen azért sajátságos, mert – az amúgy nagyvonalúan – tibetinek nevezett kultúra képviselője és reprezentánsa egyre gyakrabban eredetileg a tibeti kultúrkörön kívülről érkezett személy, csoport, szervezet. Nevezhetnénk őket szimpatizánsoknak, de önértékelésük, önnön státusmeghatározásuk alapján többek annál. A mozgatórugó rendszerint a buddhista lelkület, a politikai szolidaritás vagy a tudomány.

A tibeti kultúra egzotikus voltának terjesztésében, a tibeti mítosz vagy egyenesen a földi paradicsom, Shambhala mítoszának nyugati közvetítésében meghatározó szerepet kaptak azok a maguk által tudományosnak tekintett kutatások művelői, akik önnön misztikus beállítottságuknál fogva alaposan misztifikálták a tibeti buddhizmust, illetve általában a tibetiek életmódjának mozzanatait. Közülük a legismertebb Alexandra David-Neel, aki a 20. század első felében tibeti szerzetesnek öltözve jutott be az akkor igen nagy elszigeteltségben élő országba, s állítólag ő volt az első európai nő, aki eljutott a teokratikus állam fővárosába, Lhászába. Utazásairól írott könyveinek szóhasználata a titokzatosság, az idegenség, a másság és a megismerhetetlenség végletei körül forog, ám könyvének vitathatatlan célja éppen ezen idegenség feltárása, ami azonban csak a beavatott számára hozzáférhető.[6] A David-Neelhez hasonló mediátorok azokra a már létező sztereotípiákra építettek, amelyeket a Tibet történelméből és földrajzi helyzetből, elzártságából fakadó ismeretlenség táplált, s amelyeket ily módon megerősítettek. Az ilyen típusú beszámolók elsősorban a misztikumról, illetve az olvasó szemében az ebből táplálkozó egzotikumról szólnak, egy olyan világról, ahol a csoda valósággá válik (hiszen például David-Neel a saját szemével látta, ahogyan a szerzetesek a föld felett lebegnek meditációban), ám még nem egy lehetséges alternatív életmódról.

A tibeti kultúra (egzotikum) megfogalmazhatóvá és közvetíthetővé tételében és

ezáltal megismerhetőségében, egzotikus voltának kiépítésében elsőként kiváló tudósunk, Kőrösi Csoma Sándor működött közre, amikor a 19. század első felében elkészítette tibeti–angol szótárát és nyelvtanát, illetve tudományos szintű jegyzeteket készített a tibeti buddhizmus elméleti alapjairól.[7] Munkája nagy jelentőségű a tibetisztika valamennyi művelője számára, ám szerepe mára ennél jóval tágabb keretekben kap fontosságot. Különösen kora magyar nemzeti és etnikai identitáskeresésében nyert elévülhetetlen érdemeket Kőrösi Csoma azon törekvése, amikor a magyar nép keleti eredetét kutatta, s bár a tibeti kultúrának mintegy „véletlenül", mellékvágányként vált kitűnő ismerőjévé, ma mégis ő reprezentálja a Kelettel való szoros kapcsolatunkat, ő, „aki megnyitotta a nyugatiak szívét a Buddha tanítása előtt".[8] Mint ahogy az Farkas Attila Márton kutatásaiból (Farkas 1997) kiderül, a különféle magyar buddhista közösségekben tetten érhető az identitás azon jellemző aspektusa, miszerint mi, magyarok valójában nyugatra tévedt keletiek vagyunk, ennélfogva, ha egy keleti dolog Európába kerül, annak legjobb nyugati befogadói és továbbítói csak mi, magyarok lehetünk. Bár ismert, hogy Kőrösi Csoma élete végéig hű maradt református hitéhez, 1933-ban a tokiói Taisho buddhista egyetemen szentté avatták, ami egyszerre tette őt nemcsak a buddhizmus hiteles közvetítőjévé, hanem képviselőjévé is, illetve a tibeti idegenséget elsőként egzotikussá tevő legitim személyiségévé. Bár a korabeli legfőbb lhászai hatalom nem tudott tudósunk tevékenységéről, hiszen Kőrösi Csoma a nyugati határvidéken végezte kutatásait, ma mégis az ő személye az első és legfontosabb kapocs Tibet és a magyarság között (bár ő magát mindig hangsúlyosan székelyként említette).

Végezetül rövid példaként kiemelve érdemes néhány szót szólni az egyik magyarországi, tibeti mintára alakult karma-kagyü közösségről,[9] a Nógrád megyei Tar községben meditációs központot működtető Karma Ratna Dargye Ling nevű buddhista csoportosulásról, pontosabban annak reprezentációs funkciójáról.[10] Működik ugyanis a központ területén egy Kőrösi Csoma Sándornak szentelt emlékpark, amely a tudós életútját, tevékenységét, a tibeti világot és a tibeti buddhizmus alapjait hivatott bemutatni egy buddhista ereklyetorony, sztúpa körül. Bár maga a sztúpa, szimbolikája, a szimbólumok közvetítése, annak módja és a dalai láma személyes jelenléte az avatáson,[11] illetve általa a hely és a közösség legitimálása már önmagában is szép és elemezhető példáját kínálja a tibeti önreprezentációnak, a „magyarországi Tibetre" adott laikus válaszreakciók még eklatánsabb módon fejezik ki az egzotikum valódi mibenlétét. Ennek vizsgálatához az egyik legbeszédesebb forrás az a vendégkönyv, amelybe a sztúpa megtekintésekor írnak a látogatók.[12] Az alábbiakban röviden az ebből levonható tanulságokat szeretném összefoglalni.

A vendégkönyv bejegyzéseiben írott formában jelenik meg az a jellegzetes európai Tibet-kép, amely ugyan nem fogalmaz konkrétan, mégis egyértelműek a megismerhetetlenségre, a titokzatosságra, ugyanakkor a megváltó békességre és nyugalomra való utalások, amelyek nélkülözhetetlenek az ember lelki fejlődéséhez, s amely, íme, Tibetben megtalálható. Ilyen jellemző fordulatokat olvashatunk a vendégkönyvben:

„Én is szeretném megtalálni az életemben azt a békét, ami belengi ezt a helyet."

„Olyan, mintha megállt volna az idő ezen a helyen."

„Megfoghatatlan, felfoghatatlan, mégis érzékelhető hatással van az emberre."

Vélhetően a buddhizmus „nem ártani" elve vagy sokkal inkább a dalai láma személye a forrása azon vélekedéseknek, amelyek Tibetet a béke szigeteként aposztrofálják,

a belső, lelki megbékélést is értve rajta, amiben segítséget nyújt az egzotikum tibeti szellemének jelenléte.

„Megbékélt a lelkem a látványtól."

„Békére vágytam, és [itt] megtaláltam."

„Én is szeretném megtalálni az életemben azt a békét, ami belengi ezt a helyet."

„Köszönöm, hogy a látottak által újabb útmutatást kaptam a lelki út megtalálásához."

„Mindenki életében olyan béke legyen, mint ezen a szent helyen!"

A tibeti kultúra tárgyi és szellemi megjelenítése Magyarországon, a tibeti egzotikum megtapasztalhatósága és élményszintű átélése, az önreprezentáció ezen tudatos törekvése ad táptalajt a következő megnyilvánulásoknak:

„Egy darabot láthattunk Tibetből."

„Jó, hogy nem kell elmenni Tibetbe, hogy buddhista szentélyt és imamalmot láthassunk."

„Köszönjük, hogy e különleges emlékhely betekintést nyújt egy távoli világ kultúrájába, amely minden emberhez közel áll, még akkor is, ha nem tudunk róla."

Ezekhez közvetlenül kapcsolódik a továbblépés, a buddhizmus és a tibeti kultúra mélyebb megismerésének gondolata: „Jó lenne megismerni a buddhizmust. Talán több választ kaphatnánk sok kérdésre."[13] „Remélem, egyszer eljutok Tibetbe."

A keleti kapcsolat és a hely legitimációjának gondolata jelenik meg azokban a bejegyzésekben, amelyek a buddhizmusra is jellemző befogadó-elfogadó attitűddel közelítenek a tibeti-buddhista jelenléthez, a személyes hitbeli meggyőződés megerősödésére való hivatkozással:

„Köszönöm, hogy ezen az úton is közelebb kerültem Istenhez, aki eddig is segítette utamat."[14]

„Talán van kapcsolat a katolikus és a buddhista tanok között? Az itt töltött idő ebben megerősített. Fejet kell hajtani a több ezer éves mondatok, tanok előtt."

1995-ben avatták föl a sztúpa körül a Kőrösi Csomáról elnevezett emlékparkot, amely mintegy összeköti a hangsúlyos magyarságtudatot keleti eredetünk eszméjével, illetve e kapcsolat legitimálja a hely egzotikus szellemét. Lényeges momentum, hogy a tibeti miliőben épült emlékpark felavatásakor az ország valamennyi, Kőrösi Csoma nevét viselő általános és középiskolája koszorút helyezett el ott, amely mozzanat érzékenyen fejezi ki azt az egyetemes mozgósítást és közös cselekvési hajlandóságot, amely a buddhizmus alapvető sajátossága, ám az önreprezentáció folyamatában különös hangsúlyt kap. A vendégkönyv tanúsága szerint sokan hajtanak fejet a tudós emléke előtt, akit többnyire buddhista szenthez méltó erényekkel ruháznak föl, hisz „tettét valamennyi lény javára vitte véghez", s „dicsőséget szerzett a magyarnak Tibetben is". A gondolatot kétségkívül az a fentebb már említett tény is népszerűsítette, hogy Kőrösi Csoma Sándort a tokiói egyetemen buddhista szentté (bódhiszattvává) avatták,[15] s szobrot állítottak neki az egyetem aulájában, amely lótuszülésben, meditáció közben ábrázolja nyelvészünket.

Jellemzően, ám szórványelemekben jelennek meg a vendégkönyvben olyan utalások, amelyek a hozzáértést, a szakértelmet, a tájékozottságot hivatottak reprezentálni, valódi vagy képzelt ismeretek birtokában. Ebbe a bejegyzéstípusba tartoznak a dalai lámát éltető szövegek, az ismert tibeti mantra *(om mani padme hung)* – gyakran díszí-

tő funkciójú – feliratai, tibeti betűk (soha nem teljes szavak) jól-rosszul írott bejegyzései, illetve egyéb keleti kultúrák attribútumainak használata (jellemzően például a kínai jin-jang ábrázolás).

A tibeti egzotikum exportálása és az önreprezentációs tevékenység működési mechanizmusainak pontosabb feltérképezése további kutatásokat igényel, egyfelől a kommunikációs csatornák vizsgálata révén, értve ezen valamennyi jelközvetítő rendszert, amelyeken keresztül egy idegen kulturális elem új környezetbe kerülhet, másfelől hasznos volna megvizsgálni azon sztereotípiákat, amelyek a tibeti kultúra közvetítőiben élnek a „nyugati" kultúrákkal kapcsolatban, illetve azt, hogy hogyan használják fel ezeket az önreprezentáció során. Nem utolsósorban pedig tanulságos lenne elvégezni azon folyamat vizsgálatát, amelynek végeredménye a buddhizmus és a tibeti kultúra egyéb elemeinek „áruba bocsátása".

JEGYZETEK

1. A lámaizmus kifejezés a tibeti buddhizmus egy kevéssé szerencsés európai elnevezése, amely a tibeti hagyományban a láma, vagyis a beavató mester központi szerepére utal.
2. Jellemzően a buddhista közösségek tagjai nem beszélik az irányzatuk alapját képező kultúra nyelvét, ám az alapszövegeket eredeti nyelven olvassák, még akkor is, ha rendelkezésükre áll azok fordítása, mely igen eltérő minőségű lehet.
3. A The Department of Information and International Relations Central Tibetan Administration 1996-os kiadású Dharmsala. A *Guide to Little Lhasa in India* című propagandafüzet adatai szerint 1996-ban Tibeten kívül körülbelül 120 ezer tibeti ember élt (ennek egy része Indiában, főként Ladakhban, Nepálban, Bhutánban és Szikkimben természetesen nem menekült), mégpedig a következő megoszlásban: India: 73 500, Nyugat-Bengál és Szikkim: 14 300, Ladakh 5600, Nepál: 20 000, Bhután: 1500, USA: 3000, Canada: 560, Svájc: 2000, Európa egyéb területei: 330, Ausztrália és Új-Zéland: 120, Japán: 40, Skandinávia: 90 fő. Ezek a számok az elmúlt tizenegy év alatt tovább növekedtek, bár megbízható statisztikát nehéz találni, főként, mert a tibetimenekült-kérdés a puszta számoknál jóval szövevényesebb (elég itt csak azokra az állapotos anyákra gondolni, akik Tibetből átszöknek a határon Dharmszalába, ott megszülik gyermeküket, majd egyedül visszatérnek, hogy otthon maradt családjukat ne érje megtorlás).
4. Bár ez a hajlandóság a buddhizmustól, különösképpen pedig a tibeti buddhizmustól soha nem állt távol.
5. A Tan Kapuja Buddhista Egyház, a Buddhista Misszió: Magyarországi Arya Maitreya Mandala Egyházközség, Magyarországi Csan Buddhista Közösség, a Karma Decsen Özel Ling (Ole Nydahl közössége), a Magyarországi Karma-Kagyüpa Közösség, a RIME Tenzin Sedrup Ling Rime Buddhista Centrum és a Szangye Manlai Gedün, vagyis a Gyógyító Buddha Közössége, s további, hivatalosan be nem jegyzett közösségek is működnek hazánkban.
6. Lásd például David-Neel 1981; 1993; 2000.
7. Kőrösi műveinek magyar nyelvű fordítását Duka Tivadar tette közzé (Duka 1984), illetve magyarul olvasható még Kőrösi Csoma Sándortól Buddha életének és tanításainak összefoglaló tanulmánya (Kőrösi Csoma 1982), továbbá hozzáférhető tibeti–angol szótára és nyelvtana is.
8. *A Buddhista Misszió Szervezeti Felépítése és Tevékenysége* című kiadvány. Budapest, 1989, 12.
9. A magyarországi – s ez elmondható általában a nyugati buddhizmusról is – nem azonos az „eredeti", keleti buddhizmussal, bár az is meggondolatlan kifejezés, hogy „keleti buddhizmus",

hiszen ahhoz túlságosan szerteágazó és sokrétű, ráadásul a buddhizmus egyik legjellemzőbb vonása, hogy éppen változatában él. Ám nyugatra kerülve – mivel új társadalmi kontextusba került – érthető módon alkalmazkodni kényszerült, és sok mindenben módosult. Nem feltétlenül jó szó az, hogy „megváltozott", inkább mást jelent, mivel más jelentés-összefüggésbe került. Ez igaz egyrészről az általános kulturális különbség, a más fejlődés, más felfogás stb. szemszögéből, vagyis ha egy kulturális jelenség más közegbe kerül, jelentéstartalma és összefüggései változásokon mennek keresztül. Másfelől Magyarországon a buddhizmus mesterséges képződmény, hiszen nincsenek történeti előzményei, s mellőzi a társadalmi „táptalajt" is. Vagyis amikor a magyarországi buddhizmust vizsgáljuk, jellemzően egy magyar sajátosságot vizsgálunk (Farkas 1997:5).

10. A közösség birtoka, amelynek központjában a sztúpa áll, Tar község közigazgatási határán belül fekszik, ám a településtől elkülönülve, a műút túloldalán, festői dombok között, a buddhista jelenlét valamennyi tárgyi megnyilvánulásával. Nem hiányzik a központ fenntartását célzó, illetve a fogyasztói igényeket kielégítő szuvenírbolt sem, ahol a tibeti buddhista vallási segédeszközök mellett megtalálható a piacra termelt kínai buddhista kegytárgyak számtalan változata is, továbbá számtalan könyv a buddhizmus témakörében, amelyek a laikustól az orientalista kutatókig mindenkinek kínálnak olvasnivalót. A központ fenntartói nem is törekedtek specializált üzlet kialakítására, ugyanis a magyar Tibet-kép rendszerint összemosódik az Ázsia-képpel. Így az üzenet szempontjából nincsen jelentősége sem a helynek, sem a konkrét vallási irányzatnak, hiszen a közösség – a buddhista hagyományokhoz hűen – vallástól, nemtől, nemzeti, etnikai hovatartozástól függetlenül hirdeti mondanivalóját, amelynek alapjait a tibeti buddhizmus szerint már Gautama Sziddhárta (a történeti Buddha) is „valamennyi érző lény" megigazulásáért fogalmazta meg.
11. Az ereklyetornyot, amelyet Kőrösi Csoma Sándor halálának 150. évfordulója alkalmából építettek, 1992-ben szentelte föl a 14. dalai láma. A tervezés és az építési munkálatok egy francia és egy magyar szakember közreműködésével folytak. A magyar tervezőnő nem áll kapcsolatban a buddhista eszmékkel, előre megadott pontos adatok alapján irányította az építkezést, amelynek során a megfelelő szent ereklyéket is beépítették az épületbe – immár a közösség vallási vezetőjének irányításával. A sztúpa díszítését, festését már egy tibeti mesterre bízták, hiszen a tibeti buddhizmus elmélete szerint minden művészeti alkotás a vallást és a vallásgyakorlást hivatott szolgálni, ennek megfelelően a szigorú ikonográfiai és ikonometriai ismereteket igénylő díszítőmunkát már csak beavatott szerzetes-szakértő végezheti el. A tibeti buddhista istenkép ugyanis „támasz" *(ten)*, amely a meditáció során az elmélyüléshez, az istenséggel való azonosuláshoz nyújt segítséget.
12. 2004-ben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Szociológia Intézetének nyári terepkutatása keretében tizenegy hallgató bevonásával terepkutatást folytattunk Taron. Egyhetes, teljes mintán végzett kérdőíves kutatásunk szerint a sztúpához látogatók kétharmada egyetemet vagy főiskolát végzett, illetve felsőoktatásban tanul(t). A legtöbb esetben először véletlenül bukkantak rá a központra, ám ettől kezdve sokan visszajártak, illetve jelentős az osztálykirándulások, táborok, túrák útvonalába beépített „kötelező" részvétel. Szintén körülbelül a látogatók kétharmada vallotta magát katolikusnak, bár hívőnek a nagy többségük „a maga(m) módján" tartotta magát. A megkérdezetteknek majdnem a fele hisz a reinkarnációban, holott ezen 45 százalék jelentős része katolikusnak tartja magát. A látogatók nagy része valamilyen magyarországi városból érkezett, Budapestről azonban elenyészően kevesen. A megkérdezettek húsz százaléka vett már részt olyan tanításon, amelyet a dalai láma adott, ám valamilyen buddhista tanítást már a válaszadók fele meghallgatott. A vendégkönyvből származó információk ezen látogatóközönségtől származnak.
13. Aláírás: „egy 73 éves öregember".
14. A kézírásból és a névből valószínűsíthető, hogy a bejegyzés egy *idős* hölgytől származik.

15. A buddhista szent onnan ismerszik meg, hogy élete folyamán megvilágosodott, belépett a nirvánába, azaz meglátta a jelenségek valódi természetét, a mögöttük húzódó valóságot, és felismerte a dolgok mulandó és átmeneti jellegét. A mahájána buddhizmus szerint (amelynek egy késői hajtása a tibeti buddhizmus) erre csak olyan személy képes, aki vagy hosszú életek során kemény munkával jutott el a felismerésig, vagy – és ez már csak a késői mahájána elmélete – olyan magas rendű meditációs technikák alkalmazásával, amelyek révén egyetlen élet alatt elérhető a megvilágosodás. Bár Kőrösi Csoma levelezései jórészt ismertek (Terjék, szerk. 1971; Terjék 1976; Szilágyi, szerk. 1984; Baktay 2003), ezekben nincsen utalás a tudós személyes buddhista elköteleződésére, sokkal inkább református hitének megőrzésére – bár a buddhizmus szempontjából a kettő távolról sem zárja ki egymást, hiszen egy buddhista emberre (és ez a magyarországi buddhista közösségek tagjaira is igaz) nem jellemző az a típusú vallási identitás, ami kizárja a más vallások iránti elköteleződést.

IRODALOM

BAKTAY ERVIN
2003 Kőrösi Csoma Sándor. Budapest: Talentum.

DAVID-NEEL, ALEXANDRA
1981 Secret Oral Teachings in Tibetan Buddhist Sects. San Francisco: City Lights Publishers.
1993 My Journey to Lhasa. Boston: Beacon Press.
2000 Magic and Mystery in Tibet. New York: Book Tree.

DUKA TIVADAR
1984 Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai. Budapest: Buddhista Misszió.

FARKAS ATTILA MÁRTON
1997 A buddhizmus Magyarországon. Szakdolgozat, ELTE Kulturális Antropológia Szak.

KŐRÖSI CSOMA SÁNDOR
1982 Buddha élete és tanításai. Bukarest: Téka.

SZILÁGYI FERENC, SZERK.
1984 Kőrösi Csoma Sándor levelesládája. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

TERJÉK JÓZSEF
1976 Kőrösi Csoma dokumentumok az Akadémiai Könyvtár gyűjteményében. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

TERJÉK JÓZSEF, SZERK.
1971 Tudósítások Kőrösi Csoma Sándorról. Budapest: Kőrösi Csoma Társaság.

NAGY TERÉZIA

Relatív egzotikum

Eltérően *valamitől:* távoli és közeli kultúrák

A különbözőség forrását kereső elméleti és empirikus erőfeszítések a normális és az attól eltérő viszonyából indulnak ki, s csak a posztmodern teoretikusok veszik észre, hogy ez a viszony egymásra reflektáló. Nem szükséges távoli tájakra elutaznunk, hogy megtaláljuk azt, ami valamilyen értelmezés mentén egzotikusnak tekintendő. Azonban az, hogy ki mit tekint egzotikusnak, és ez miként befolyásolja az ön- és másságértelmezéseket, egy sokszólamú megközelítéshez vezethet.

Írásomban a nyugat- és kelet-afrikai, a dél-ázsiai, a közel-keleti és a maghrebi térségből érkezett menekültek között végzett terepmunkám eredményeit kívánom bemutatni. Az e térségből érkezettek egyfajta kulturális-vallási egzotikumot hoznak magukkal, miközben reflektálnak az európai és a magyar egzotikumra – az ő objektívjeiken keresztül. Reflektálnak arra az Európa-képre, amely ezen az objektíven keresztül jött létre, s arra, amely még otthon, a hazájukban keletkezett. Erre alapozzák megélhetési-egzisztenciális technikájukat, a mindennapok kialakítását. E reflexív viszonyon keresztül egy sajátos (kulturális) intertextus jön létre, amely magában hordozza az egzotikum értékeit, a haza mitikus voltát, a saját és az idegen kultúra attribútumait. A kölcsönös és reflexív viszony relativizálja a „mi" egzotikumképünket, eközben reprezentálja, s ezáltal megélhetést nyújt az ego (a kultúra képviselői) számára, egyúttal újrateremti saját kis miliőjét. Az egzisztenciális kérdésekben érinti az őt körülölelő egzotikumot, illetve kihasználja saját egzotikusságát – a nyelvhasználatban, a kulturális javak felajánlásában (étterem, afrobolt stb.) és a szexpiacon.

Megközelítésemben közeli és mégis távoli kultúrák vizsgálatára vállalkoztam, azaz arra, hogy a közöttünk, pontosabban mellettünk élő távoli kultúrák képviselőinek szemléletén keresztül mutassam be az egzotikusnak azon vonását, amely által a *más* kívül reked, illetve kívül kíván maradni a befogadó állam miliőjében. A mellettünk élő *idegen* szemléletmódjának megértésével az egzotikumfogalom relatív voltát ismerhetjük meg.

Egzotikum és másság – egy teoretikus megközelítés

A különbözőség diskurzusa mindvégig az antropológia esszenciáját jelentette. A „kultúrák egymástól független világokat jelentettek" (Hannerz 2004:79), amelyek között alig van kapcsolat, s a köztük lévő különbségek megismerésére és interpretációjára az antropológusok hivatottak.

A posztstrukturalista diskurzusokban azonban a másság, a különbözőség különösen reflektált, hiszen az antropológusok a maguk különbözőségét is reflektálttá tették, miközben egy másik mással kellett foglalkozniuk. Ennek eredményeképpen néhány problémával szembesültek (Schiffauer 2004:159–160).

Elsőként azzal, hogy a kultúrák közti tér esetleges, és kulturális szinkretizmusok jönnek létre, miközben egy különálló, körülhatárolható *idegent* próbálnak megragadni. E felismerés azon szinkretizmusok kialakulására irányította a figyelmet (Schiffauer 2004:159), amelyek Ulf Hannerz megfogalmazásában a globális mozaikok végét jelentik a globális világban, ahol már nem az antropológus és a misszionárius lép fel megismerőként, mert a kultúrák között kommunikáció és egymásra hatás van (Hannerz 2004). Másodikként azzal szembesültek, hogy a kulturális elemek nem feltétlenül alkotnak zárt struktúrát és nincsenek mindig összhangban még egy társadalmon belül sem. A kulturális elemek dinamikusak, a kultúrán belül törések és átfedések vannak. (Ezt a problémát véleményem szerint a kultúra intertextuális olvasata oldhatja fel.)

A másság már nem egyértelműen körülhatárolható nyelvileg, területileg vagy más kemény attribútumokkal, de határait kiszabja a koherens, saját struktúrával rendelkező kultúra. A körülhatárolást „[...] nem a gyarmati alávetés, a hittérítői buzgalom, vagy az egzotikum esztétizálása, hanem a megismerői szándék ihleti [...] Az idegen az antropológiai működése nyomán új helyet kap, méghozzá egy teoretikus konstrukcióban, a „kultúrában" kerül elhelyezésre." (N. Kovács 2004:11).

Ezáltal a kultúra sok kis kulturális szigetre esik szét, ami a valóságban összefüggő szövetet alkot, s melyek a maguk értékpreferenciái mentén merítenek a közösből.

Fontos eredménye ezen meggondolásnak az (ön)reflexív antropológia koncepciója, amely a diskurzusok (kultúrakutatói és társadalmi) függőségét elemzi, és a diskurzusok között kialakult hatalmi viszonyokat vizsgálja (Schiffauer 2004:159–160). Ezáltal a saját kultúrát elidegeníti, s a már gyakorolt vizsgálódási módszereket alkalmazva vizsgálja mindazt, ami magától értetődő.

Ezt a hatalmi függőséget elemzi Aunger (2004). Véleménye szerint a kutató standard képe már nem tartható fenn, s az idegen képét újra kell gondolni (Aunger 2004:6–7). Azt mondhatjuk, hogy a jelen kutatóinak át kell gondolniuk az *itt* és az *ott* fogalmait, miközben reflexíve kell viszonyulniuk a tradicionális kutatói attitűdökhöz. Azaz figyelembe kell venni azt az álláspontot, hogy az igazságok konstruáltak, s a kutatónak reflexíve kell vizsgálnia azt az álláspontot/nézőpontot, amely *helyről* vizsgálódik, és tekintenie a *mást*, hiszen egy másik nézőpontból ő maga lehet idegen.

A mások *(Other)* helye és a másság interpretálhatóságának kérdései

Az idegen, a *más* a rámutatás által kel életre, egyfajta interpretáció által, amely a különösségre és a *másságra* fokuszál. A más diskurzusa a posztkoloniális diskurzusban reflexívvé vált, az európai-amerikai antropológia elveszítette prioritását és azt az attitűdöt, hogy a távolban találja meg a mást, a harmadik világ kutatói számára ugyanis az európai-amerikai értelmezések és teóriák lettek idegenek. A pozíció megkérdőjeleződött, és esetlegessé vált (Bhabha 1996).

A más interpretációja ezáltal egy fordítássá vált, melynek során „[...] egyre összetettebb kulturális összefüggéseket fordítunk le, egyre hibridebb identitásokat teremtünk, egyre többet fogadunk be a kívül rekedtekből, a szabadság egyre újabb horizontját nyitjuk meg, és ezzel mindig újra meg újra átlépünk egy vonalat [...] »de mögöttünk rögtön újra bezárul, mint a felejtés hulláma, és újból visszaáramlik az átléphetetlen társadalmi antagonizmus és a kikezdhetetlen hatalom horizontjává«" (Buden 2004).

Egyetlen interpretáció sem végleges, mindig új és új viszonyulások kerülhetnek előtérbe, miközben a tárgy az ismerősség és idegenség között mozog.

Miközben a hibrid identitásokról beszélünk (például egyszerre lehet valaki fociszurkoló és menedzser, ugyanakkor konzervatív afroamerikai), látni kell azt is, hogy ezáltal nehéz körülhatárolnunk a „mi"-t (Geertz 2001:383). A fordítás mindennapi gyakorlattá lett, a mi és a mások közötti különbségtétel dinamikussá, ahogyan az identitás építése ciklikussá és reflexívvé lett. A más interpretációja ott kezdődik el, amikor felmerül a fordítás szükségszerűsége, a félreértés eshetősége, ahol a hermeneutika eszköztárára szorulunk. Itt azonban egy újabb megkötéssel kell élnünk, hiszen ott, ahol dinamikáról és szinkretizmusokról beszélünk, figyelembe kell vennünk, hogy a hermeneutika nem tud mit kezdeni azzal a jelentéssel, amely elmozdul, többértelmű, s nem adja meg magát egykönnyen az értelmezésnek (Caputo 1996:24).

Kulturális és vallási egzotikum

A nyugat- és kelet-afrikai, a dél-ázsiai, a közel-keleti és a maghrebi térségből érkezett menekültek esetében a szembeötlő különbségek mellett a magyarokétól eltérő kulturális és vallási sajátságokról, kötődésekről beszélhetünk. A sokszínű Afrika különböző részeiből vagy épp a legkülönbözőbb iszlám területekről érkezett menekültek esetében az értelmező érdeklődő a menekültközösségen belüli differenciáltságot fedezheti fel. Azonban – ahogy arról a menekültek beszámolnak – sokszor csak az afrikai vagy a mozlim attribútumukat tekintik, s ennek alapján viszonyulnak hozzájuk. Még a kulturális megmutatkozásnak helyt adó eseményeken is együtt kezelik az afrikaiakat, még akkor is, ha az esemény során etnospecifikus jellegzetességeiket kívánják megmutatni (1–3. képek).

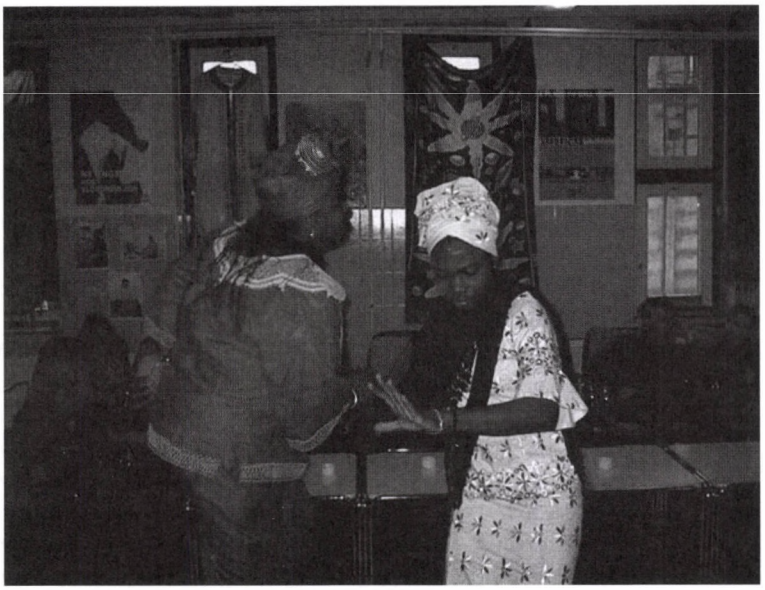
A „mi" nézőpontunkból afrikaiakat, arabokat, mozlimokat látunk, amint arab ételekkel, afrikai zenével, mozlim ruhákkal „kínál" minket a látvány. A differenciált látásmód elsajátításához a közel kerülés lenne a járható út, amelyet mindkét fél korlátoz. „Mi" akként, hogy távol tartjuk magunkat az egzotikustól, s csak meglátogatjuk – leg-

1. kép. *Afrika-interpretáció a békéscsabai befogadóállomáson. Nigériai dobosok*

feljebb eleget téve a nyitott, kozmopolita és elfogadó imázsnak. Ők pedig önnön egzotikumukat egyfajta performanszként, reprezentálva mutatják meg, úgy hogy az szerintük számunkra elfogadható legyen (például „arab" ételek magyaros fűszerezéssel, az „elvárt" férfiszerepek bemutatásával). Az általunk megismert egzotikum részben itt, helyben keletkezik, reflektálva vélt vagy valós elvárásainkra, részben pedig önreflexíve jön létre, az esztétikai elfogadás és elutasítás, valamint önnön egzotikumuk felismerése által.

2. kép. *Afrika-interpretáció a békéscsabai befogadóállomáson. Afrikai ételek szervírozása*

3. kép. *Afrika-interpretáció a békéscsabai befogadóállomáson. Libériai és yoruba nő tánca*



Nyilvánvaló azonban, hogy mindkét félnek a másik az egzotikus, s megfigyeléseik és vélekedéseik (már-már sztereotípiáik) irányítják közeledéseiket és távolodásaikat. E folyamat során egy sajátos intertextus születik, s miközben próbálnak beilleszkedni, folyamatosan különbségtételre kényszerülnek. E különbségtételek építik fel a másik oldal egzotikumának képeit és azon határokat, amely mögé húzódva a mitikus otthont vélik felfedezni.

Latens határok és az elképzelt Európa

A terepmunkám[1] során megismert menekültek ideérkezésük kezdetén reményteli képekkel rajzolják fel jövőjüket – lehetőségként érzékelik, amely lehetővé teszi a számukra egzisztenciájuk felépítését.

Úgy vélik, hogy

– a munkalehetőségek széles spektruma vár rájuk, az alacsonyabb státusú munkáktól fokozatosan előre lehet jutni (szemben az otthoni statikussággal);

– relatíve magas jövedelemre tehetnek szert – amely az otthoni viszonyokhoz képest jelentékenyebb, s amelyből meg lehet valósítani egzisztenciális álmaikat, s még arra is jut, hogy az otthon maradottakat segítsék, vagy maguk után hozzák;

– relatíve magasabb az életnívó, a fogyasztási kultúrából részesedhetnek, vásárlóerővel rendelkezhetnek ott, ahol állandóan megvásárolható fogyasztási javak vannak, elszakadhatnak a mezőgazdasági és a tradicionális tevékenységektől;

– befogadó a társas közeg – a posztkoloniális Európa elfogadja a harmadik világból érkezetteket, s „magukkal hozott" egzotikumuk eladható – például étterem, ruházat, tárgyak formájában;

– a szabadság vár rájuk – a tradicionális és vallási kötöttségektől mentes lét egyfajta szabadságot jelent számukra;

– más a politikai klíma – a véleményszabadság a politikai menekültek diskurzusaiban jelenik meg.

Ezekre építve dolgoznak ki stratégiákat, amelyek részei az elvándorlási elképzeléseknek, melyek egy esztétikai-egzisztenciális válság[2] eredményei. Ezek a képek segítik a menekültek pozitív viszonyulását, s ez az, ami előreviszi őket. A stratégia egy *racionális* döntéshozatali folyamat, amelybe tudtukon kívül *irracionális* elemeket kevernek. Hiszen „már az is Isten/Allah akaratából történhetett, hogy elérték Európát". Ha pedig isteni áldás van a megérkezésükön – vélik –, akkor a továbbiakban is bizonyára sikeresek lesznek az integrációban. De azért mindent meg is kell tenni (a tevékenység gyümölcsében nyilvánul meg az áldás léte vagy nemléte az iszlám hagyománya szerint is).

Stratégiai elem a *nyelv* elsajátítása. Többségük már otthon angolul tanul, tanfolyamokon, illetve barátoktól és filmekből. Ez azonban nem nagy mértékben járul hozzá magyarországi integrációjukhoz, így itt magyarul is elkezdenek tanulni. A menekülttáborokban elsajátítják azon fontos kifejezéseket, amelyek a további stratégiákat segítik. Az imponáló mondatokat tábori életük első szakaszában megtanulják, majd az udvarláshoz, kéréshez, visszautasításhoz kapcsolódó szavakat.

További stratégiai elem a férfiak részéről az európai nővel való *házasságkötés*, melynek érdekében mind a táboron belül, mind odahaza a kialakult sztereotip képnek megfelelő viselkedési mintákat sajátítanak el (öltözködés, udvarlás).

Emellett a mozlim férfiak igyekeznek *dekonstruálni a fatalista iszlám* képét, s megengedő, toleráns magatartást vesznek fel (ugyanakkor sokan maguk között arab–farszi–angol nyelvkeveréken kibeszélik és elutasítják az európai normákat és engedékenységet, valamint a „közönyösséget").

Mindezzel szemben szép lassan találkoznak a valósággal, amit a közöny és érdektelenség szavak mellett a lehetőségek teljes hiányával jellemeznek. Éppúgy, ahogy a velük találkozók, ők maguk is elfogadnak és elutasítanak bizonyos kulturális elemeket (például párkapcsolat – házasság szokásai, étkezési és szórakozási szokások), s ez az, ami kijelöli helyüket a társadalomban – az eltérő szokások okán kívül rekednek, ugyanakkor saját kultúrájuk kis szigetén pedig belül maradnak (Marton 2000; Olomoofe 2000; Tilly 2001).

S mondják:

– Nincs képünk a világ más részein folyó eseményekről. Erre vitában érvül hozzák például az iraki háborút, melyben az amerikai (esetleg angol) veszteségeket összesítve számon tartjuk, míg az iraki oldal veszteségeit nem, s így nem látszik, hogy az nagyságrendekkel nagyobb. Más példaként a tradicionális társadalmi és kulturális berendezkedések iránti averzióinkat említik, utalva a nyugat-európai diaszpórák kívülrekedtségére, valamint az iráni, iraki, afgán aktualitásokra.

– A nők kihasználhatók Európában, mert nem áll mögöttük senki – például egy férfi testvér, egy apa, további férfi rokonok. A nőkre szexuális eszközként tekintenek az európaiak, s akként is viselkednek – öltözködés és promiszkuitás tekintetében. Azt is kiemelik, hogy a női egyenjogúság csak látszólagos, mert szexuális tárgyként nincs meg a biztonsága a nőknek.

– Az erkölcstelenség igen elterjedt: a gyerekeket, a nőket zaklatják, verik. A homoszexualitás elfogadott és elterjedt, amit nemcsak az erkölcstelenség, hanem a férfiak maszkulin jellegének elvesztése kapcsán is megemlítenek.

– Ezenfelül kiemelik, hogy mindhiába a demokratikus és liberális szemléletmód, ha ennek ellenére nincs tolerancia, a másik elfogadása és tisztelete. Emellett a tiszta érzések és a vallásosság hiányáról, a képmutatásról beszélnek, s kiemelik, hogy az európai számára nem az érzések, a boldogság, hanem a pénz és a pillanatnyi örömök jelentenek valamit.

A mozlimok a virtuális *dar-al-salam* (a béke területe) és a *dar-al-haram* (a háború területe) közötti területként írják le Magyarországot, ahol ugyan megtűrik, de nem szeretik a mozlimokat, s ahogy Európában élő ismerőseiktől hallják, megerősítik, hogy itt is „terjed az iszlámfóbia és a xenofóbia".

Megérkezésük után többségükben először Európa egy szűrt változatával találkoznak. A bürokráciával, amely gátakat szab az álmoknak, a szociális munkásokkal, akik keveset tudnak róluk, más menekültekkel és – ahogyan ők mondják – a rendőrséggel (ez esetlegesen a nemzetbiztonságiakat jelenti), akik gyanakodnak rájuk. A befogadó állomás területét elhagyva találkoznak más magyarokkal, akik vagy nem törődnek velük, vagy pedig szélsőségesen viszonyulnak hozzájuk: a vonzó egzotikust vagy a félelmetes, elutasítandó idegent látva bennük. Emellett hamar kapcsolatba kerülnek honfitársaikkal, illetve a mozlimok más mozlimokkal is, azokkal akiknek többsége már végigjárta a reménytől a csalódottságig vezető utat, s már védelmi reflexeket épített ki.

Miután megismerik sajátos helyzetüket, a legális megélhetés és a lehetőségek hiányát emelik ki. E megismerésben nagy segítségükre vannak a már hosszabb ideje Európába érkezett etnikai közösség (csalódott) tagjai is. E helyütt kell kiemelni azt a sajátságot, hogy a diaszpórák tagjai hazafelé pozitív képet alkotnak a megélhetésükről, hogy ne aggódjanak az otthon maradottak, s hogy ne árulják el, hogy rosszul döntöttek. Azonban a frissen érkezettek számára a csalódás valóságának (néha eltúlzott) képét mutatják be.

Az elképzelt Európa képével szemben lépésről lépésre találkoznak a valósággal, amelyet a különbözőséggel és a lehetőség hiányával jellemeznek. S ahogy mások is, ők is elfogadnak és elutasítanak dolgokat, tulajdonságokat, kulturális mintákat. Az elképzelt Európa képe távolivá, meseszerűvé válik, a csalódottságnak, a kiégett álmoknak adja át a helyét.

Ahhoz, hogy túléljék a kulturális és gazdasági különbségeket, olyan stratégiákat kell kidolgozniuk, amelyek kapcsolatban állnak az európai habitussal, vagy pedig a diaszpórához kapcsolják őket. Így a kevés legális lehetőség mellett két valós eshetőséget tudnak megragadni: a feketemunka piacára való belépést, illetve a diaszpórához való kötődések megerősítését. Mindkettőt az egzisztenciális bázis kiépítésére tudják alkalmazni, mely kinyithatja az utat a legális munkavégzés vagy esetleg az önállóvá válás felé, ugyanakkor az utóbbi a gazdasági rehabilitáció mellett (jórészt) kizárja az egót a körülvevő társadalom integrációjából.

A fekete-munkaerő piacán megjelenve úgy tűnhet, hogy hiányt töltenek be. Olyan helyre illeszkednek be, ahová nyelvi korlátaikkal is integrálódni tudnak: saját etnikai csoportjukon belüli vállalkozásokhoz (például a kínai piac afgán kereskedői, az indiai

étterem pakisztáni konyhája, hogy egy kicsit pikáns is legyen), illetve szakképzettséget nem igénylő tevékenységi körökbe a mezőgazdaság, az építkezés, az ipar területén. Emellett kifutófiúkként, szendvicsemberként, plakátragasztóként is dolgoznak.

Gazdasági szempontból ehhez a területhez tartozik, ugyanakkor a valóság és az illegalitás egy teljesen más szegmense a szexuális piac – erre a területre elsősorban afrikai férfiak[3] kerülhetnek, mert jól alapoznak a női pletykahálózatban széles körben elterjedt mítoszra „méretességükről". Ők szórakozóhelyeken és egyes köztereken megvásárolhatók. Egy rejtettebb stratégiaként működtetnek olyan konstellációkat, amelyben két-három nő által tartatják el magukat, anélkül hogy a nők sejtenének erről bármit is: mindegyikük párjának hiszi, akit segíteni kell, amíg munkát, lakást, megélhetést talál. Ezzel hivatkoztunk is arra az afrikaiak, ázsiaiak között terjedő (s fentebb röviden említett) mítoszra, mely szerint az európai nőket kihasználják a férfiak, mert nem áll mögöttük egy férfi, aki megvédené őket – ez esetben már ők maguk is a „használók" közé tartoznak.

Vallási közösségekhez, etnikai csoportokhoz (diaszpórákhoz) csatlakozva partikuláris integrációs folyamat indul el, melynek során a diaszpóra határain belülre, a körülvevő társadalom látómezején kívülre kerülnek. A gazdasági menekültek vagy a nem menekültként érkezettek egy integrációs kísérlettel vágnak neki az útnak, hogy azonosuljanak, s elváljanak a tradicionálistól, ám a csalódás után sokkal erősebben kötődnek hagyományos, tradicionális múltjukhoz, mint korábban. Reflektáltabban, önreflexíve kötődnek hozzá: keresztülmennek egy vizsgálati, értékelő folyamaton, s végül a diaszpóra „melegén", az *in-group* kommunikáció otthonosságában találják magukat, miközben nacionalista, fundamentalista gondolatokkal vívódnak.[4] Így visszakerülnek az eredeti, a kibocsátó kultúra diaszpórikus változatához, a valláshoz, a tradicionális hálózatba.

Az idegen mítosza és a társadalmi kirekesztés és befogadás problémája

A globalizációs folyamatoknak köszönhetően a társadalmi-kulturális tér megváltozott, az identitás (re)konstruálása folyamatossá lett, az azonosság és különbözőség dinamizmusa felgyorsult. A menekültek maguk újrakonstruálják identitásukat, s e konstrukció során reflexív viszonyba kerülnek a körülvevő társadalommal és kultúrával (az „európai-amerikai kultúrával", ahogyan nevezik). Elfogadnak, elutasítanak, létrehozzák az eredeti diaszpórikus változatát, amely néha „eredetibb" az eredetinél, mivel – szembeszegülve a globális áramlatokkal – megőrzi a hagyományost. A hagyomány őrzésével a diaszpórába való nyelvi és kulturális bezáródás mellett az otthonosság érzete is fogva tartja őket, miközben folyamatosan szembesülnek az idegennel, s ezzel párhuzamosan a diaszpórán kívül saját idegenségükkel is szembesülniük kell. A társadalmi kirekesztés és befogadás (Kronauer 1998) kulturális és nyelvi szimbólumokon keresztül, a kultúra sajátságai révén, a kapcsolatokhoz, az információkhoz való hozzáférés akceptálása révén működik, a két vagy több fél interakciójában, folyamatosan és egymásra hatva is egyben. Ezáltal a nyelvileg, kulturá-

lisan körülhatárolt, a kulturális távolság szerint egymáshoz közelebb állók egymással interakcióban állva ugyan, de szigeteket alkotnak, s megőrzik az idegen és az otthon szembenállását.

Intertextusok az idegenség érzékelései során

A fentieket úgy is összefoglalhatjuk, hogy az idegenség feszül egymásnak mindkét oldalon, építi fel kulturális határait, záródik be egy kulturálisan és társadalmilag eltérő világba, és létrehozza a diaszpórát, amely magában hordozza az otthon esszenciáit. Ugyanakkor nemcsak az otthont, hanem az idegen világ imaginárius képét is magában hordozza. Ezáltal sajátos intertextusok jönnek létre, melyben a másikról alkotott képek (kvázi-sztereotípiák), valamint a saját (diaszpóra-) kultúrabeli válaszok is megjelennek. Létrejön egy európai–mozlim, illetve egy afrikai–európai intertextus.

Egy-egy intertextus jön létre, melyben a jelentések korábban megszülettek (ezek: maga az iszlám, a fundamentalizmus, illetve más szempontból a születési,[5] valamint az európai kultúra), de sajátos tartalmi burokkal ruházódnak fel, az egyéni beszédmód részévé válnak. Az eredendő textusok megtermékenyítik az argumentációs sémát. A diaszpóra tagjai létrehoznak egy viszonylag egységes, konszenzusos intertextust, ahogyan legitimálják a választásukat önmaguk és társas környezetük előtt, amiképpen megindokolják önmaguk számára, hogy miért is nem a többségi kultúrához integrálódtak, amint azt az érkezésükkor tervezték. Választásaik során referálnak mindazokra a kérdésekre, amelyek felmerültek bennük, és amelyekre választ találtak. Relatívvá válik az egzotikum, kifelé figyelve reflektálnak, s a különbségek hangsúlyosabbakká és statikusabbá válnak.

A csalódások éppúgy építik az intertextust, az egzisztenciális és esztétikai válságok reflexív viszonyba kerülnek az elképzelt és a megélt Európa képével, s ugyanígy az otthon mítoszaival.

A különbözőség nyilvánvalósága egy olyan társadalomban jelenik meg, amely nem régóta találkozik afrikaiakkal, mozlimokkal, és mitikus ködbe vész a tudása róluk. A magyarok egzotikumképe és az afrikaiak, dél-ázsiaiak Európáról alkotott képe átszövi egymást, segítik és gátolják a megértést, a kapcsolódások kialakulását.

A félelem a különbségektől erősebb, mint a megismerési vágy. A megismerésnek gátat vetnek a másik félről kialakult, hozott elképzelések, illetve a diaszpóráktól és a médiából leszűrt képzetek, és gátat vet az is, hogy az egyének egzisztenciálisan csak korlátozottan kötődnek a másik félhez.

Ez egyik oldalról nyitottságot, kíváncsiságot, különböző mértékű xenofóbiát, nyelvi korlátokat jelent, míg a másik (afrikai) oldalról az *európai álmot* s vele szemben a magyar valóságot, amely mind Európától, mind az álomtól különbözik. Ezenfelül benne lelhető fel a diaszpórák által közvetített kép a magyarokról (akik a pénzért, a gyors és kielégítő kapcsolatokért mindent megadnak, s akik számára a vallás és transzcendencia, a meleg barátság és a szeretet nagyon távoli fogalmak). Így nem csupán különbségek megállapításáról, hanem a valamitől való *elkülönböződésről (differAnce)* is beszélhetünk. Az elkülönböződés kulturális mintái, a kulturális olvasatok értelmének korlátai és a kijelentések abszolút volta határozza meg a kapcsolatokat. Az intertextus

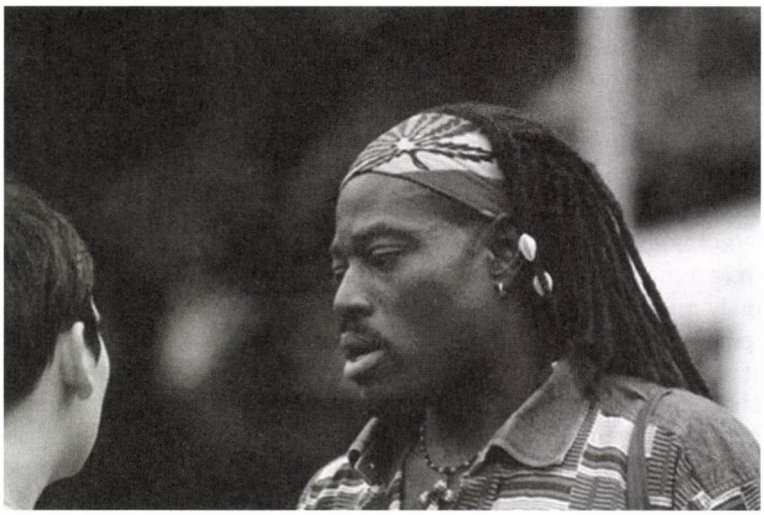
azonban nemcsak abszolút kijelentéseket, *in-group* beszédmódokat és ideologikus keretet foglal magában, hanem kérdéseket is. Olyan kérdéseket, amelyek otthon vagy nem voltak kérdések, vagy autoriter módon megválaszolódtak. Ilyen kérdések a fundamentalizmus, a dzsihád, az antijudaizmus és antiszemitizmus kérdései, a vallás más kérdései, valamint önnön egzotikumuk visszahatásai (például a szexuális fétistárgyként való önértelmezés lehetősége).

Határokon át – egy globális háló

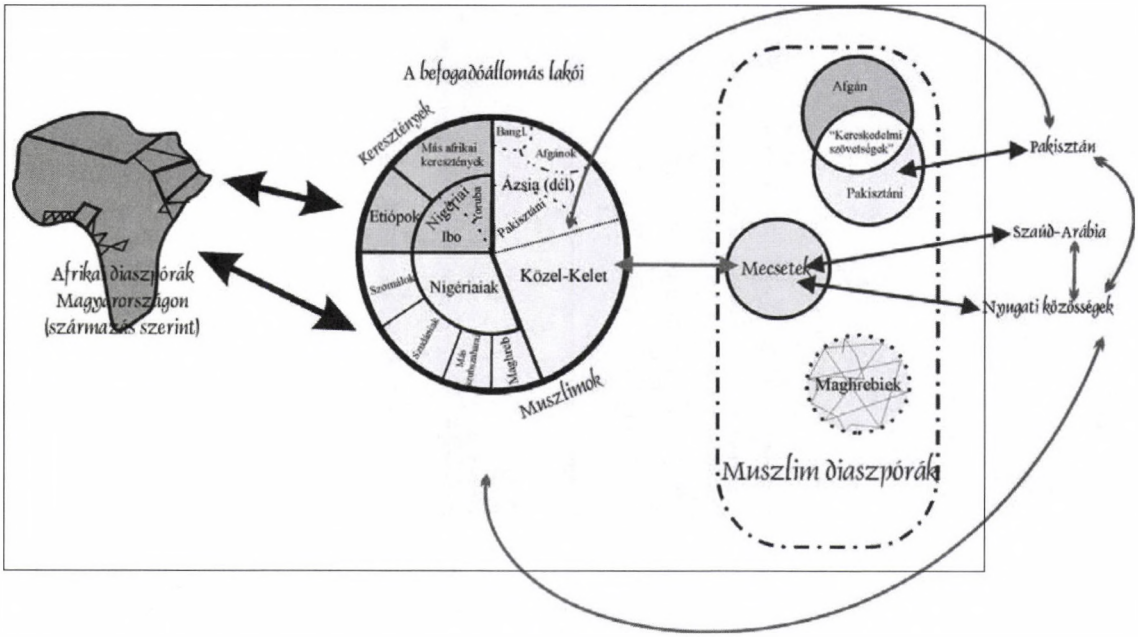
Azért, hogy mégse csak az elkülönböződésről, a kultúrák és diaszpórák egymásra sandításáról beszéljünk, meg kell mutatnunk azt is, hogy a határok nemcsak kiépülnek egy-egy területen belül, a kultúrák körül, hanem azok átjárhatók és nyitottak is.

A diaszpórák nyilvánosak, megtekinthetők, bejárhatók, a vendégszeretet megmutatkozik: örömmel fogadják, és igyekeznek megtartani a kívülről érkezetteket. A megmutatás terein a határok leomlanak. Igaz, hogy az valóban csak a diaszpóra előterét jelenti, a nyilvános szférát, az éttermet, az etnikai hagyományok bemutatását, a megmutatást, egyben a kívülállók megszólítását is.

Másfelől egy globálisan kiterjedt háló szövi át meg át az államokat: a diaszpórák egymás között és a szülőfölddel folyamatos és intenzív kapcsolatban állnak (5. kép). A menekültek az otthon maradottakkal, azokkal akik messzebb jutottak Nyugatra, a letelepedettek etnikai és gazdasági kapcsolataik révén is infokommunikációs eszközökkel és a tradicionális vendéglátás gesztusaival folyamatosan bővítik hálózataikat, s önálló tereket nyitnak a társadalom latens mezejében. Egy hierarchikus rendszer jön létre a maga szellemi autoritásaival, s gazdasági/szellemi/társas segítők állnak a hálózat különböző pontjain. A cinkos összekacsintás, a magunk között lét érzése csökkenti az idegenség érzetét. Egy globális méretű networkhöz kapcsolódva megteremthetik az államhatárokon átívelő diaszpóraközösséget, mely azáltal, hogy tagjai nem



4. kép. *Afrika nap Budapesten. Raszta férfi.*



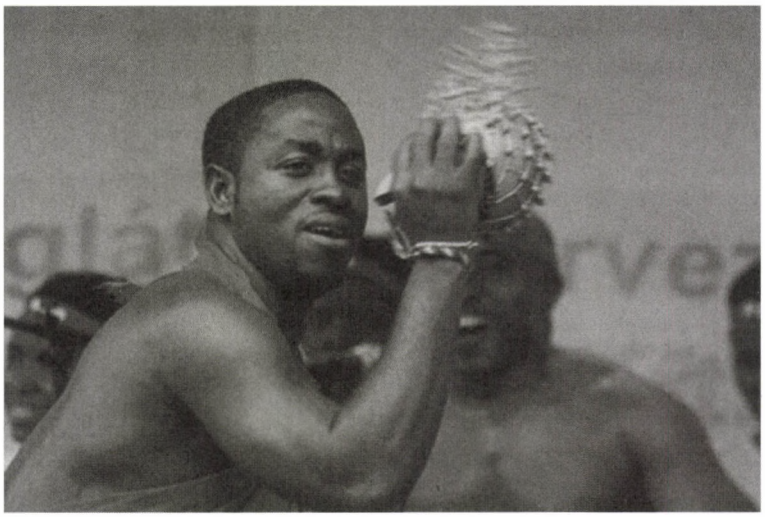
5. kép. A menekültek és a diaszpórák kapcsolatai

kényszerülnek külső kapcsolatok létesítésére (az egzisztenciális-esztétikai problémák a közösségen belül megoldhatók), latens határokat emel. A másik oldal, a kvázibefogadó országok társadalmának oldala hasonlóképpen nem érez kényszert a kapcsolatok kiépítésére, s ez ugyanúgy kiépítheti a sztereotípiákból, az idegenségből emelhető határokat.

Az egzotikum értékei – fogyasztásra felkínálva

Ahol mégis szükségszerűvé válik a kapcsolatok kiépítése, ott az afrikai és arab migránsok egzotikus mivoltukból próbálnak megélhetést varázsolni. Ezt látjuk a fekete-munkaerő piacán és a szexuális piacon is, de az alábbiakban egy másik jelenséget kívánok bemutatni. Mégpedig a már-már performanszértékű bemutatkozásokat – lett légyen az kulturális est, kávézó vagy étterem –, amelyek során ugyan kiemelik különlegességeiket, de ugyanakkor azon elemeket válogatják ki, amelyek feltételezhetően befogadásra találnak (4. és 6. kép). Ilyen az étel, a zene, a vízipipa, a kalandos történetek interpretációi. Az afrikaiak zenéje, a konga és a darbuka hangja, az arab zene és a hastánc olyasmi, amely könnyen elfogadható. De vajon mikor is beszélünk elfogadásról? Akkor, ha a reprezentációra felkínált elemek fogyasztóivá leszünk, vagy akkor, ha barátként is elfogadunk valakit? Ez interjúalanyaim számára egyértelmű, az utóbbi esetben tekintenék elfogadottnak személyüket.

Amikor a megmutatás terein túlra a kíváncsiskodók nem juthatnak el, a diaszpóra



6. kép. *Afrika-nap Budapesten. Nigériai táncos*

nyilvános és zárt (in-group) helyeit megkülönböztetik, akkor a határokat ők maguk is kijelölik a nyilvános egzotikus és az intim szféra között. Valójában azonban az is kérdés, hogy az „európaiak" felkészültek-e ennek a határnak az átlépésére.

A határok nem az országok vagy Európa határain húzódnak, hanem ott, ahol átlépjük egy arab étterem küszöbét, pontosabban ott, ahol a hátsó (zártkörű) szoba ajtaja nyílik. Kettős határ: az első mindenképpen átléphető, a nyilvános szféra, a megmutatás tere mindenképpen meglátogatható (ha a határok nem önmagunkban húzódnak). A diaszpóra valós határa ezáltal nem is látható, hiszen azt hihetnénk, hogy látjuk, amit valójában nem látunk. A valós határ innenső oldalán viszont csak a felkínált, már korábban „kipróbált" egzotikus jelenik meg, amely reflexív viszonyban áll a megszületett intertextussal, a „befogadó" félről alkotott képpel.

A „befogadó" oldaláról tekintve: az idegentől, a mástól érkezik egy kihívás. Hívás az elfogadásra, a megismerésre. Azonban az értő érdeklődő felismerheti a turisztikai látványosságot a felkínált kulturális javakban, ami kelthet visszatetszést és vonzódást is.

A posztszocialista területeken, ha úgy tetszik, a (poszt)modern világban a vallásosság is kihívásnak tekintendő, ez is leírható a különlegesség jelzőivel. A vallásos gondolkodással való konfrontáció mellett a zsidó-keresztény kultúrából érkezők és az iszlám (esetleg törzsi) vallások követői közötti párbeszéd is az idegenség érzetét keltheti. Az iszlámot más „egzotikus" termékekhez hasonlóan mutatják be és kínálják fel (lásd dawa, azaz hitre hívás gyakorlata). Az iszlám megmutatása kapcsán ugyanazon jellegzetességekről beszélhetünk, mint amikor az otthonról beszélnek. A hasonlóság alól az egyetlen kivételt az iszlám európai sztereotípiáira (például a fundamentalizmus, a dzsihád, a tálibok kapcsán kialakult sztereotípiákra) irányuló dekonstruktív felvetések jelentik.

Az otthon misztikuma

Mind a fogyasztásra felkínált interpretációban, mind a „belső" szférában az otthon, a haza mitikus interpretációja jelenik meg. Permanens interpretációban és narrációban jelenik meg az otthon, amely felruházódik a szépség, a tisztaság, a becsületesség, az ősi tradíciók, a kölcsönös szeretet és tisztelet jellegzetességeivel. A közösségek a közös otthon tudatából, mitizált történelmi eseményekből merítik azonosságtudatukat, legitimitásukat. Ezen legitimitásteremtés amellett, hogy segíti integrálódásukat a diaszpórához, a körülvevő társadalmi és kulturális formációktól való elszigetelődést is támogatja azáltal, hogy a diaszpóra közös gyökere nemcsak megerősíti az identitást, hanem reflexív viszonyba is hozza azt a körülvevő kultúrával, s erősíti a hiányérzetet, amelyet az új, idegen világ jelent a migráns számára.

A menekültek érkezésükkor – amikor még integrációra irányuló tervvel, csalódottság nélkül tekintenek külső környezetükre – elfogultsággal gondolnak ugyan hazájukra, de később (pár hónap elteltével) ez az elfogultság egyre több szembeállítással együtt jelenik meg elbeszéléseikben: a haza, a vallás szembekerül a fentebb leírt Európa-képpel (amelyet a valóságos jelzővel illettünk). Évek múltán ez az ellentét megszilárdul, s minthogy a hazával csak részleges kapcsolataik vannak, az otthon távolivá és különlegessé válik. Ezáltal a migráns mindvégig külső szemlélője lesz a körülötte lévő világnak, miközben térben és időben eltávolodik az otthontól. Az elkötelezettség és az érzelmi kapcsolatok a szülőföld iránt felerősödnek, együtt ápolják az otthon emlékét (például Basant fesztivál, függetlenségi napok, nemzeti és vallási ünnepek megtartásával), újrateremtik az otthon miliőjét. Ez a (re)konstruált otthoni hangulat ugyan hordozza az eredeti tulajdonságait, azonban azokat értelmezve és leszűkítve. Emellett valamelyest reflektál a külső kulturális környezetre is.

A más relativizálja a „mi" egzotikumképeinket

A menekültek, a migránsok – vagy összességében: a közöttünk élő diaszpórák – szemszögéből tekintve az európai (vagy európai-amerikai) kultúra bír egzotikus vonzó- és taszítóerővel. A velük folytatott mindennapi beszélgetések során ezt nemcsak megérezhetjük, hanem folyamatos beszédtéma is, ami segíti az értelmezést és az elkülönbözödés folyamatait. Ha kapcsolatba kerülünk a számunkra egzotikussal, értelmezésre és fordításra van szükségünk. A migránsok mindennapjai, természetes tevékenységeik, ünnepeik válnak értelmezésünk tárgyává, miközben a diaszpóra minden segítséget megad ehhez, s ezáltal mi magunk kerülhetünk az idegen pozíciójába. S nemcsak idegenné lehetünk, hanem az érdeklődés tárgyává is válhatunk. Így mindkét fél egyszerre egzotikus és otthonos jellemzőkkel és magatartással ruházódik fel. A biztos pozíció, miszerint az európai fordul érdeklődéssel a közel élő egzotikus felé, elcsúszik, elbizonytalanodik. A megismerésre irányuló gesztusok, az elfogadás, a megértés és a távolságtartás mozzanatai mindkét oldalon jelen vannak.

A befogadásra irányuló minden gesztus az idegenséget önti valamilyen módon formába. A kultúraközi befogadás gesztusa is ugyanezt eredményezi, az idegenség elfogadását, amely egyszerre befogadás is és távolságtartás is. „A jog szempontjából, a

vendég, még ha jól is fogadják, először is idegen, idegennek kell maradnia. A vendégszeretet az idegennek jár, bizonyos, de a vendégszeretet is, mint a jog, feltételes marad, és annak feltétlenségétől függ, ami a jogot megalapozza" – írja Derrida (2004:29).

A befogadás a vonzó egzotikusra irányul, miközben a nem vonzó, de más az idegenségérzetet kelti életre, anélkül hogy a vendégszeretetet kivívná. Ezáltal a nem vonzó nem is válik megvásárolható árucikké, bemutatandó kulturális szimbólummá.

Relatív egzotikum – összegzés

Az egzotikum, az idegenség kihívása kívülről, önmagunk határain túlról érkezik, elvárással fordul felénk, miközben csak a megmutatás tereire enged belépni.

Az egzotikum kettőssége, relatív volta megnehezíti az értelmezést (beleértve a mindennapi és a tudományos értelmezést), mert elbizonytalanít, s folyamatossá teszi a kérdést, hogy valójában ki is a más, az egzotikus. Az összetartozás és elkülönböződés valamely másoktól a társas érintkezés minden szintjén jelen van. Ez a folyamat újabb és újabb határokat konstruál.

A migránsok egy hányada ugyan esztétikai-egzisztenciális elfordulással hagyja maga mögött hazáját, mégis a reflexív különbségtételek okán a diaszpóra otthonosságába tér vissza. S miközben új határokat húz fel a „mi" és a „mások" között, nemcsak a kulturális közösséget keresi, hanem a megélhetést is. A különleges, a más, az egzotikus felszíne megérinthető, hiszen megmutatják, ugyanakkor a különbségtételek és összevetések sora létrehoz egy sajátos intertextust, amelynek mindkét oldalán a másikat, az egzotikust szemlélők állnak.

JEGYZETEK

1. Terepmunkám menekültek körében 2005 nyarán, magyarországi mozlim közösségekben 2003-ban kezdődött, s máig tart. Ez idő alatt számos interjút készítettem, megfigyeléseket végeztem, és beszélgettem. E kutatómunka egyik eredményeként interpretálom az alábbiakat.
2. Ez a válság lehet politikai, gazdasági, kulturális (ebben a sorrendben például többségi-kisebbségi csoportok és a hatalom, valamint az elnyomás kérdései; elvándorlás a növekvő fejlődés irányába; a tradicionális kötöttségektől való elszabadulás vágya a szubjektív igények kielégítése érdekében, vagy fordítva: vallási fundamentalizmus vs. a család által elhagyott tradicionális keretek).
3. Nők nem, mert a férfiak távolságtartóbbak velük szemben. Emellett általában nem egyedül érkeznek, illetve a diaszpóra védi őket.
4. Safran (1991:83–84) jellemzése szerint: ápolják szülőföldjük emlékét; úgy érzik, hogy a befogadó ország nem fogadja el őket tökéletesen; hazájukra úgy tekintenek, ahova esetlegesen visszatérhetnek; elkötelezettek a szülőföld iránt; a csoportöntudat és -szolidaritás a szülőfölddel fenntartott folyamatos kapcsolatrendszer által létezik.
5. Afrikai és ázsiai törzsi kultúrákhoz vagy nemzetállami identitáshoz köthetően.
6. A képekért köszönet illeti Perák Zsuzsannát és Forestet.

IRODALOM

AUNGER, ROBERT
2004 Reflexive Ethnographic Science. New York – Toronto–Oxford: AltaMira.

BHABHA, HOMI
1996 A posztkolonialitás és a posztmodern. Helikon 1996(4):484–509.

BUDEN, BORIS
2004 Kultúrák közti fordítás (hibriditás). Magyar Lettre Internationale 2003(51). Elektronikus közzététel: http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre51/boris_buden.htm.

CAPUTO, JOHN D.
1996 Bevezetés. Az élet eredendő nehézségének visszaállítása. *In* Testes könyv 1. Kiss Attila – Kovács Sándor – Odorics Ferenc, szerk. 13–21. Szeged: JATEPress.

DERRIDA, JACQUES
2004 Az idegen kérdése: az idegentől jött. *In* Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig. Biczó Gábor, szerk. 11–29. Debrecen: Csokonai.

GEERTZ, CLIFFORD
2001 A sokféleség édes haszna. *In* Clifford Geertz: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. 374–396. Budapest: Osiris.

HANNERZ, ULF
2004 Gondolatok a globális világról. *In* A fordítás mint kulturális praxis. N. Kovács Tímea, szerk. 73–93. Pécs: Jelenkor.

N. KOVÁCS TÍMEA
2004 Kultúrák, szövegek és határok: a fordítás. *In* A fordítás mint kulturális praxis. N. Kovács Tímea, szerk. 5–21. Pécs: Jelenkor.

KRONAUER, MARTIN
1998 „Social exclusion" and „underclass" – two new concepts for the analysis of poverty. *In* Empirical Poverty Research in Comparative Perspective. H-J. Andreß, ed. 51–76. Aldershot: Ashgate.

MARTON KLÁRA
2000 Mitől mások az afgánok? – Ahogy magyarországi afgán kamaszok és szüleik látják. *In* Diskurzusok a vándorlásról. Sik Endre – Tóth Judit, szerk. 38–49. Budapest: MTA PTI Nemzetközi Migráció Kutatócsoport.

OLOMOOFE, LARRY
2000 Egy fekete közösség létrejötte Budapesten? *In* Diskurzusok a vándorlásról. Sik Endre – Tóth Judit, szerk. 50–59. Budapest: MTA PTI Nemzetközi Migráció Kutatócsoport.

SAFRAN, WILLIAM
1991 Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return. Diaspora 1(1):83–99.

SCHIFFAUER, WERNER
2004 Félelem a különbözőségtől. Új áramlatok a kultúr- és szociálantropológiában. *In* Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig. Biczó Gábor, szerk. 151–161. Debrecen: Csokonai.

TILLY, CHARLES
2001 Áthelyeződött hálózatok. *In* A migráció szociológiája. Sik Endre, szerk. 89–103. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium.

GAGYI ÁGNES

Amikor nincs hová elmenni

Globalizációkritika és egzotikum

A konferencia záróbeszélgetésén elsősorban Fejős Zoltán hangsúlyozta a tanácskozás tanulságaként azt, hogy az egzotikum fogalma egy jellegzetes nyugat-európai történeti kontextusban nyeri el értelmét – a gyarmatosításnak, a 18–19. századi utazásoknak, a „nép" mint saját egzotikum felfedezésének, a korai nyugat-európai modernitás önreflexiójának kontextusában. Fejős arra figyelmeztet, hogy aligha van értelme az egzotikum fogalmát ettől a környezettől elvonatkoztatva használni.

Az egzotikum fogalmának és használati módjainak változásait vizsgálni eszerint nem jelent mást, mint azon társadalmi-kulturális struktúra változásainak kutatását, amelyben az egzotikum fogalma és a hozzá kapcsolódó gyakorlatok megszületnek, és valamit jelentenek, nem utolsósorban pedig azokra a kultúratudományokra való reflexiót, amelyek épp az egzotikussal való kapcsolat forrásvidékén születtek.

A konferencia résztvevői leginkább olyan kortárs vagy történeti diskurzusokra és gyakorlatokra koncentráltak, amelyek valamilyen formában őrzik az egzotikum eredeti értelemstruktúráját, ugyanakkor az attól való különbségek megmutatása tanulságosan emeli ki az „egzotikum" változó társadalmi kontextusainak bizonyos jegyeit. Különös hangsúlyt kapott ezek közt a témák közt a turizmus mint egyfajta diverzifikálódó, egyre tudatosabb, a fogyasztás logikájába ágyazott késő modern egzotikumkeresés és -termelés.

Az egzotikum átalakulásairól ez a dolgozat is a társadalmi-kulturális kontextus változásainak értelmében próbál beszélni. A megközelítés iránya azonban más: nem a klasszikus egzotikumfogalomra emlékeztető mai használatokat keres, hanem úgy teszi fel a kérdést, hogy az új struktúrákban milyen új diskurzus születik: mi lesz az egzotikum helyén?

Magyarországi és romániai globalizációkritikus aktivistacsoportokról fogok beszélni, amelyek számára a távoli nem egzotikust, hanem a saját mindennapokat is meghatározó struktúrát jelent. Mindemellett ez a világ messze nem homogén: az egzotikummal kapcsolatban itt számunkra éppen a heterogenitás kitermelése és begyakorlása lesz érdekes.

Kell azonban még tennem egy kitérőt, hogy – ha csak érintőlegesen is – rámutassak a téma konceptualizációjának az egzotikummal kapcsolatos játékára.

A társadalmi mozgalmak érdekességét a kutatás számára részben az adja, hogy itt az egyik nagy „másik" vagy „szubaltern", a „nép" lép fel cselekvő aktorként. A „nép" és az állam 19. századi találkozása jól mutatja, hogyan szolgált a „nép" legitimáció-

ként, miként vált egyfelől esztétikussá és egzotikussá, és hogyan duplázódott meg másfelől a legitimációba bevonható és be nem vont pólusok mentén (lásd a népies versus pórias vagy a nép versus csőcselék ellentétpárt – Kaschuba 2004:31; Milbacher 2000).

A társadalmi mozgalom a fennálló rend nyugati önreflexióját hasonló, bár közvetlenebb és gyakorlatiasabb módon érinti, mint az egzotikus. Ennek megfelelően a mozgalmak konceptualizációja közel áll az egzotikuméhoz, s ugyanakkor együtt mozog azzal a strukturális hellyel, amelyet a mozgalmakra reflektáló elit a mozgalom és a fennálló rend viszonyában elfoglal. Az osztályharcot egy differenciálatlan munkástömeg történelmi szükségszerűség által hajtott, tehát világosan érthető mozgásaként gondolták el az osztályharc ideológusai. Később a nyugati mozgalomkutatásban egészen a hatvanas évekig a tudat alatti késztetések és a tömeg pszichológiai vonzása volt a két fő magyarázóelv – leginkább, talán nem véletlenül, a második világháborús jobboldali mozgalmakat illetően. A hatvanas–hetvenes évek újbalos mozgalmaiban azonban sok társadalomtudós is részt vett, akik a mozgalmakat strukturális, racionális, szerveződési kérdések mentén kezdték leírni. A lehetőségstruktúra, a politikai folyamat továbbfejlesztett szempontjaihoz a kilencvenes évek kulturális fordulata az identitás, a diskurzus és a keretezés perspektíváit adta hozzá (Jasper 1997; Goodwin et al., eds. 2001). Idetartozott a posztkolonializmus és a demokratizálódásnak egy kitágított, a Nyugat politikai szubjektumától elszakított fogalma is (Hanagan–Tilly, eds. 1999).

Kelet-Európa szempontjából a „demokratizálódás", a „civil részvétel" ügye a kommunista tömb felbomlása után, a Nyugathoz való újracsatlakozás kontextusában lett érdekes: kiterjeszthető-e a Nyugat szubjektuma Kelet-Európára? Schöpflin György a kelet-európai államok demokratizálásával kapcsolatos nyugati előírásokkal, illetve az újnacionalizmus miatti nyugati félelmekkel összefüggésben a Nyugat univerzalista terjeszkedését kritizálja, ami a helyi struktúrák sajátosságaira ugyanúgy vak, mint saját struktúráinak partikuláris voltára (Schöpflin 2003).

Can the subaltern speak (Spivak 1988)? Vajon nem történhet-e meg, hogy miközben az Európai Unió egyfelől demokratizálódási feltételeket szab, másfelől másodrendű polgárként, de elsőrendű piacként integrálja ezeket az államokat, úgy jönnek létre bennük a politikai akarat és részvétel módjai, hogy közben nem akarnak a hivatalos politika résztvevői lenni, s emiatt a „politikai részvétel"- vagy „civil szféra"-kutatásokban nem látszanak?

A továbbiakban bemutatott globalizációkritikus csoportok számukat és létszámukat tekintve nem tekinthetők jelentősnek, amire azonban itt a hangsúlyt helyezem, az egy újfajta társadalmi képzelet és civil gyakorlat megjelenése anélkül, hogy a klasszikus politikai színtéren feltűnne, mert inkább a maga építette lokális és globális színtereken mozog.

Struktúra – mi van az egzotikus helyén?

A neoliberális piacgazdaság térben és társadalmi dimenziókban való terjeszkedése ellen tiltakozó globalizációkritikus mozgalom, amely kis csoportok hálózatain alapul, s nem egyetlen, hanem sokféle alternatívát hangoztat, ha egyáltalán valahonnan, akkor

a nyolcvanas–kilencvenes évek Latin-Amerikájából ered. Hogy az egzotikum környezetével kapcsolatos kérdéshez is hozzászóljon, a mozgalom struktúráját azzal a jelentőséggel együtt mutatom be, amit Bonaventura Sousa de Santos (2002) tulajdonít neki.

Santos a globalizációkritikus társadalmi fórumok egyik alapítója és aktivistája, szociológus, egyetemi tanár – a mozgalmon belülről beszél. Az itt hivatkozott szövege egy, a politika, az identitás és a multikulturalitás viszonyát tárgyaló kötetben jelent meg, amely a különbség elismerésének politikai lehetőségeit és következményeit feszegeti a globalizáció kontextusában.

Santos hozzászólása itt a latin-amerikai globalizációkritikus mozgalmakat mutatja fel a jövő hangjaként. Közelebbről arról a latin-amerikai identitásdiskurzusról beszél, amely a nyugat/észak vagy – ahogy ő nevezi – Európa–Amerika katonai, majd gazdasági elnyomásával szemben a sajátot nem mint homogén esszenciát, hanem mint *sokféleséget* állítja szembe: a *Nuestra Americát*.

Latin-Amerika történelme Európa–Amerika mestertörténetének el nem mondott „maradéka", a másik oldal, mondja Santos. A mostani globalizációkritikus mozgalmakban ez a maradék, a „szubaltern" szólal meg. Politikája nem a klasszikus európai-amerikai politikai tervezés, hanem az alulról szerveződő hálózatok és a sokaság elvén alapszik. A globális és a lokális itt konkrét közösségek kapcsolódásaiban talál egymásra, anélkül hogy egyetlen közös tudat vezérelné (vö. Hardt–Negri 2004).

Santos hozzászólásának csattanósságát a kötetben talán az adja, hogy az *„exotic no more"* és a posztkolonializmus fordulata után az antropológia vagy a politológia nyugati beszéde még mindig az elhallgattatott vagy néma másik *helyetti* beszédet vállalja fel (MacClancy, ed. 2002; Appadurai 1996). Santos ehhez képest azt mondja, hogy ez a másik beszéd és másik politikai aktivitás már történik. Nem hallgat a dichotómia fegyelmezett ellenkező pólusaként, hanem fellép, szerveződik, saját beszéddel és tudással rendelkezik magáról.

Ennek a saját beszédnek a helye a globalizációkritikus mozgalomban a különböző összejövetelek, fórumok, az úgynevezett infoshopok hálózata, ami fizikai formában terjeszti a szórólapokat, fanzinokat (saját készítésű és terjesztésű magazinok), időszakos kiadványokat, könyveket és CD-ket, de még inkább jellemző a levelezőlisták, fórumok, tematikus honlapok vagy mozgalmi hírportálok, mint az Indymedia-hálózat használata. Az ezeken a csatornákon terjedő tudás rétegzett és interaktív: a mozgalmon belüli értelmiségi reflexiók a plágium és a gyakorlati alkalmazás csatornáin gyorsan terjednek, olyan más, ugyancsak fontosnak tartott információk mellett, mint a szolidaritásiakció-felhívások, szemtanú-beszámolók vagy gyakorlati útmutatók.

A globalizációkritika „politikai tevékenysége" leginkább egy, a klasszikus politikai struktúrán belüli légüres térben folyik. Ott, ahol – mint Ulrich Beck kifejtette – a gazdasági és technológiai fejlődés egyre nagyobb társadalmi hatással bír anélkül, hogy ezt a politika közös döntések és ellenőrzés tárgyává tenné. Ennek oka részben az állami funkciók leépülése a szabad piac javára, másrészt – egy mélyebb szinten – a modern demokratikus liberális állam azon strukturális feltételezése, hogy a gazdaság alapértelmezésben társadalmi jólétet termel, tehát alapvetően nem a politikai kérdések közé, hanem a magánszférába tartozik (Beck 1996; 2005; 2006). Mivel az emberek életét meghatározó folyamatok egyre kisebb részét ellenőrzik a formális politikai döntések,

az ezekre adott válaszok is kívül esnek a formális politikán – ezt nevezi Beck szubpolitikának.

Hol folyik a globalizációkritika szubpolitizálása? Saskia Sassen a globális városok topográfiáját elemezve hívja fel a figyelmet arra, hogy mivel a városok egyszerre fizikai és hálózati csomópontok, szerkezetileg a politikai cselekvés új formáit teszik lehetővé (Sassen 2001). A városi akciókat – a graffititől az utcai performanszon és a házfoglaláson keresztül az erőszakos demonstrációkig – egyszerre viszik véghez a lokális környezetben és a globális háló egy kiemelt pontján. Az aktivisták egyszerre céloznak meg konkrét, lokális megoldásokat és globális ügyeket, amelyekben hasonló lokális csoportok hálózatára, segítségére és figyelmére számíthatnak. Például egy ház elfoglalása konkrét közösségi célokra ugyanakkor akció az ingatlanspekuláció és a magántulajdon ellen. Mindkét cél támogatásra találhat más csoportokban (például budapesti tüntetés a bécsi EKH, bécsi tüntetés a berlini Yorck 59 bezáratása ellen). A városban globális csomópontjellege miatt egy lokális akció úgy válhat globális jelentőségűvé, hogy közben nem használja a nemzetállami politika eszközeit, s akár be sem kerül a látókörébe (Sassen 2001).

Bár a magyar vagy román városok egyike sem „globális város", az akciók egyszerre lokális és globális jellege itt is érvényesül, elsősorban amiatt az infrastruktúra miatt, amelyet az aktivistacsoportok fenntartanak, s amelynek révén szinte bárhol létre tudják hozni a Sassen által emlegetett újfajta stratégiai teret. Így egy budapesti radikális gyalogosakció még azelőtt hasonló akcióra inspirálhat egy csoportot Bukarestben a hasonló problémák ellen, hogy a magyar mainstream média beszámolna róla.

Diskurzus – mi van az egzotikum helyén?

Azt írtam, hogy a globalizációkritikus csoportok számára a távoli nem egzotikusként, hanem bizonyos értelemben mindig közeliként: a saját mindennapokat is meghatározó globalitásként jelenik meg.

Ez egyik oldalról azt a belátást jelenti, hogy a távoli konkrét, anyagi, gyakorlati értelemben része az életvilágnak, másik oldalról pedig azt, hogy az életvilág „belső" ügyei mindig külsők, távoliak és globálisak is. „Nem lehet csak a gyöngy... tehát csak így egy szeletével megóvni mondjuk egy fajt, amikor az egész kurva társadalom ellene dolgozik, tehát ugye a legjobb élőhelyekre gyorsforgalmi utakat építenek, az hogy tönkreteszik a kisgazdálkodókat, ilyen megaparcellák jönnek létre, folyamatosan tönkreteszik gyakorlatilag a vegyszerezéssel a földeket és az élőhelyeket, a költőhelyeket is folyamatosan kinyírják. [...] ez az állomány ez nem attól fog életben maradni, hogy én csinálok valamit, vagy nem csinálok, hanem alapvetően a rendszernek a, éppen a lendülete, a struktúrák azok merre mennek [...] ez volt az egyik része, a másik része meg, hogy rájöttem, hogy én strukturális bűnöket követek el nap mint nap [...] tehát rájöttem arra, hogy ez én vagyok." (R. T.)

A „geopolitikai" tér szempontjából ebben a szemléletben a kelet-európai aktivisták számára a Nyugat nem egy távoli, elérendő állapotot, hanem egy elnyomó mindennapi valóságot jelent. E mögé azonban nem képzelnek egy külső, megszemélyesített ágenst: a rendszer a periférián és az elnyomottakon ugyanúgy nyugszik, mint a nyer-

teseken. Az olcsóbb tescós vásárlás, a menőbb, Bangladesben varrott póló, a családi ház eladása a ciános bányát létesítő cégnek: mindenkinek ebben a kontextusban mozognak hétköznapi választásai.

Ugyanebben a logikában a kelet-európai, a helyi nem egy eltüntetendő, modernizálandó provinciát jelent, hanem megmentendő, természetes, értékes adottságot. Itt is jellemző, hogy a lokalitás sajátos, értékes jellege nem valamiféle esszenciából (például nemzeti voltából) ered, hanem a globalizációkritika globális perspektívájából. *Minden* lokalitás értékes, így a miénk is. Ugyanakkor az együttműködés azok közt, akiknek lokalitását hasonlóképp veszélyezteti a szabad piac, nem jelenti azt, hogy saját partikuláris céljaikat feladva felemelkednének a közös ügy általánosságába: motivációik épp lokális céljaikban rejlenek. (Ez nem a kozmopolita útja a globálishoz, mondja Sassen.)

A célok és az együttműködések gyakorlatiasságára rímel az, ahogyan az aktivizmus indítékai megfogalmazódnak. A természet elsősorban nem romantikus értékként vagy morális kérdésként, hanem a túlélés fenyegetett feltételeként válik fontossá: „[...] de hát én ezt meg igazából fizikaórán értettem meg, ezt a hozzáállást, tehát hogy szerintem ez igazából nem etikai kérdés, hanem egy energetikai, kémiai, tehát teljesen egy természettudományi kérdés" (R. T.).

A 2040 körülre jósolt ökokatasztrófa ezeknek a fiataloknak az ötvenedik–hatvanadik évére esne. Ők már nemcsak a „jövő generációk" képviseletében (Védegylet) munkálkodnak, hanem saját maguk mint jövő generáció képviseletében.

A talán legtöbbet magában foglaló érték, amire az aktivisták hivatkoznak, a *szabadság*. Ez elsősorban az anarchista hagyomány szókincsével fogalmazódik meg, illetve tágabb értelemben könnyű lenne a „politikai kamaszodás" általános jelenségeként vagy a 68-as értékek újabb, posztmaterialista hullámaként értelmezni. A különbség, ami a globalizációkritika sajátosságát adja, abban rejlik, hogy ez a szabadság távolról sem az *„el"* parancsában fogalmazódik meg. A globalizációkritika számára nem létezik olyan hely, ahova ki lehetne törni, vagy el lehetne menekülni. Sem térben nem létezik, sem annak lehetőségeként, hogy az ember kivonja magát az általa elítélt kapitalista rendből.

Mivel a kívánt életstílus nem választható, hiszen nem található készen sehol, megvalósítása igen komplex szervezésbe kerül, mindig személyes kapcsolatokon, anyagi-érzelmi függéseken keresztül. Bár bizonyos szempontból nevezhetők szubkultúrának, a globalizációkritikus csoportokat a „neotörzs" (Maffesoli 1996) jellegű ifjúsági szubkultúrák választásától elzárja, hogy a külső-idegen és a saját között nemcsak kulturális-morális kapcsolatot érzékelnek, hanem nagyon erős anyagi kapcsolatot is, ami nem szűnik meg attól, ha az ember elhatárolódik tőle. A valódi elhatárolódás számukra csak az, ha az ember átalakítja ezeket az anyagi kapcsolatokat. Egy ökofalu nem ér semmit, ha csak menedéket, és nem alternatív infrastruktúrát épít. A lopás punk ideológiája a globalizációkritikus mozgalomban újra szárnyra kapott mint „direkt akció a kapitalizmus ellen" (lásd yomango.net), és annyira divatos lett, hogy egy átalakítás alatt álló bécsi üzlet a *Shop Lifting!* felirattal hirdetheti magát. Ugyanakkor a lopás csak ideiglenes és sokadrendű megoldás: „[...] de lopni, nekem az se, mert hogyha van sapka, ugye a lopással is gerjesztem gyakorlatilag, tehát így a készletből hiányzik egy darab, tehát gyorsabban kifogy, tehát én semmilyen szinten nem akarom ezt a fogyasztói gépezetet szolgálni" (R. T.).

Hol van akkor a szabadság? Ott, ahol megépítjük. Az, hogy most nem létezik (máshol sem: nincs a globális rendszeren kívüli máshol), azt jelenti, hogy létre kell hozni. Ez nem egyszerű rombolást, a tér „megtisztítását" jelenti, hanem konkrét építkezést. Még az önmagában csak a pusztításra utaló, Molotov-koktélt dobáló fekete ruhás alak ikonja mögött is egy egész aktivista-infrastruktúra kiépítése áll, amelyben ez a kép keringhetett – meg a kiépítés fölött érzett büszkeség.

A szabadság „sűrű" értelme tehát a társadalom szövetét és a természetet pusztító neoliberális kapitalizmus világától különböző helyekre és gyakorlatokra vonatkozik, amelyek nem léteznek, hanem létre kell hozni őket. Nem annyira a tiltás áll vele szemben, bár egy-egy akció – mint például a házfoglalás – rendőri eljárásba ütközhet, hanem a rendszer nehézkedése. Ahogy a szabadság pozitív fogalma sem általános ideál, hanem szétszóródik a gyakorlati építkezésekben, úgy a szabadság korlátait sem egy megszemélyesített hatalom, hanem szétszórt, gyakorlati rendszertulajdonságok jelentik. Önmagukat az aktivisták ezekhez képest „bentlakókként", a rendszer részeiként gondolják el. Abból, hogy „tehát rájöttem arra, hogy ez én vagyok", az következik, hogy az aktivizmus mint a saját életvilág újraépítése egyszerre külső és belső munka.

„– Miért kezdtetek akciózni? Mi nem volt jó a környezetetekben?

– Nem tudom... Egyszer csak rájöttünk, hogy itt semmit nem mi csináltunk. Van egy szar egyetem, meg dolgozhatunk utána, és járhatunk szórakozni, ezekbe a drága klubokba... Egyszerűen semmi nincs, amit kedvünk lett volna választani. Nincsen jó választás. És akkor rájöttünk, hogy azt mi kell hogy megcsináljuk." (L. M.)

A „szabadságra" való reflexió gyakran a káosz, a lázadás, a kapitalizmus által lefedett funkciók felszabadításának szókincsével él, ugyanakkor a cél legalább ennyire egy új, saját rend, biztonság, intimitás építése – szembeállítva az áruvá, tehát távolivá, idegenné vált magánélettel. A gyűlések, memók, megbeszélések, vállalások, szabályok, felelősség, elkötelezettség ugyanúgy ehhez a világhoz tartoznak. A szabadság: konstruált szabadság, csak ott van, ahol saját rend van. Emiatt kap különös hangsúlyt egy aktivistaközösség létrejötte, illetve egy saját hely létrehozása – közös albérlet, saját kuckó a punkkocsma emeletén, pinceklub, műhely, foglalt ház.

A saját világ építése másfelől azt a munkát is jelenti, amelynek eredményeként a mindennapi környezet, használati tárgyak, identitáskötődések a saját életvilágból kivetve távoliként és idegenként tűnhetnek fel. Be kell gyakorolni, hogy annak ellenére idegenként kezeljék a lázadás boltokban kapható kiegészítőit, hogy közben a fiatalos márkák életmódmarketingjének célcsoportjaként maguk az aktivisták is „cool"-nak találják ezeket. Úgy kell elhatározni, hogy sosem veszek autót, hogy közben én is kívülről fújom a legújabb modellek tulajdonságait, és felkapom a fejem egy Jaguárra.

A reklámok által rögzített imázsok írása nem egészen aszketikus munka, bár a biozöldség otthoni elkészítése több fáradsággal járhat, mint egy gyorséttermi étkezés. Az aszkézis helyett inkább egyfajta eksztatikus öröm kap itt nagyobb hangsúlyt, ami egyfelől a fennálló rend tagadásából fakad, másfelől pedig abból az élményből, hogy a világ a maga anyagiságában közelebb van, mint hittük.

A globalizációkritikus mozgalom világának heterogenitása, amiről a bevezetőben beszéltem, abban mutatkozik meg, ahogyan az aktivisták szimbolikus, érzelmi és gyakorlati munkájának eredményeként a mindennapok világa szétválik eltávolítottra és elsajátítottra. A kettő egymásban van, a különbséget köztük csak ez a munka teszi.

Hogyan történik ez? Egyszerű példa erre egy, a magyar Indymedián megjelent beszámoló a T-com Gyerekszigetről, ami pontos, negatív mását adja a reklámeseménynek.[1] A *culture jamming* ugyancsak szimbólumokkal dolgozik, de már konkrétabb akciókat jelent (például egy óriásplakát illegális átalakítását), s ami fontosabb, az aktivisták nem szimbolikus, hanem gyakorlati politikai tettként értékelik. A köztéri üzenetek visszakövetelése, a reklámok átalakítása a jelölők játékának, a posztmodern iróniának az elveivel dolgozik, de ezeket nem tekinti ontológiai alapnak. A jelentést az anyagi „e világ" elemeként kezeli, s nagyon is valóságos célok érdekében téríti el az üzeneteket úgy, ahogy.

Ugyanígy a médiatér sem számít egy másik világnak, ahová átlépni vagy menekülni lehetne, vagy ahol elsősorban olyan dolgok történnek, amelyek nem függenek össze a mindennapi élettel (például játékok, szépségükért látogatott oldalak vagy időtöltésként, szórakozásként szolgáló chat). Minden akcióhoz társul internetes szervezés, képi dokumentáció, szöveges és fotóblog – ezeket a konkrét akció részének, meghosszabbításának tartják. De van olyan akció is, amelynek középpontját egy internetes oldal koncepciója, beindítása és gondozása jelenti, és e köré szerveződnek más csoportos tevékenységek.

A mobiltelefonnal, fényképezőgéppel vagy kis digitális kamerával készíthető filmecskék mint a hétköznapi események médiatérbe való beemelésének lehetőségei különös jelentőséggel bírtak azon generáció számára, amely a kelet-európai valóságban, de már nyugati médiafolyamon nevelkedett. A 2000-es évek elején a román sajtó szinte naponta számolt be olyan érdekességekről vagy botrányokról, amelyek az iskolában készített filmecskékkel voltak kapcsolatosak. Az extrém görkorcsolyázók vagy a kosárlabdázók egymásról készített videói a képek alá bevágott kedvenc zenékkel az esemény felemelését szolgálták az „olyan, mint az igazi" dimenziójába. Az aktivistavideókban más a viszony a film és tárgya között.

Az akciókról, esetleg atrocitásokról készített filmek dokumentumértékűek, a későbbi érdekérvényesítést, az információk terjesztését szolgálják. Ilyen például a 2005 őszén Bukarestben rendezett Gay Parade-ről és az az ellen rendezett újjobbos *Normalitásért* felvonulásról készült videó.

Másik műfaj az olyan tágabb témájú, bizonyos értelemben művészinek nevezhető videó, amely például bukaresti utcaképeket és neonreklámok szövegét vágja össze egy sajátos értelmű szöveggé, miközben egy társadalomkritikus együttes zenéje szól, mintegy összefoglalva a tanulságot. Ez a videó mint reprezentáció a város valós tapasztalatát hivatott átalakítani a videó készítője és az esetleges közönség számára. Bár épp egy filmes médiummal dolgozik, ugyanabban a térben mozog, mint a „kis anarchista" *(micul anarhist)* honlapon szereplő hosszas, konkrét leírás arról, hogy miként lehet másképp használni a várost, vagy azok az akciók, amelyek ilyen másfajta használatokat valósítanak meg a városban pontszerűen.

A környezet eltávolításának és elsajátításának munkája tehát egyszerre szimbolikus és gyakorlati. Az akciók ereje nemcsak a reklám üzenetének megváltoztatásában áll, hanem abban a tapasztalatban is, hogy ezt tényleg meg lehet tenni, és mi megtettük. A metró rugós reklámkeretét kipattintva meg lehet fordítani a reklámképek műanyag lapját, s a fehér hátoldalra bármilyen saját üzenetet fel lehet írni. A másik világ itt van közel, már benne ebben a világban. A „csináld magad"-etika nemcsak absztrakt tilta-

kozást jelent, hanem a biciklihez, a vízcsaphoz, az ebédhez vagy a lakóhelyhez való viszony elsajátítása felett érzett örömöt is.

Úgy élni ebben a világban, hogy közben már egy másik, saját világban is éljünk, „világok között élés", hétköznapi mikropolitika: egy stabil mozgalmi struktúra vagy a tömegrendezvények leírása helyett van, aki épp ebben tartja megragadhatónak azt, hogy mi történik a globalizációkritikus mozgalomban (Chatterton–Pickerill 2007). Ehhez hozzátartozik a tájékozódás, az infrastruktúra építése és az akciók megszervezése, de a közlekedési eszközök, útvonalak, terek megválasztása vagy az újrafelhasználás rafinált módjai is. „Minden, ami így az upper classból így lehullik, ez az iszonyatos pazarlás, ami az egész rendszerre jellemző, tehát mind felhasználjuk, mindenféle szempontból, tehát a ruhától, a bútortól, a kajától kezdve mindenféle erőforrást, ami gyakorlatilag lepotyog a semmibe, azt mi mind felhasználjuk." (R. T.)

Az ideológia és a gyakorlati haszon szempontjából az újrafelhasználás nagyon előnyös, ugyanakkor ezzel párhuzamosan a szimbolikus feldolgozás munkáját is el kell végezni. „Nekem azért van most a freeshopból egy sapkám, mert egyszerűen nem voltam hajlandó így sapkát venni magamnak, ha egyszer így [...] nem akarom ezt a fogyasztói gépezetet szolgálni, és ezért van az, hogy ilyen hülye sapkám van, de leszarom." (R. T.)

Egy ilyen megnyilatkozás egy csoportos beszélgetésben kisebb közjátékot generál, a sapka mindenkit érdekel („Hülye sapkád van?", „Majd megmutatom..."). Az esztétikával és identitáspolitikával átitatott öltözködési kultúra alól nem mentesülünk csak azáltal, hogy ideológiailag elítéljük azokat a folyamatokat, amelyek gerjesztik. Külön munka, a közösségi gyakorlatok és rítusok ereje szükséges ehhez az átalakuláshoz. A freeshop, ahová „csereérték nélkül" be lehet vinni és el lehet hozni ruhákat és egyéb tárgyakat, a kapitalizmus alternatívájának egy ikonja, ugyanakkor konkrét gyakorlóterep, ahol a tárgyak értéktelenségét, illetve csak használatiérték-jellegét és az ennek megfelelő használat szubkulturális értékét lehet megtapasztalni és megszokni.

A saját helyek és életmódközösségek megalapítása két értelemben is az optimális környezet a saját szabadság mint saját rend felépítéséhez, illetve az idegen rend mint mindennapi környezet eltávolításához. Egyfelől ez alternatív anyagi környezet és infrastruktúra felépítését jelenti – vendéglátó-hálózatok, közösség által támogatott mezőgazdaság, közös alternatív háztartás –, illetve extra hatékonyságot a közös aktivistamunkában. Másfelől a közösség az, ahol a szabadság, az új rend szimbolikus-érzelmi értelemben megvalósul. Az új világ felépítése egy másik értelemstruktúra, anyagi környezet és identitás felépítését jelenti a régi világon belül. A közösség az, ahol ez az új közelség és ennek negatívja, a kapitalista világtól való távolság megszületik.

A közösség egyszerre a mozgalmi ideológia, identitás és program alapja, és az a felépítendő cél, ami felé ez az ideológia, identitás és program mutat. A Lash és Urry által emlegetett kommunitárius társadalmi mozgalmak késő modern problémája, illetve lehetősége éppen ez a küzdelem (Lash–Urry 1994:317). Ezek a közösségek abban az állapotban vannak, hogy nekik maguknak kell kitermelni azt az alapot, amelyre aztán ráhelyezkedhetnek, mindvégig tudva, hogy ez a folyamat konstrukció.

A globalizációkritikus aktivisták viszonya egy „másik világhoz" ebben a konstruktivista szemléletben tér el radikálisan az egzotikum diskurzusától. Ha van olyan „új föld", ahonnan úgy néznek vissza, mint aki óriási távolságot tett meg, s ezen az új

helyen átértékeli a mindennapjait, azok azok a pillanatok, amikor a saját maguk által megépített új helyzetekre mint létezőkre tekinthetnek. Egy bukaresti videó az első biciklis tüntetésről ezt a rácsodálkozást rögzíti: a tüntetés résztvevői először lépnek fel politikai aktorként, először találkoznak azzal, hogy hatni tudnak a polgármester döntéseire. Először veszekednek úgy a bicikliúton sétálókkal, a keresztbe helyezett reklámtáblák tulajdonosaival, hogy nem az egyszeri elhaladásért küzdő biciklis kamaszokként, hanem egy legitim követelésekkel előálló csoport tagjaiként szólalnak meg. A kisfilm ennek az új helyzetnek, identitásnak és erőnek a megtapasztalását mutatja be, a tüntetés kezdetén rögzített „úgysem tehetünk semmit"-monológokkal kontrasztba állítva.

A 2006. május 17-i budapesti *Radikális gyalogos* akció tíz-tizenöt perces sétát jelentett a Bajcsy-Zsilinszky és az Andrássy út kereszteződésén átvezető zebrán, ahol máskor a rövid zöld jelzés miatt rohanni kell. A résztvevők csak azáltal, hogy csoportosan leléptek a járdáról, egy, a mindennapokban idegen, veszélyes teret tettek pár percre a sajátjukká, s ez a tapasztalat érezhető eufóriát szült. Az akció igencsak tapintható módon mutatta fel, hogy miként válik a közös cselekvés révén a hétköznapi világ egy darabja ott helyben egy másik világ részévé.

A leginkább kézzelfogható, legmutatósabb „új föld" nyilván a kapitalizmustól visszaszafoglalt *squat* (foglalt ház): egy tér, ami eddig mintha ott sem lett volna, s most a lehetőségek virágzó terepeként tűnik fel, ahonnan egy korábbi/külső hétköznapi környezetre mint távolira lehet visszatekinteni. „És akkor ott álltunk a nagy térben... és alulról meg jött fel a fény. És úgy voltunk bent, vagy azt láttuk, hogy itt van ez a több mint 3000 négyzetméter, és ezzel most azt kezdünk, amit akarunk. És ez volt az a pont, ahol gyakorlatilag jobban éreztem magam, mint bármikor addigi életemben. [...] Minden szoba, ahova bemész, élmény. Az utolsó napokban is találtam új szobákat, járatokat új épületrészekbe. Amikor kinéztem a sötét áruházból a Kossuth Lajos utcára, ahol mentek az emberek, meg a 7-es busz, akkor kívülállóként szemlélődtem belülről – ez volt a furcsa."[2]

Távolról az „új földnek" ez az élménye hasonlít az egzotikummal szembesülő turista élményéhez. A mindennapi világtól különböző antistruktúra tapasztalatának hatására az egyén új fényben látja addigi életének rendjét, az ettől a rendtől való függetlenedés liminális tapasztalatában pedig különös erejű rituális kapcsolatok jönnek létre. A globalizációkritikus aktivista számára azonban az antistruktúra egy saját maga által megszervezett és felépített, létrejöttének folyamatában megismert helyzet. Nincs esélye arra, amire az egzotikum emléke és kereskedelmi konstrukciója révén a turista még kísérletet tesz: hogy úgy nézzen valami adottra, mint totálisan másra. Számára az lesz a saját, amit elsajátít, és az lesz az idegen, amit leválaszt magáról a konstrukció szimbolikus és gyakorlati munkájával.

JEGYZETEK

1. „Már a »T-Com Gyerek Sziget« sem a régi. Múlt évben még Mc Donald's bohóc is volt, most be kellett érnem egy lépkedő Smarties-zal. A »Nesquick kalandtúra« pálya viszont továbbra is hipergagyi. Kisszínes a korporatív gyermekszentélyből. [...] Unatkozó egészalakos Túró Rudi, Túró

Rudi fahajó játszótér, Túró Rudi mese, melyben átkel a tengeren Pöttyös kapitány a Málna szigetre. Mögötte felsejlik a »Nikkelodeon Óriáscsúzda«, majd »T-Com Mókafalva«. Itt bűbájos gyerekek kapnak T-Com kuponokat, ha szépen énekelnek. Nagyon édesek. [...] Belefeledkezem a kislány produkciójába, és felnézek az égre. Hát nem ott van a kibaszott T-Com léghajó! Átvágok a »K & H Kiskirályok Szigetére«. Itt egy török pasa valagába kell gyémánt félkrajcárokat (ping pong labdát) dobálni. Ez nem vicc! Itt lehet szocializálódni, hogyan töltsük meg a burzsujok zsebeit (valagát?). Cserébe lehet kapni K & H lufit, karkötőt, és K & H hűtőmágnest. Már csak a Kulcsár hiányzik, mint személyes pénzügyi tanácsadó, aki elmondja a kiskópéknak, hogyan lehet kiscsoportos végzettséggel piramisjátékot beindítani nagycsoportosoknak, és melyik óvó nénivel kell jobban lenni." (*Piroch Márton;* intenetcím: http://hungary.indymedia.org/cikk.shtml?x=30238 [letöltés: 2007. november 28].)

2. *Akció!* 2006/5., *Manó interjúja.*

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

1996 Modernity at Large. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BECK, ULRICH

1996 The Reinvention of Politics. Rethinking Modernity in the Global Social Order. Cambridge: Polity Press.

2005 Mi a globalizáció? Szeged: Belvedere Meridionale.

2006 Kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba. Budapest: Századvég.

BERGER, DAN – BOUDIN, CHESA – FARROW, KENYON, EDS.

2005 Letters from Young Activists. New York: Nation Books.

CHATTERTON, PAUL – PICKERILL, JENNY

2007 Living Between Worlds: Autonomous Geographies and Everyday Life Beyond Activism. Internetcím: www.autonomousgeographies.org (letöltés: 2007. november 28-án).

GOODWIN, JEFF – JASPER, JAMES M. – POLLETTA, FRANCESCA, EDS.

2001 Passionate Politics. Emotions and Social Movements. Chicago–London: University of Chicago Press.

HANAGAN, MICHAEL – TILLY, CHARLES, EDS.

1999 Extending Citizenship, Reconfiguring States. Ranham–Boulder – New York – Oxford: Rowman and Littlefield.

HARDT, MICHAEL – NEGRI, ANTONIO

2004 Multitude: War and Democracy in the Age of Empire. New York: Penguin.

JASPER, JAMES M.

1997 The Art of Moral Protest. Culture, Biography and Creativity in Social Movements. Chicago–London: University of Chicago Press.

KASCHUBA, WOLFGANG
2004 Bevezetés az európai etnológiába. Debrecen: Csokonai.

LASH, STANLEY – URRY, JOHN
1994 Economies of Time and Space. London: Sage.

MACCLANCY, JEREMY, ED.
2002 Exotic no more: Antrhopology on the Front Lines. Chicago: Chicago University Press.

MAFFESOLI, MICHEL
1996 The Time of the Tribes – the decline of individualism in mass society. London: Sage.

MILBACHER RÓBERT
2000 „...földben állasz mély gyököddel..." A magyar irodalmi népiesség genezisének akkulturációs metódusa és pórias hagyományának vázlata. Budapest: Osiris.

SANTOS, BONAVENTURA SOUSA DE
2002 Nuestra America: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution. *In* Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture. Scott Lash – Mike Featherstone, eds. 185–217. London: Sage.

SASSEN, SASKIA
2001 The City: Between Topographic Deprivation and Spatialized Power Projects. Art Journal 60:2.
é. n. The Global City: Strategic Site/New Frontier. Internetcím: http://www.india-seminar.com/2001/503/503%20saskia%20sassen.htm (letöltés: 2007. november 28-án).

SCHÖPFLIN GYÖRGY
2003 A modern nemzet. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY
1988 Can the Subaltern Speak? *In* Marxism and the Interpretation of Culture. C. Nelson – L. Grossberg, eds. 271–313. Chicago: University of Illinois Press.

Az egzotikum vizuális reprezentációja

FŐZY VILMA

Egzotikum és divat a mai magyar lakáskultúrában

A rendszerváltás utáni években mind az anyagi, mind a társadalmi feltételei megteremtődtek a külföldi utazások föllendülésének. A korábbi évtizedek korlátozásai után elemi erővel szabadult föl az utazási vágy. Az első utak főként a korábban elzárt környező „nyugati"országokba (Ausztria, Németország, Olaszország) vezettek. A külföldön látottak idővel hatást gyakoroltak a hazai ízlésre, divatra is, és mindez a lakókörnyezet alakításában is megmutatkozott.

A magyarországi lakásokban megjelenő egzotikus dísztárgyak és stílusok elterjedését a *Lakáskultúra* és az *Otthon* című lakberendezési magazinok 1992–2005 közötti évfolyamainak áttekintésével próbáltam meg nyomon követni. A szúrópróbaszerűen elvégzett vizsgálatok azt mutatták, hogy az ezt megelőző évtized ebből a szempontból az 1990-es évek első feléhez hasonló képet mutat, gyakorlatilag csak magyar néprajzi tárgyak vannak jelen a lakásokban.

A felmérés során mint befogadó környezetétől idegent egzotikus tárgynak tekintettem a magyar népművészeti, paraszti tárgyakat, illetve az európai és Európán kívüli területekről származó, a helyi kultúrára jellemző dísztárgyakat és az ilyen vonásokat hordozó bútorokat. Nem számítottam ide azokat a keleti szőnyegeket és porcelánokat, amelyek megszokott módon illeszkednek a polgári enteriőrbe, de figyelembe vettem, ha például a szőnyegekkel, kelimekkel egységes hangulatú, keleties helyiséget vagy szobarészletet rendeztek be. Ugyanígy nem tekintettem egzotikusnak a különböző (főként) ázsiai országokból származó modern és formatervezett bambusz-, rattan- és más bútorokat sem.

Az áttekintett több mint 1700 lakás természetesen nem jelent reprezentatív felmérést, de valamilyen mértékben mégis jelzi az általános trendet. Részint olyan lakásbelsőket igyekeznek bemutatni, amelyek az aktuális divatirányzatokat követik, részint pedig olyanokat, amelyeket követendő példának tartanak. Napjainkban egyre gyakoribb, hogy a megfelelő anyagi háttérrel rendelkező építtetők hivatásos lakberendező segítségével alakítják ki a belső tereket. A magazinokban egyre nagyobb számban láthatók az ilyen bemutatkozások. Mivel a lakberendezők gyakran szakirányú üzletek tulajdonosai/alkalmazottai is, saját termékeik meglehetősen hangsúlyosak ezekben az otthonokban. Az is jellegzetessége ezeknek a fotóknak, hogy túlnyomó többségük közvetlenül a beköltözés, felújítás után készült, amikor a lakás még újszerű állapotban van, és ez bizonyos sterilitással jár együtt, még nem igazán belakott terekről van szó. A nagyon személyes tárgyak fésületlensége általában hiányzik a képekről, sokkal inkább

tükröznek egyfajta ideális, képeslapszerű állapotot. Tehát ezek a lakások inkább minták, mintsem valódi lakóterek.

A bemutatott lakások tulajdonosai érthető módon elsősorban az újságok készítőinek közelebbi és távolabbi ismeretségi köréből kerülnek ki; főként építészek, művészek otthonai, később pedig az egyre szaporodó számú lakberendezők munkái láthatók, ahol a megrendelők többnyire sok pénzzel és kevés szabadidővel rendelkező üzletemberek, vállalkozók. Mindegyik újságnak van „híres ember" rovata, ezek a lakások általában nem rínak ki az általános tendenciából, viszont – mivel többnyire nem új lakásokról, hanem folyamatosan lakott terekről van szó – életszerűbbek, személyesebbek. Külön műfajt képviselnek a nagyon egyéni, főként művészek által lakott lakások, amelyek inkább érdekességként, mintsem mintaként hatnak.

A magazinok bevallott célja a példamutatás, az ötletadás és az ízlésformálás; levelezési rovataik visszatérő kérdése a „múltkori számukban láttam, nagyon megtetszett, hol lehet beszerezni?" típusú érdeklődés. Gyakran közölnek összeállításokat különféle stílusú vagy funkciójú tárgyakból, ezek amolyan piaci körképnek is tekinthetők, forgalmazó és ár megjelölésével, és sorozatokban mutatnak be különböző külföldi lakásokat is. A 2000-es években, a megfelelő üzleti kínálat birtokában előtérbe kerültek az olyan összeállítások, amelyek egzotikus stílusú lakásbelsők kialakításához szolgálnak vezérfonalul. Az utóbbi években megszaporodtak a „hogyan teremtsünk ilyen-olyan stílusú enteriőrt?" jellegű ajánlások. A választék immár a hazai üzletekben is szinte kimeríthetetlen. Az utolsó öt évben például az alábbi stílusokról készült ilyen tanácsadó összeállítás: mediterrán, arabos, spanyol, japán, török, perui, brazil, skandináv, afrikai, thai, mexikói, provence-i, marokkói, karibi, indiai, görög. Néhány kisbútorral, textillel, kiegészítővel, a burkolatok és a falfestés megválasztásával kialakítható a kívánt környezet, és előfordul egész lakások stílusra hangolása is.

Barkácsrovataik dekorációs ötletei is igyekeznek alkalmazkodni az aktuális divatirányzatokhoz, a nagy mediterrán „őrület" idején például évente mutatták be az antikolt, foltos falfestés technikáját. Az ünnepek, főként a karácsony szintén kihagyhatatlan alkalmat szolgáltatnak a díszítésre. A decemberi lapszámokban általában szerepelnek karácsonyi hangulatú lakások fotói. Ezekben az enteriőrökben gyakrabban bukkan fel az egyébként nem túlságosan preferált német-osztrák minta (legyen az alpesi falusi ház vagy a német nagykövet rezidenciája), amelynek hatására nálunk is terjedőben vannak a műfenyő ágakkal, girlandokkal, koszorúkkal, angyalkákkal, fényfüzérekkel ékesített adventi otthonok. Az ilyenkor közölt cikkek arról is tájékoztathatnak, éppen mi a „trendi" szín a karácsonyfán. Általános szabályként le szokták írni, hogy a zöld-piros-arany színkombináció tradicionálisnak számít, és rusztikus, natúr környezetbe ajánlják, a hűvösebb hangulatú, sok üveget, fémet alkalmazó lakásokba inkább a havas tájakat idéző kék-fehér-ezüst összeállítás való. Magukra valamit adó családok nem a tavalyi díszeket aggatják föl újra, hanem az aktuális év divatjának megfelelően szerzik be az új készletet: a „színben tartott", egymással harmonizáló árnyalatú díszeket, füzéreket, gyertyákat, szalagokat. Szaloncukor, habcsók, tarkabarka égősor már mutatóban sincs a fán. Előnyös, ha az ünnepi asztal terítéke is alkalmazkodik a domináns színvilághoz.

A magazinokban megjelenített lakások tanúsága szerint az 1990-es évek közepéig a városi ember számára az egzotikumot a magyar népművészeti tárgyak jelentik. Ebben

az időszakban sorra vásárolják föl az eldugott falvak, a Balaton-felvidék és a Velencei-tó környékének elhagyott parasztházait, és alakítják őket nyaralóvá. A műkereskedők már fölfedezték a parasztbútort, és szervezetten szállítják külföldre. Festett bútor már nemigen akad, a mázoltak festékét nagyüzemi méretekben maratják le, és viaszolt fenyőbútorként szállítják a megrendelőknek. A bútoroknak már ára van, és egyre kevesebb jut belőlük a parasztromantika kedvelőinek; egy-egy korábban beszerzett ácsolt láda, festett pad vagy szék azért még fölbukkan. Sokan éveken keresztül gyűjtögetik padlásokról, piacokról a bútorokat, tárgyakat, míg a felújított parasztházban végre megtalálják méltó helyüket. A tárgyak zöme cserépedény, dísztárgyként a falra akasztott mezőgazdasági vagy háztartási munkaeszköz, kisebb számban textília. A bútorok között a sztár az ácsolt és a festett láda, a kisebb falitékák, az étkezőasztal, a padok és a székek. Néhány nyaraló teljes berendezését alkotják a paraszti bútorok és más tárgyak, míg a többségnél polgári, parasztpolgári asztalosbútorral vagy modern, divatosan rusztikus bútorokkal keverednek. Először – nyilván kényelmi okokból – a fotelok, ülőgarnitúrák jelennek meg, a faszékek legfeljebb a „legnépiesebb" konyha és étkező területén maradnak meg.

A városi lakásokban jellegzetes látvány a könyvespolc tetején sorakozó bokálygyűjtemény, a cserge ágyterítő és a hímzett (főleg kalotaszegi írásos) díszpárna – amely némi Erdély-romantikát is tükröz, valamint utal arra a tényre, hogy ezek a tárgyak beszerezhetők utcai árusoknál. Városi értelmiségi nemigen lehetett meg a nappali sarkába állított rokka nélkül. A konyha és az étkező környékén tűnnek föl a cserépedények, a falon tányérok, az ablakon nem ritka a (többnyire már népművészeti boltban vásárolt) szőttesfüggöny. A lakások berendezésében teret nyer az 1990 óta Magyarországon is jelen lévő IKEA rusztikus kínálata, a természetes anyagok, főként a natúr fa látványa. Ez az időszak a korábban kerti berendezésként számon tartott nádbútorok divatjának ideje is. Ebbe a környezetbe jól illeszkednek a népművészeti tárgyak.

Az 1990-es évek első felében a legtöbb – szorosabb értelemben vett – egzotikus tárgy Indiából származik. Népszerűsége talán részben még az 1970-es évek hippikultúrájának maradványa, és a könnyen szállítható ruhákat, textileket külföldi utazások alkalmával, az 1990-es évektől pedig Magyarországon is viszonylag olcsón be lehetett szerezni. Festett ágyterítők, faliképek, párnahuzatok és sok-sok elefánt határozzák meg ezeket a belsőket. Emellett az öltözködésben is nagyon divatosak voltak a nyomott mintás és hímzett, könnyű, pamut indiai ruhák, a batikolt pólók. A kisebb-nagyobb rézedényeket a Bizományi Áruház boltjaiban is meg lehetett vásárolni elérhető áron, amelyek főként a szintén divatos, teljesen fehérre hangolt szobákban, nőies enteriőrökben váltak hangsúlyossá.

Rusztikusabb környezetben az Európán kívüli kultúrákat ezenkívül néhány – valószínűleg a baráti Vietnamból származó – pálmafonat legyező képviseli.

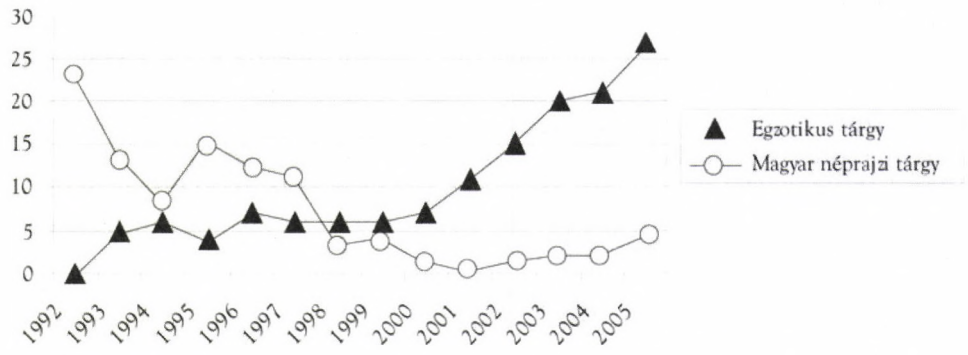
Távolabbi tájakról való vagy színvonalasabb egzotikus emléktárgy csak kivételként, néhány lakásban bukkan föl, külföldet járt zenészeknél, diplomatáknál, hazatelepült honfitársainknál vagy műgyűjtők kincseként.

Minden bizonnyal az egyre több ember számára elérhető tengerparti nyaralások következményeként az 1990-es évek közepe táján jelenik meg a mediterrán hatás a lakásokban. Szemmel láthatóan pénz is akad a lakásfelújításokra, újak építésére és berendezésére. Ez esetben nem annyira a hazahozott tárgyak dominálnak, inkább

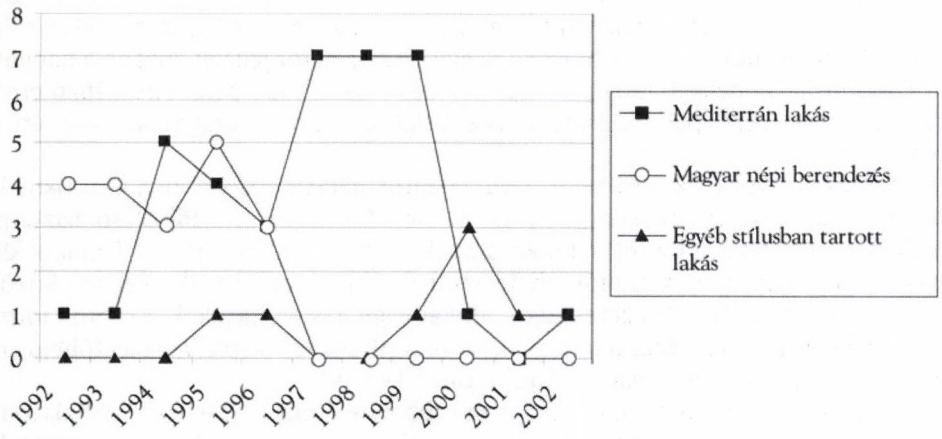
megszaporodnak a „stílusban tartott" enteriőrök, aminek alapfeltétele a megfelelő itthoni bolti kínálat. Kisebb számban fölbukkan egy „görögösnek" nevezett stílus, amelyet a kék-fehér színhasználat jellemez, és leginkább a modern vízparti nyaralókban, üdülőapartmanokban kísérleteznek vele, de ennél sokkal népszerűbbnek bizonyul az olaszos változat. Jellegzetessége, hogy a lakószobákban is csempével burkolják a padlót (ez elsősorban az újonnan épült, padlófűtéses házakban terjed el, de hamarosan fölbukkan a lakótelepi panellakásokban is – az alul lakók legnagyobb örömére). A terrakotta padlólapokhoz „antikolt", foltos falfestés dukál. Ennek előnye, hogy házilag is kivitelezhető a színek egymáson való elmaszatolásával – de ugyanez tapéta formájában is megvásárolható. Okkeres-terrakottás színvilág, kerámiaedények, a nyaralóhelyeket fölidéző, fekete kovácsoltvas bútorok alkotják a jellegzetes magyarországi mediterrán stílust. Népszerűségének oka részben az is lehet, hogy a könnyed, karcsú bútorok szellősen hagyják az általában kisméretű lakásokat, a kacskaringós vonalak és az élénk színek pedig sok bánatos panelkörnyezetet vidítanak föl.

A mediterrán világ legújabb sztárja a provence-i stílus, amely nem túlságosan idegen a magyar ízléstől. Fapadló, viaszolt vagy festett fenyőbútorok adnak egy kis vidékies ízt, amelyek jól keverhetők a polgári bútorokkal. Divatos a művileg koptatott felület bútoron, falon, nyílászárókon egyaránt. A festett bútorok tört vagy antikolt fehér felületen pasztelltónusú virágmintákat mutatnak. Leggyakrabban a konyha-étkező és a hálószoba romantikus berendezését alkotják, és megfelelő épített környezetet kínálnak a kicsit megkopott régi villák, bérházak polgári lakásai. (Kifejezetten hasznos, ha lepattogzott a festék az ajtóról-ablakról, és látványelemmé válik a hámló vakolat alól kibukkanó téglafal is.) Mindezek a stílusok szeretnének valamilyen távoli ízt hozni a mindennapokba, az „egész évben nyaralunk" érzését.

Az egzotikus műtárgyak látványos megszaporodása és egyben a magyar népművészet eltűnése a lakásokból az 1998–1999-es években válik szembeszökővé. A néprajzi tárgyak először kiszorulnak a nappaliból, legtovább a konyha-étkező területén tartják magukat. Amint a Kapitány házaspár írja az 1990-es években végzett lakáskutatásairól szóló könyvében, mivel a táplálkozás alapanyagát a falu termeli meg, „[...] a közgondolkodás a paraszti életformára utaló tárgyakat a konyhához illőnek ítéli" (Kapitány 2000:92). Ma már, szinte kivételként, leginkább olyan lakásokban találhatók



1. ábra. *Az összes bemutatott lakás fenti százalékában volt magyar vagy egzotikus tárgy*



2. ábra. *Stílusban tartott lakások száma évente*

meg, ahol a lakók (részben vagy egészen) külföldiek, illetve az Erdélyből áttelepült értelmiségi családok őriznek meg darabokat, és társítják azokat modern vagy polgári bútoraikhoz.

Napjainkban a nyaralók berendezéséből is eltűntek e tárgyak. Helyükön a kényelmes modern vagy a régies ízű, 20. század eleji asztalosbútor, illetve a romantikus, viaszolt fenyőbútor jelenik meg. Ez utóbbiak között akadhat boltban vásárolt, lemaratott régi parasztbútor is, de legtöbbjük másolat vagy a stílust követő új készítmény. Ehhez a kiegészítőt már nem a népi hímzések, szőttesek jelentik, hanem leginkább a natúr fehér anyagok, esetleg a kékfestő vásznak. E divat kialakulásában valószínűleg szerepet játszhatnak a magyar tanyákat nyaralás céljából megvásároló német és holland tulajdonosok is, akik ilyen bútorokkal rendezkednek be. (Ez a tendencia sajnos leáldozóban van, főként a tanyavilág rossz közbiztonsága, a nyaralók sorozatos kifosztása miatt.)

Az 1. és a 2. diagramokból jól látható, hogy az ezredforduló környékén miként cserélnek helyet a magyar népi és az egzotikus dísztárgyak, illetve hogy a stílusban tartott lakásokban miként nyer teret a mediterrán, szintén a népies rovására. Ennek divatja az utóbbi években valamelyest csökkent, hogy helyet adjon egzotikusabb társainak: elsősorban az arabos, távol-keleties vagy más, például mexikói jellegű enteriőröknek.

A magyar turisták utazási szokásait vizsgáló felmérések azt mutatják, hogy az ezredforduló környékén Ausztria és a vonzerejét később elvesztő Németország mellett Horvátország, Olaszország és Görögország a legkedveltebb (a statisztikák nyelvezete szerint: „fő utazási") célpont (mindegyik 15-20 százalék körül), Európán kívüli országba pedig hat százalék utazik. A 2000-es években megnő a mediterráneum egzotikusabb részeinek népszerűsége. 2005-ben Marokkóba, Tunéziába és Törökországba együtt ugyanannyian utaznak, mint Olasz-, illetve Görögországba egyenként (12-12 százalék).[1]

A nyaralások hatása a stílusban tartott lakások új formáiban is megmutatkozik. Néhány lámpával, szőnyeggel, kelimpárnával arabos, keleties miliőt lehet berendezni. A „keleti kényelem" leggyakrabban a nappali kerevetének környékén és a hálószobák-

ban jelenik meg, az utóbbinak némi ezeregyéjszakás hangulatot adván. Néhány esetben a teljes lakás keletiesre hangolásával is találkozhatunk, íves nyílászárókkal, színes falakkal, épített bútorokkal. E törekvések egy része amatőr jellegű, inkább a hangulatra koncentrál, színekkel, formákkal operál, más részük több pénz birtokában eredeti tárgyak (szőnyegek, párnák, lámpák, edények, bútorok) fölsorakoztatásával éri el a hatást.

Az utazási szokások változásán kívül jelentős hatású a számtalan egzotikus lakberendezési cikket és emléktárgyat árusító üzlet. A kínai kereskedők olcsó dísztárgyai mellett megjelennek a főként indonéz faragók munkáit árusító üzletek. E boltok kínálatában már nehezen meghatározható stílusú tárgyak találhatók. Néhány közülük hordoz fölismerhető jellegzetességet, afrikai vagy ázsiai maszkok, szobrok formáit idézi, esetleg amerikai régészeti tárgyak jól-rosszul sikerült kópiája, de legtöbbjük már egy univerzális „primitív" vagy „törzsi" stílust képvisel.

Az egzotikus tárgyak száma a lakásban többnyire csekély, jellemzően öt alatt, legfeljebb öt–tíz között van. Ettől számbeli vagy minőségi eltérés csak speciális esetekben mutatkozik, amikor például a család valamely tagja sokat utazik távoli tájakra, vagy hosszabb időt töltött ilyen vidéken. A helyszínen vásárolt tárgyak általában az átlagnál sokkal jobb minőségűek, és etnikai jellegük is jobban fölismerhető. Ilyen tárgyegyüttes azonban évente alig egy-kettő bukkan föl a bemutatott lakásokban. A hosszas külföldi tartózkodás más módon is befolyásolhatja a lakókörnyezet kialakítását. Akad például olyan lakás, amelyet teljesen indiai módra rendeztek be, rendeltetésszerűen használt Buddha-szentéllyel együtt.

A Buddha-szobor vagy -fej, annak is főként a délkelet-ázsiai (thai) változata egyébként feltűnően gyakori tárgyféleség – kőből, fából, (de előfordul gyertyából is). A nyugalmat árasztó, szép vonalú faragványok elegáns díszei a lakásnak, és – ellentétben más egzotikus tárgyakkal – gyakran kapnak kiemelt helyet.

Az utazásokról hozott emléktárgyak általában kicsik, és nem igazán kerülnek hangsúlyos helyre a lakásban, könyvespolcokon, a szoba sarkában bújnak meg. Tulajdonképpen meglepően kevés igazi szuvenírtárgy bukkant föl a képeken, egyetlen hópelyhekbe burkolódzó Eiffel-torony vagy aranyozott púpos teve sem látható. Az ilyen típusú tárgyak (ha egyáltalán léteznek) talán a fiókok mélyén rejtőznek – bár az sem zárható ki, hogy csak a fotózás idejére száműzték őket. Erre utalhat, hogy néha a „turistaútjaikról hozott számos emléktárgy" szövegbeli említése mellett a képeken alig látszik ilyesmi. Mindez számomra e tárgyak alacsonyabb presztízsét és inkább személyes jellegét jelzi. A látottak alapján az utazási emlékek közszemlére tétele, a „lássátok, itt és itt jártam" mintha nem volna jellemző.

Azok az egzotikus tárgyak, amelyek dominánsak, és szerves részét alkotják a berendezésnek, inkább a hazai boltokból kerülnek ki. Legnépszerűbbek a különféle szobrok és maszkok.

E tárgyak azonosítása, eredetük megállapítása több okból is nehéz, esetenként nem is igazán lehetséges. Egyrészt azért, mert a felvételeken többnyire távolról, gyakran csak sziluettként láthatók, így a részletek nem kivehetők. Másrészt, még ha meg is állapítható a stílus, könnyen lehet, hogy az afrikai lányt ábrázoló, fafaragványnak látszó figura Kínában készült festett, aranyozott gyantaöntvény.[2] Az egzotikus műtár-

gyakat árusító boltok katalógusaiban gyakorta egyáltalán nem szerepel a származási ország, a legfontosabb közlendő, hogy a tárgy fából, kézi faragással készült.

A legtöbb beazonosítható faragvány a magyarországi boltokban is kapható indonéz szobor. A *„Java primitive"*-nek nevezett stílus[3] tűnik a legnépszerűbbnek. Ezek durván faragott, feketére festett emberi alakok, fűszoknyába öltözve, szoborként, CD-tartóként vagy hamutálként ékesítvén a lakást. Ezt a műfajt a különböző kereskedőházak eltérő megnevezésekkel árusítják. A *„Java primitive"* az indonéz terjesztők meghatározása, de láttam már aszmat szoborként, másutt meg egyszerűen *„zombi*ként" említve is.

Az ő termékeik azok a karcsú, fekete szobrok is, amelyek szintén gyakran tűnnek föl a lakásokban (például *Primitive Family Set*). A maszkok közül a legelterjedtebbek a hosszúkás bali készítmények, fekete vagy rikítóan színes festéssel borítva.[4] De indonéz faragók gyártják a sastoll díszes prériindiánt és az „eredeti" alaszkai totemoszlopot is.[5]

Az egzotikus tárgyak legszínvonalasabb rétegét a távol-keleti, elsősorban japán és antik kínai alkotások képviselik. A szép lakkedények, míves bútorok, szobrok főként a legelegánsabb, minimalista stílusban berendezett lakásokban bukkannak föl. A sötét-világos kontrasztra hangolt, szögletes, sima vonalú bútorok értékét a drága design és a minőségi alapanyagok biztosítják. A stílus ihletője bevallottan a tradicionális japán otthon a maga egyszerűségével, letisztultságával, kevés bútorával, ma ez a lakberendezők (és pénzes megrendelőik) kedvence. A mai négyzetméterárak mellett a tágasság, a majdnem üres, fölösleges terek a valódi luxust jelentik. Visszatérő motívum a rizspapírral borított, kazettás tolófalak látványát fölidéző, négyzetesen osztott mattüveg ajtó, nyílászáróként vagy beépített szekrényeken. A metszeteken, írásjelekkel díszített tárgyakon kívül kedvelt a bambusz, ábrázolásként és vázában is, és készült már japán kert is lakásban – a parkettán kialakított kavicsfolyam fölött átívelő fahidacskával. Nem annyira látványbeli, mint inkább gondolati stílustörésként itt is megjelennek a fönt említett indonéz szobrok. Nem kevés ilyen lakásban feltűnő, hogy a szemmel láthatóan sok pénzzel és kényes ízléssel berendezett környezetben hangsúlyos helyet kaphatnak az amúgy elég gyenge minőségű bolti dísztárgyak is. A legkedveltebbek a feketére festett, karcsú szobrok, melyek rajzos sziluettjükkel jól érvényesülnek a számukra kialakított, megvilágított falfülkékben. Ezek azok a lakások, ahol a lakberendező eleve belekomponálja az egzotikus műtárgyat az enteriőrbe.

A keleti kultúra divatjának hatására terjedt el legújabban a Feng-shui alkalmazása. Ez a több ezer éves kínai térrendezési filozófia – nagyon leegyszerűsítve – alapvetően azon az elven nyugszik, hogy a „jó áramlás", a *csí* szabad mozgását, megfelelő sebességét biztosítani kell a lakótérben, mert ez befolyásolja a harmóniát és a benne élők jó közérzetét. A módszer és a hátteréül szolgáló gondolkodásmód meglehetősen bonyolult, és igazi megértése az európai ember számára hosszas tanulmányok után is igen nehéz. Különféle fogalmak, elemek, szimbólumok, színek, funkciók összefüggésein alapul, amelyek részletezésébe most nem bocsátkoznánk. Vannak könnyen belátható tanácsai is, mint például az éles sarkok kialakításának kerülése, illetve tompítása tárgyakkal, vagy hosszú, csőszerű helyiségek optikai megtörése stb. A módszerhez tartozik az úgynevezett *bá-gua* térkép, amely a lakáson/épületen belül kijelöl bizonyos területeket, amelyekhez többek között olyan fogalmak kapcsolódnak, mint például család, egészség, gazdagság, karrier, tudás. Ezeknek a területeknek egymáshoz képest

meghatározott módon kell elhelyezkedniük. A fenti elvek értelmezése és alkalmazása a magyar lakásviszonyokra csak nem kis erőszaktétellel lehetséges, és az otthonok adottságai csak véletlenül eshetnek egybe ezekkel az elvárásokkal.

Az ilyen berendezkedés külső segítség, szakértő nélkül nem is igazán valósítható meg. A divatot kihasználva (és talán táplálva is azt) lakberendezők sora tanulta ki több-kevesebb mélységgel a Feng-shui elveit, és alkalmazza többnyire nagyon erős egyszerűsítéssel és kompromisszumkészséggel azokat. Úgy tűnik, a megrendelők elsősorban az ezotéria iránti fogékonysággal rendelkezők köréből kerülnek ki. A Feng-shui szerinti berendezkedés során különféle tárgyak nyújtanak segítséget a rossz adottságok kiküszöböléséhez és a jó adottságok kialakításához, fölerősítéséhez. Ezek lehetnek különféle tükrök, kristályok, csengők, növények, szökőkutak, kövek, szobrok, színek és még sok minden más. A kereslet kielégítésére boltok nyíltak, de akár az interneten is megrendelhetők e tartozékok. E tárgyak meglehetősen szervetlenül, a külső szemlélő számára sokszor indokolatlanul illeszkednek az egyébként bármilyen stílusú berendezéshez. Kaphatók az asztrológia és a Feng-shui tanait összekapcsoló kiadványok is, amelyekből megtudhatjuk, hogy születési időpontunk alapján hová helyezzünk kristályt a lakásban, hogy gazdagok és sikeresek legyünk. Természetesen mindennek nem sok köze van már az eredeti tanításokhoz. Mintha az ezoterikus üzletág bekebelezte volna a fogalmat és a nevet.

A tapasztaltak tükrében úgy tűnik, hogy a magyar lakásokban kevéssé vannak jelen utazásokról hozott emléktárgyak, és ezek általában hangsúlytalan, nem szerves részei a berendezésnek. Az ennek ellenére növekvő számú egzotikus dísztárgy forrása inkább a hazai üzletekben keresendő. Miután ma már szinte minden megvásárolható itthon is, forintért, nem sok értelme lenne a szállítással kínlódni. Mint az ázsiai termékeket forgalmazó Terebess Kft. reklámjában olvasható:

„Válogassunk más világok hagyományaiból – itthon!
Amit elfelejtettünk, amit megbántunk nem megvenni,
amire nem futotta, ami túl nagy, túl súlyos volt poggyásznak
utazásunk emlékei már itthon várnak
a Terebess Collection különleges ajándékboltjaiban.
A Terebess Collection nyitott a világra. Közel hozza a Távolt."[6]

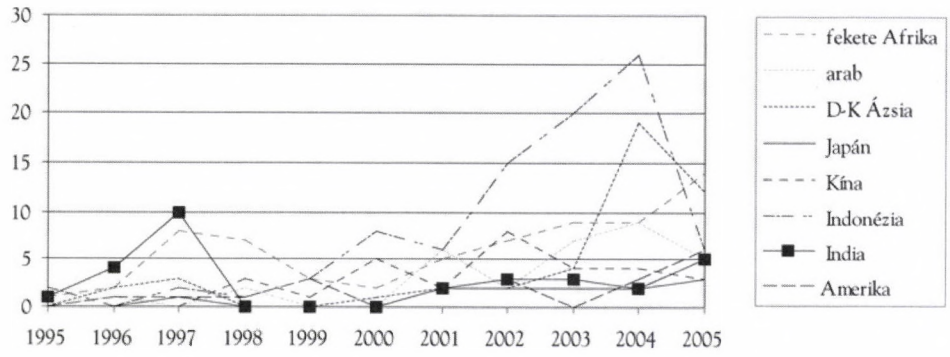
Akiknek alkalmuk adódik hosszabb időt egzotikus tájakon tölteni, inkább megtalálják a minőségibb, az adott vidékre valóban jellemző tárgyakat, és valószínűleg anyagiakat is jobban képesek áldozni azokra. Az ilyen otthonok száma azonban elenyésző. A nagy átlagot kevéssé izgatja a tárgy autentikussága, számukra az csupán dekorációs eszköz.

A lakásokban föllelhető egzotikus tárgyak között a kezdetektől fogva egyenletes a fekete-afrikai stílus jelenléte. Népszerűségének egyik oka talán az lehet, hogy az afrikai maszkok és szobrok már régóta forognak az európai műtárgypiacon, számtalan kiadványban, kiállításon csodálhatók meg e valóban kiváló faragók alkotásai, tehát a legtöbb ember számára fölismerhető a stílus, amely növeli az eredetiség és az egzotikum érzetét. Az eladásra szánt faragványokat hosszú évtizedek óta gyártják nagy számban, egyre stilizáltabb formában. Ma már elsősorban az indonéz faragók átértelmezésében készült példányok lepik el a boltokat, akik számára ez az „afrikaiság" éppoly egzotikus, mint vásárlóik számára. Készítményeik még az afrikai turistatárgyaknál

is elnagyoltabbak, olcsóbbak, tömegáruként jelentkeznek. E tárgyaknak már vajmi kevés közük van eredeti előképükhöz, és gyakran csak mint „törzsi" vagy „primitív"szobor, vagy maszk szerepelnek a kínálatban.

A tárgyak származási helyét mutató grafikonon (3. ábra) három kiugrás látható. (Mivel egy-egy lakásban általában azonos stílusú tárgyak találhatók, egy lakást tekintettem egy egységnek.) Az első hullám az indiai tárgyaké, ahol a valóban meglévő divat mellett a hozzáférhetőség volt döntő. Megfigyelhető, hogy míg a korábbi években az olcsóbb, nyomott, batikolt pamutáru, addig ma inkább a drágább selyem és brokát jellegű textilek dominálnak, és megjelentek a nagyobb méretű faragott bútorok, paravánok is. A második nagy kiugrás az indonéz faragványoké, amelyek ma szinte dömpingszerűen árasztják el a piacot. Megjelenésükben teljes mértékben megfelelnek az átlagvásárló „primitív" tárgyról alkotott elvárásainak (durva vagy egyszerű megmunkálásúak, szemmel láthatóan idegen etnikumhoz tartozó embereket ábrázolnak, vagy tárgytípust képviselnek), látványosak és időnként még poénosak is. Egyes változatai akár elegánsak is a maguk egyszerűségében. Népszerűsítésükben a lakberendezők is részt vesznek, amikor betervezik őket a lakások falfülkéibe. Végül a harmadik csúcs a délkelet-ázsiai tárgyaké, amely túlnyomórészt a thai típusú Buddha-szobrokat mutatja. Talán ez az egyetlen olyan tárgyféleség, amelyet egzotikussága mellett esztétikai kvalitásai miatt választanak. A lakásokban való elhelyezése megfelel más, kiemelten értékesnek tartott szobornak vagy műtárgynak, és jól illeszkedik bármilyen környezetbe. Kétségtelen, hogy a szebb darabok árfekvése is más, mint a primitív faragványoké, de olcsóbb kategóriában is nagy a választék.

Összegezve a vizsgálat tanulságait, azt állapíthatjuk meg, hogy a lakáskultúra-folyóiratokban bemutatott otthonokban kevéssé vannak jelen utazásokról hozott emléktárgyak, és ezek általában hangsúlytalan, nem szerves részei a berendezésnek. Az ízlés, a divat, az igények alakulásában jelentős szerepet játszanak a külföldi utazások, de a lakásokba bekerülő tárgyak elsősorban hazai boltokból származnak. Háromféle tárgycsoport különíthető el. A külföldön látottak hatása leginkább az enteriőrök hangulati kialakításában érhető tetten, és ebben a mediterrán országok hatása tűnik a legerősebbnek. A távol-keleties jelleg a minimálstílushoz kapcsolódóan, elsősorban a hivatásos lakberendezők kezdeményezésére kerül a lakásokba. Az Európán kívüli, eg-



3. ábra. *Az egzotikus tárgyak származási helye (lakások száma évente)*

zotikus műtárgyak kiválasztását pedig, úgy tűnik, nem utazási élmények befolyásolják, hanem a bolti kínálat. A tárgyak autentikussága nem lényeges szempont, származásuktól, tartalmuktól függetlenül, önálló dekorációs elemként illeszkednek környezetükbe. A „primitív", idegen tárgyak a különlegességet hivatottak a lakásokba becsempészni. Elsősorban a modern és minimalista lakásokban jelennek meg, ahol a bútorok maguk általában egyszerűek, kevéssé vagy egyáltalán nem díszítettek, semleges hátteret biztosítanak egy-egy kiemelt dísztárgynak. A nagy bútoráruházak kínálata nem biztosítja azt az egyediséget, különlegességet, személyreszabottságot, amire a berendezkedők, megrendelők vágynak. Az elérhető árú, furcsa, eddig nem látott dekorációk ezt a lehetőséget csillantják meg. Érdekes azonban megfigyelni, hogy az egyébként meglehetősen széles kínálatból csupán néhány tárgyféleség vált igazán népszerűvé. Valószínűnek tűnik, hogy egyre szélesebb körű elterjedésük, tömegtermékjellegük nyilvánvalóvá válása hamarosan megfosztja ilyenfajta vonzerejüktől ezeket a tárgyakat. Ma Magyarországon azonban még ennek a folyamatnak csupán az elején járunk.

JEGYZETEK

1. http://www.hungary.com/resources/piackut/belf/utszok1, http://www.tarki.hu/adatbank-h/kutjel/pdf/a068, http://www.hungary.com/images/mtrt/tartalom/turizmus_mon_2005/turstat2005_magyar_1-68.pdf, http://www.hungary.com/images/mtrt/tartalom/pdf/szakmai/kutatas/magyar_lakossag_utazasi-szokasai_2004.pdf.
2. http://www.addel.hu/template/temp1/products.php?storeid=801.
3. http://www.javaprimitive.com/.
4. http://www.balinet(market.com/catalogue/mask/mask.html.
5. http://www.javahandicraft.com/.
6. http://www.terebess.hu/.

IRODALOM

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR
2000 Beszélő házak. Budapest: Kossuth.

FÖLDESSY EDINA

Rajzolt egzotikum

Egy dzserbai képes turistatérkép elemzése

A térképet, amelyről ez a cikk szól, a Tunézia déli részén elhelyezkedő Dzserba szigetén vásároltam, valamikor az 1995 és 2000 közötti időszakban. Akkoriban évente visszatértem a szigetre – főként nyáron, turistaszezonban – antropológiai kutatásokat folytatni. Kutatási témám nem függött össze a turizmussal, de óhatatlanul találkoztam magával a jelenséggel, a turisztikai ipar termékeivel, illetve megismerhettem a helybeliek viselkedését is a belföldi és külföldi idegennel, turistával szemben.

Ennek az olcsó, tömegcikk jellegű térképnek képi és szövegelemeit vizsgálva azt próbálom megvilágítani, milyen összképet és mögöttes fogalmakat közvetítenek ezek; a kibocsátó önképének vagy éppenséggel a másságnak, az idegennek milyen reprezentációi jelennek meg rajta, milyen tartalmakkal és milyen technikai kifejezési eszközökkel – tehát milyen olvasati lehetőségek zsúfolódnak össze ezen az egyetlen, 96,5×63,5 centiméter kiterjedésű, színes nyomaton (1. kép).

Formáját tekintve ez a nyomat térkép, ám valójában nem használható annak, hiszen a sziget körvonalán kívül nem nyújt egyéb földrajzi eligazodási támpontot, sem a települések pontos helye, sem az utak nem szerepelnek rajta. (Itt érdekességként megjegyzendő, hogy a szigeten az úthálózat igen gyér, leginkább csak ösvények szelik át, s néhol a tájékozódást nyújtó tereptárgyak is olyan ritkák, hogy egy útikönyv többször is szabadban álló vízórákat ad meg, azok nyilvántartási számával együtt, amelyeknél a gyalog kiránduló turistának jobbra avagy balra kell fordulnia az ösvényen; lásd Courtin 1999.)

A térkép tehát pusztán formai keret, amelybe az üzenet tartalmát öntötték. Egyébiránt a nyomat kivitele (nagyság, papírminőség) sem teszi alkalmassá, hogy helyszíni tájékozódásra használja bárki. Inkább turisztikai propagandakiadvány, az utazást megelőzően arra felhívó turisztikai termék vagy még inkább az utazás után megőrzendő emléktárgy, amelyet akár poszterként, plakátként a falra lehet akasztani. Ezt az is megerősíti, hogy a térkép a szigeten kereskedelmi forgalomban kapható.

Ez a „térkép" tehát az úgynevezett *picture map* (képes térkép) kategóriájába sorolandó, mely a legrégebbi térképfajta, neolitikum kori sziklarajzokon már megjelenik. Bár itt nincs hely és alkalom a térképtörténet taglalására, érdemes lenne tüzetesebben megvizsgálni azt is, hogy az efféle produktumokat miként használták és használják a legkülönbözőbb eszmék, ideológiák hordozójaként.

Az a tény, hogy ez egyfajta rajzolt térkép, sokkal nagyobb szerepet ad a képzeletnek – következésképp egyes témák vagy akár hangulatok megkonstruálásának, illetve bo-

1. kép

Földessy Edina

nyolult viszonyok kifejezésének –, mint a fotó, amely a rajznál kötöttebb közlési mód: az utóbbi a valóság pillanatait választja ki, amelyek valamilyen elv szerint egymás mellé rendelhetők. A rajz segítségével azonban egy teljes egészében kitalált történet tetszés szerinti stílusban is elmondható.

Ha rápillantunk a térképre, az első benyomásunk az, hogy egy rendkívül színes, gazdag, mozgalmas világot jelenít meg, olyat ahol az unalom árnyéka sem vetülhet az emberre, hiszen lépten-nyomon valami izgalmas dologgal találkozhat. Ezt a hatást a térkép készítői azzal érik el, hogy szabad felületet alig-alig hagytak nemhogy a sziget ábráján, de még annak kerületén kívül, vagyis a tengerben, illetve a tengerparton sem.

Ha túllépünk az elsődleges, összképi benyomáson, másodjára a térkép szöveges része vonja magára figyelmünket: a szövegeket franciául írták. E nyelv használatával egyszeriben kijelölődik a keret, amelyben a térképet értelmezni lehet, meghatározódik egy kulturális irány és a célközönség. Úgy vélem, elsősorban az „anyaországi" franciák ez a célközönség, nem pedig a francia anyanyelvű kanadaiak vagy a svájci, netán belga turisták. Hogy ehhez az állításhoz semmi kétség ne férjen, egy további elemre kell felfigyelnünk a térképen: a dzserbai reptér helyét jelölő táblán a nyíl Párizs felé mutat, s rajta még a francia főváros és a sziget közötti távolság is szerepel.

Az elemző előtt a francia–tunéziai (esetleg tágabban a magrebi, észak-afrikai) kapcsolatok tárulnak fel, több évszázados múltat vetítve a térképre, mindazon képek fölhasználásával, amelyek e kapcsolat során toposzként születtek, s amelyeket a két ország, kultúra kölcsönösen őriz a másikról.

Egy üzenet értelmezésénél a küldő/kibocsátó kilétét és indítékait egyaránt érdemes figyelembe venni. A térképen nem szerepel az alkotó neve, illetve csak a kollektív alkotóé: ez az Alif – Editions de la Méditerranée elnevezésű, tuniszi székhelyű könyvkiadó. Mint ahogyan Mikos Éva is megjegyzi a magyarországi kalendáriumok vizsgálatakor, a szerzőség kérdését a legtöbb esetben homály fedi, s így „kizárólag abban lehetünk biztosak, hogy amit olvasunk, valamiféle elbeszélés, s aki a szövegből »szól«, úgy fogható fel, mint egy elbeszélő" (Mikos 2004:172). A mi esetünkben annyi tudható, hogy az (egyébként az arab ábécé első betűjéről nevét vevő) Alif kiadó a földközi-tengeri kultúrák terjesztésére szakosodott. Ez a kiadó indította útjára a *Mediterráneum enciklopédiája* című sorozatot, illusztris nemzetközi szerzőgárdával. A honlapjukon szereplő egyik szlogen – „Un véritable autre regard", azaz „Egy igazán másik nézet" – tovább erősíti azt a feltételezésünket, hogy a kiadó komolyan megalapozott tudományos irányvonalat követ. Az enciklopédia kapcsán például megjegyzik: „megközelítésünk egy szélesebb történelmi perspektívát céloz annak felmutatása érdekében, hogy az ellentétek összességében kevesebb súlyosabb sebet ejtettek, mint amennyi pozitív találkozást, egymás kultúrájához való hozzájárulást eredményeztek. Másrészt nem lehetséges csak egyetlen történelmi identitáshoz ragaszkodni, akármilyen gazdag és összetett is legyen az".[1] A kiadónak van egy történelmi és egy jelenkori időszakot bemutató sorozata, ezeknek kötetei arabul és franciául egyaránt napvilágot látnak.

Mindezek után arra gondolhatnánk, hogy objektív, minden befolyástól mentes képet nyújt az általuk gondozott, kiadott (turista)térkép is.

A térkép különböző alkotóelemeinek szemügyre vételekor azt állapíthatjuk meg, hogy a térképet készítő szakember vagy szakembergárda ismeri a szigetről szóló irodalmat és az egyéb kulturális, illetve turisztikai propaganda forrásait. Különböző és

igen szerteágazó a merítésük: a szöveges részekhez felhasználtak szépirodalmat, történelmi és néprajzi szakirodalmat, tudományos alapmunkákat a szerzők nevének megjelölésével. A képi reprezentációhoz szolgáló dokumentumok meghatározása már bajosabb, ám fölismerhetők a képeslapokon szereplő témák és ábrázolási/beállítási módok, valamint a Dzserbáról megjelent tudományos művekben megjelentetett illusztrációk is átsejlenek halványan a rajzokon.

A térkép megjelenési éve 1990. Mit jelenthet ez a dátum a tunéziai és szűkebben a Dzserbára irányuló turizmus történetében? Tekintsük át ezt a kezdetektől a francia–tunéziai kapcsolatok tükrében!

Turizmus Tunéziában

A 20. századi tömegturizmus megindulása előtt csaknem másfél száz évvel főként írók és művészek keresték föl Tunéziát, a több ezer éves múlt iránt érdeklődő francia hírességek közül a 19. század legelején például Chateaubriand (1806) vagy a Lumière testvérek (1816). A század közepétől idelátogató híres franciák között van Flaubert (1858), Dumas (1864), Maupassant (1887), André Gide (1893, 1896, 1942), Isabelle Eberhardt (1899, 1903), Henri de Montherland, Georges Duhamel (1924), (Sidonie-Gabrielle) Colette (1911) és Antoine Saint-Exupéry (Latrech 2004).

A Földközi-tenger túlsó partján élők számára megszokott volt a spanyol és olasz tengerparti nyaralás. Tunéziát egyesek azért keresték föl, mert Itália iránti rajongásukat terjesztették ki Észak-Afrikára is, s ennek egyik állomása lett ez az ország. Mások Karthágó bölcsőjeként és a nyugati iszlám területeként kapunak tekintették Kelet felé. Ihletet adó földként élt a képzeletben, írók és művészek eszmei és képi inspirációt keresve látogattak ide.

1867-ben jelent meg Léon Michel *Tunisz: afrikai Kelet* című könyve, amelyben a város pezsgő életéről ír, szórakozóhelyekkel, koncertekkel, tánccal, hírességekkel, Egyiptomból érkezett hastáncosnőkkel. A protektorátus bevezetésével 1881-től nagyobb számban telepedtek le Tuniszban franciák. Az első útikönyvet az országról 1887-ben jelentették meg angolul és franciául. Ami Tunéziában vonzó volt az akkori utazóknak, az a keleti „ernyedtség" ötvözése a francia kultúra iránti nyitottsággal. Ez utóbbi sokkal markánsabban jelentkezett ebben az országban, mint Algériában vagy Marokkóban (Latrech 2004).

Érdemes itt kitérni röviden arra a képre, amelyet a franciák alkothattak az észak-afrikai térségről. Ehhez a világkiállításokat kell szemügyre vennünk, hiszen ezek több tízmilliós tömeggel ismertették meg a „másikat" a kiállítások helyszínén, illetve a korabeli médiaorgánumokban. Párizsban világkiállításokat 1855-től szinte minden tizenegyedik évben rendeztek,[2] a 20. század elején némi kihagyással, egészen az 1931-es nemzetközi gyarmati kiállításig. Ha a világkiállítások kínálatának olyan sajátos szegmensét tekintjük, mint a rekonstruált eredeti környezetükbe elhelyezett, kvázi „betelepített" idegenek, aminek révén a látogatók közvetlenül, úgymond élőben szerezhettek élményeket a másságról, az idegen kultúráról, Észak-Afrika esetében a városok, valamint a szaharai nomádok, a harcias tuaregek bemutatásával találkozunk (Boëtsch et al. 2004). Például az 1898-as kiállításon fölépített kairói utca esetében egy szinkrón

időben „fogyasztható" egzotikumról beszélhetünk. A látogató számára a város ismert élettér, s a bemutatás ezt a keretet is kínálja fel neki – a nyüzsgő, forgalmas várost, annak pihenő- és szórakozóhelyeit (fürdő, kávéház) –, ám olyat, mely a megszokottól eltérő módon élvezhető. A másik pólus, a tuaregek felvonultatása csodálatot és borzongást kelthet a látogatóban, egy távoli, megfoghatatlan, szemlélhető, ám nem megélhető másságot tár eléje. Ne feledjük, hogy ebben az időben Franciaország és elsősorban Párizs még távolról sem volt olyan – elsődleges és másodlagos értelemben is színes – multikulturális tér, mint amilyet manapság tapasztalunk. A színes másság, egyáltalán az idegenség megtapasztalására óhatatlanul csak bizonyos meghatározott, ezért manipulálható csatornákon nyílt lehetőség. Úgy tűnik, hogy az észak-afrikai városok és a Szahara végtelenje közti terület, az „arab vidék" – amelyhez Dzserba is sorolandó – nem jutott reprezentációhoz a világkiállításokon: nem volt eléggé izgalmas, egzotikus ahhoz, hogy nagyszámú látogatót csalogasson.[3]

Dzserbát egyes francia tudósok tudományos igényű cikkeikben vagy arab leírások fordításában ugyan bemutatták már a 19. század végén,[4] és az 1920-as évektől több monográfia[5] is született a szigetről, ám ezeknek a nagyközönségre gyakorolt hatása valószínűleg korlátozott lehetett.

Nyilvánvalóan a fővárosnak és környékének (Karthágó) vonzása miatt a Tuniszi kormányzóság az 1929-es adatok szerint már százezer turistát fogadott, sokkal többet, mint például Egyiptom, amely a briteket káprázatta el régészeti kincseivel. Tunézia vetekedett a 20. század elején a két leglátogatottabb déli célponttal, Spanyolországgal és Olaszországgal. Elősegítette ezt, hogy egyes világhírességek[6] házakat, palotákat építettek ide, s az ilyen példaadók aztán turisták hadát vonzották (Latrech 2004).

A gyarmati turizmus tehát főként Tuniszra összpontosult. Az első Club Méditerranée (Club Med)[7] 1954-ben alakult meg az országban. Tunézia két évvel később, 1956-ban nyerte el függetlenségét. Természeti kincsekben szegény ország lévén, az ország új vezetői a turizmus fejlesztésében látták a nemzeti bevétel növelésének egyik komoly lehetőségét. Az 1960-as években a Tuniszhoz közel fekvő tengerparti Hammamet települést kezdték el fejleszteni, amely aztán utat nyitott a tunéziai part menti turizmusnak. 1965-ig ez az iparág állami fejlesztés alatt működött, főként hotelek épültek. Öt elsődleges turistazónát jelöltek ki, mind tengerparti területre esett, köztük volt Dzserba–Zarzis[8] is.

Az első nagy fellendülés 1977-ig tartott, ekkor már magántőke bevonásával is. Tizenöt év alatt látványos volt a fejlődés: többszörösére emelkedett a beruházások aránya, a szállodai ágyak száma, és a turisták száma negyvenhatezerről egymillióra növekedett. Az elkövetkező tíz évben „felnőtt" a tunéziai turistaipar, és további növekedés volt tapasztalható: egymillióról 1,9 millióra emelkedett az országba látogató turisták száma. Ben Ali 1987-től kezdődő elnöksége idején a turizmust továbbra is a nemzetgazdaság elsődleges ágazatának tekintették, s az újabb fejlesztések érdekében különféle kedvezményeket adtak a hazai és a külföldi beruházóknak. Az 1980-as évek végétől jelentkeztek az igények a turisztikai kínálat szélesítésére: elsődlegessé vált a szaharai turizmus fejlesztése. Ennek propagálására találták ki a Nemzeti Szahara Napot is. A belső területek fejlesztésével kettős célt kívántak elérni: jobb pozíciót a mediterrán térségben zajló versenyben, és a turizmus által gazdasági fejlődési lehetőséget biztosítani a szaharai területeknek is, eközben megőrizve kulturális és természeti öröksé-

güket. Négy fő útvonalat jelöltek ki, Dzserbát pedig, mely eddig kizárólag a tengerparti turizmus színhelye volt, a szaharai turizmus egyik kiindulópontjává tették.

A turizmus bevezetése a szigetre nem volt zökkenőmentes. A természeti viszonyok és a kultúra megóvása érdekében egy zárt, kompakt turistazónát jelöltek ki az északkeleti parton, a helyiek által nem lakott vidéken. A zóna kiépítéséhez az elsők között meg kellett oldani az ivóvízellátást – hiszen a szigeten édesvíz nincs, az ott lakók hagyományosan kutakból és ciszternákban felfogott esővízzel biztosították maguknak az ivóvizet. A kontinensről kellett csővezeték kiépítésével megfelelő mennyiségben a felépült szállodákhoz vezetni a vizet.

A dzserbai turistazónában olyan hoteleket hoztak létre, ahonnan a turistáknak ki sem kellett mozdulniuk, az épületen belül mindent megvásárolhattak, és minden szolgáltatáshoz hozzájuthattak. Mondhatnánk, ezek az épületek amolyan kaszárnyahotelként működnek, hiszen a sziget felé zártak: kerítés, sorompó és udvari portás akadályozza meg a helyieket abban, hogy a hotelba jussanak, keveredjenek a sziget erkölcseitől igen eltérő viselkedésű nyugati nyaralókkal (topless napozás). A kietlen vidék és a közlekedési nehézségek pedig a turistákat riasztják vissza attól, hogy egyénileg, nem szervezett módon elhagyják a hotelt.

A turizmus fellendítése ambivalens következményekkel járt Dzserbán. Mindazon fejlemények megfigyelhetők itt, amelyekkel egy fejlettebb társadalom képviselőinek (be)fogadása jár a fejletlenebb társadalomba (lásd Mehou-Lobo 1976). A hotelek és turisztikai szolgáltatások kiépítése a várttal ellentétben nem a szigetlakók számára biztosított új munkalehetőségeket, hanem a kontinensbelieknek, akik vendégmunkásként vagy betelepülőként nagy számban érkeztek Dzserbára. Ez a helyiek és az újonnan jöttek között gazdasági, társadalmi és kulturális feszültségeket gerjesztett. Nem kevésbé volt így a különböző mesterségek esetében, ahol egyes hagyományos helyi iparágak nemhogy fellendültek volna a turizmus kiszolgálásával, hanem elsorvadtak a szigetre a kontinensről importált termékek áradata következtében. Elég csak a guellalai hagyományos fatüzelésű kemencékben égetett, mázatlan edényekre és a nabeuli[9] fazekasok villanykemencékben, nagyobb mennyiségben és ipari mázzal készült termékeire, valamint a két termékfajta árkülönbségére utalni.

A turizmus átalakította a helyi gazdaságot és piacot, oly módon, hogy az élet megdrágult a dzserbaiak számára.

Vizsgáljuk meg, hogy a tunéziai turizmus történelmének e harmadik szakaszában, amelyet a turisztikai célpontok és termékek differenciálódása és kiszélesítése jellemzett, hogyan jelöli ki Dzserba helyét a térkép! Mivel igyekszik vonzóvá tenni a szigetet a többi tengerparti üdülőhelyhez képest, a velük való nyilvánvaló versenyben?

A térkép címe

A cím, az elnevezés az az első hívószó, amellyel első látásra azonosítani lehet a felkeresendő helyszínt. A térkép jobb felső sarkában azt olvashatjuk, hogy „Dzserba, az aranyhomok/strand szigete" *(L'île aux sables d'or)*. Nem szükségszerű, hogy ez a megnevezés éppenséggel Dzserbát juttassa eszünkbe, hiszen hasonlót számos egyéb szigetet vagy tengerparti terület jellemzésére használnak.

Hadd hívjam itt fel a figyelmet a névválasztás nehézségére, a benne rejlő konstruálási lehetőségre vagy éppen lehetetlenségre. Ehhez egy szemiotikai tanulmányra utalok, amelyet a délkelet-franciaországi Drôme megye turisztikai kommunikációjáról készítettek.[10] E tanulmányban mind kvantitatív, mind kvalitatív oldalról elemezték a különböző formákban, illetve fórumokon közzétett turisztikai képet, valamint azt a képet, amelyet a befogadói oldal vetített vissza. Arra a végeredményre jutottak, hogy mivel erről a vidékről nem lehet olyan egyedi sajátosságokat felmutatni, amelyeket más környező megyék, vidékek ne mondhatnának éppúgy magukénak, Drôme tulajdonképpen nem alkalmas nagy turistatömeg vonzására. Az egyetlen hívószava az lehet, hogy ideális, békés lakhelyet nyújt; ide élni kell jönni – s esetleg hozzátehetjük, éppen azért, mert itt nincs semmi különleges látnivaló, és a turisták hada még nem árasztotta el a vidéket.

De térjünk vissza Dzserba szigetéhez! A szigeteknek általában van egyrészt egy majdhogynem általános megjelölése, amely ehhez az emberi fantáziát különösképpen megragadó földrajzi jelenséghez fűződő mítoszteremtés nyomán született: ilyen a „napfény szigete" vagy a „földi paradicsom" állandósult jelző (lásd még Vergès 2004). Másrészt egy csak rá jellemző, csak vele azonosítható megnevezés – jóllehet ilyen több is létezhet, és koronként változhat, elég itt Srí Lanka különféle névváltozásaira utalni (Rossel, ed. 1988:100).

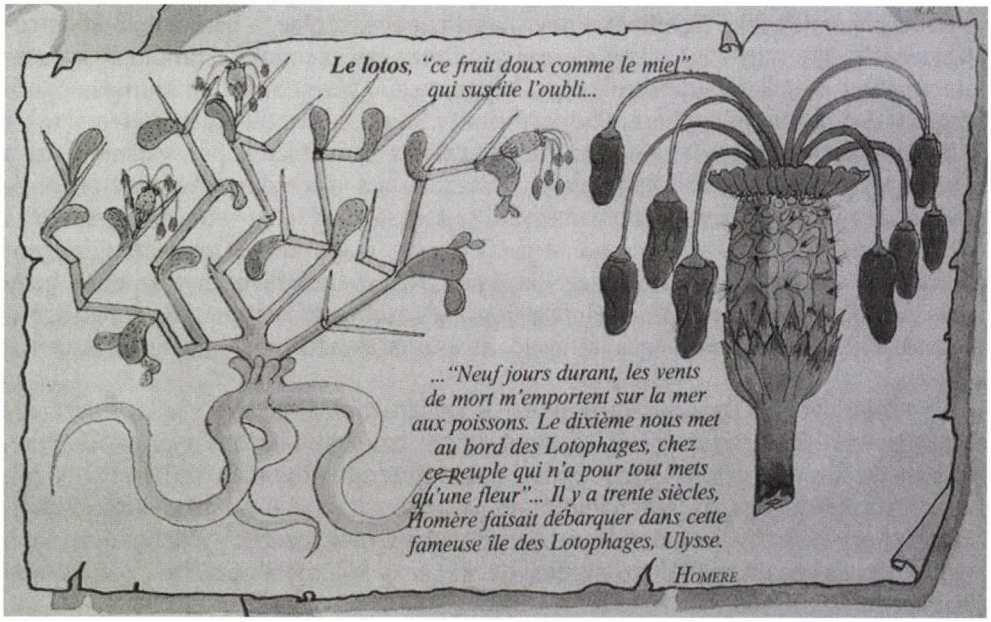
Az egyedi elnevezések forrása többféle lehet, kapcsolódhat a természethez, a klímához: Rodosz a rózsák szigete, Korfu a legzöldebb görög sziget, Madeira az örök nyár szigete. Másrészt mítoszokhoz, legendákhoz: Ciprus a szerelem (Afrodité) szigete, Bali az istenek szigete. Avagy turisztikai kínálathoz: Réunion, az ezer utazás egy szigeten, ezer mosoly egy szigeten, ezer illat egy szigeten, ezer... egy szigeten – éppen a sokféleség és a megfoghatatlanság kifejezésére.

Dzserbáról a különböző turisztikai kiadványokban és médiákban többnyire a természeti környezethez fűződő elnevezéseket találni: „A Teremtő arborétuma", „úszókert", „tengeri oázis".

Sokan és sok helyütt boncolgatták már az egzotikum fogalmának alkotóelemeit, s ezek egyike a földrajzi távolság. E tekintetben a turisztikai reklámozás szlogenjei nem aknázhatnák ki Dzserba fekvését, hiszen a sziget Franciaországból nézve csupán egy európai város távolságára van. Az egyik francia utazási iroda azonban megtalálta erre a dilemmára a megoldást, amikor Dzserbát a „Földközi-tenger Polinéziája"-ként hirdeti, a nyilvánvalóan praktikus közeli helyszínre vetítve a távoli csábító egzotikusságát. Ez az elnevezés más nemzetiségű utazási irodák hirdetéseiben is felbukkan.

Térképünk esetében azonban nem a földrajzi közelség-távolság dichotómiájával játszik a kiadó. Ha a „Dzserba, az aranyhomok szigete" cím alatti sorra tekintünk, az elnevezés szülőatyjának, Gustave Flaubert-nek a nevét olvashatjuk. Tehát aranyhomokon sok helyen járhatunk, de Flaubert lábnyomában lépkedni csak Dzserbán lehet. Csábító referencia a franciák számára – referencia a saját kultúrájukra. Flaubert-rel pedig rögtön elérkezünk az orientalizmus területére is, hiszen ő az egyik kulcsfigurája az említett gondolati rendszer kialakulásának. Erre a témára később még visszatérek.

Még mindig a sziget megnevezésével kapcsolatban utalok a címmel ellentétes oldalon, a térkép alján lévő, a rajzoló szándéka szerint egy régi pergamenbe foglalt szövegre és képre (2. kép). Itt az Odüsszeiából vett idézet olvasható, amely a lótuszevőkről



2. kép

szól, s egy magyarázat, mely szerint Homérosz e nép híres szigetére vezérelte Odüsszeuszt háromezer évvel ezelőtt. Hogyan vált Dzserba a lótuszevők szigetévé? Erre a kérdésre én sem tudok kielégítő választ adni, mint ahogyan az ókor óta különféle tudományágak kutatói sem – akik, mivel Homérosz nem utal az illető kikötés pontos helyére, hol Dzserbára, hol tágabban a Gabèsi-öbölbe helyezték a lótuszevők földjét (Cuisinier 2003a). (Emlékeztetnem kell, hogy Homérosz földről beszél, és nem szigetről!) E talányról több mint nyolcvan elmélet született, s a 20. század második felében több expedíció[11] indult azzal a céllal, hogy Odüsszeusz útvonalát és annak állomásait az ókori szöveg helyi topográfiai, klíma- és növényzetleírásai alapján, valamint a hajózási (szelek és tengeráramlatok) és navigálási adottságok figyelembevételével azonosítsa. Jean Cuisinier szerint, aki két expedíciót is szervezett Odüsszeusz nyomában, és a téma elmélyült kutatója, Homérosz nagyon pontosan bemutatta az akkori világban ismert helyszíneket. Ám ettől, vagyis a jón- és égei-tengeri szigetektől eltávolodva már egy másik világba léptette át hősét. Ezért nem adott a görögök által ismert nevet a meglátogatott földnek, hanem azt egy kulturális vonással jellemezte (Cuisinier 2003a:209).

Mindenesetre az utazás egzotikumára épített homéroszi mítosz évezredekkel később a szintén utazó turista csalogatásának mítoszává vált, s Dzserba turisztikai elnevezései között a „lótuszevők szigete" gyakran feltűnik. Ami Odüsszeuszt és társait menekülésre kényszerítette innen – az a veszély, hogy a hazatérést elfelejtik –, manapság éppen hogy megfordult, s pozitív jelentéssel töltődött fel. A turisztikai szakemberek a görög mítosz analógiájára azzal hangsúlyozzák Dzserba vonzerejét, hogy itt a turista minden baját, dolgát otthonával egyetemben elfelejti, és teljes kikapcsolódásra

számíthat, ha nem is paradicsomi állapotban, de minden Dzserbán kívüli dolog megszűntével: csak Dzserba létezik, semmi más.

De vajon mi a lótusz? Bár Homérosz nem ad meg olyan részleteket, amelyek segítségével a lótusz egyértelműen azonosítható lenne, egyesek a zsidótövis vagy jujubafa,[12] mások a datolya mellett törnek lándzsát (Cuisinier 2003b). A térkép rajzolója – nyilvánvalóan saját fantáziájából merítve – egy lótuszképpel ajándékozza meg a szemlélőt. Ezen a fügekaktusz, az ananász és a datolya jellegzetességeinek ötvözetét vélhetjük felfedezni, valamint hatalmas tüskéket, melyek a zsidótövist idézhetik.

Egy turisztikai kiadványban szinte megróják a tudósokat, mondván, teljesen felesleges fáradozniuk a lótusz rejtélyének a megoldásán, hiszen azt Homérosz allegorikusan értette: a lótusz nem más, mint maga a dzserbai táj.

Most nézzük meg, milyen is az a vidék, amely a turisztikai marketingesek szerint ma is a lótuszevők, vagyis a felejtés mámorát kínálja fel számunkra!

Természeti és épített környezet

A térképen a sziget flórájából pálma- és olajfák, virágzó agávék és termő fügekaktuszok, valamint egy helyen összesűrítve különféle gyümölcsök – datolya, gránátalma, talán barack – képét látjuk. Az olajfák rajzát két magyarázó szöveg is kíséri. Az egyik szerint az olajfa „öreg, több száz éves pátriárka", míg a másik arról tudósít, hogy egyes olajfák minden bizonnyal a római kor óta élnek. A római kor a 7. századig tartott, s a szöveg állítása alapján kiszámolhatjuk, hogy az ebből a korból fönnmaradt legfiatalabb fák is ezerháromszáz évesek. (Egyes turisztikai kiadványokban kétezer éves olajfákat említenek.) Ezen a ponton érdekes megjegyezni, hogy az olajfáknak a szigetre való betelepítésére vonatkozó tudományos állítás és a helyi elképzelések egy ponton keresztezik egymást: mindkettő idegen eredetet föltételez, ám a dzserbaiak – ennek különösebb részletezése nélkül – a fáraóknak tulajdonítják az olajfák ültetését.

A pálmafához kapcsolódóan az elképzelt lótusz mellett a térkép alkotója szintén régipergamen-szerű háttérrel szöveges magyarázat kíséretében képet közöl arról, hogy a dzserbaiak miként csapolják meg a pálmafát, hogy annak kedvenc italukként *(lagmi)* fogyasztott nedvét felfogják. Arról azonban nem szól, hogy a pálmanedv pár nap alatt fermentálódik, és alkoholos bódulatot okoz, s hogy a fölső, legfrissebb hajtásaitól megfosztott pálmafa többnyire nem éli túl a skalpolást. Ezek miatt a dzserbaiak körében nem is egyértelműen üdvözlendő az ital készítése és fogyasztása. Mindazonáltal, ha a lótusz a régieket varázsolta el, a *lagmi* a ma emberét képes egy másik állapotba repíteni.

Az i. e. 3. században a karthágóiak alapítottak várost Meninx néven a sziget délkeleti csücskében. E név jelentése: 'vízhiány'. A szigeten a növényzet gyér, a fákat telepíteni és öntözni kellett: a dzserbai táj emberkéz munkája. Egy alkotott és emberi ellenőrzés alá vont, domesztikált természettel állunk tehát szemben, amely nem sarkall kalandra, nem rejt veszélyt sem a lakosok, sem az idelátogatók számára, épp ellenkezőleg, békét, nyugalmat és biztonságot nyújt.

Ugyanez mondható el a térképen megjelenített állatvilágról is. A háziállatok közül birkát, tevét, szamarat látunk, a vadon élők közül pedig különböző halfajtákat, a sa-

játos dzserbai cserépedényben csapdába ejtett – ám ennek ellenére vidáman vigyorgó – polipot, rózsaszín flamingót, pelikánt, kaméleont; csupa ártalmatlan lényt. Sehol egy kép rókáról, kígyóról, skorpióról, holott ez utóbbiról a helyiek egy erődöt is elneveztek a sziget déli részén.[13]

A kaméleonábrázolás arra enged következtetni, hogy a térkép készítője nem ismeri behatóan a dzserbai kultúrát, a lakosok ízlését – vagy nem veszi azt figyelembe a szigetről szóló mentális kép megrajzolásában. A szigetlakók ugyanis rettegnek a kaméleontól, undorító, ártalmas állatnak tartják, egyesek szerint „köpésével" még a kígyót is megöli. (Emellett viszont az égési sebek gyógyításának egyik varázsszereként használják a bőrét.)

Mielőtt a szigeten uralkodó klíma bemutatására térek, Marc Boyer-ra, a turizmussal foglalkozó kutatások egyik kiemelkedő francia előfutárára hivatkozom, aki a turizmus feltalálásának történetéről írt könyvében többek között azt elemzi, hogy az évszakok miként határozzák meg az egy-egy helyszínre irányuló idegenforgalmat. Ennek kapcsán megállapítja, hogy a szezonális turizmus korántsem rögzült jelenség, hanem változhat a társadalommal, a társadalmi osztályok és azok szokásainak a módosulásával. Boyer erre a Cőte d'Azur és az Alpok példáját hozza fel (Boyer 2000).

A Dzserbával kapcsolatos megfigyelések nem illenek ebbe a tételbe, itt ugyanis az „ötödik évszak" uralkodik. Emmanuel Grevin francia írótól származik a dzserbai klíma eme elnevezésének feltalálása, melyre gyakran hivatkoznak is turisztikai kiadványokban. Az idézetet a térkép bal alsó részére nyomtatták, az író nevének feltüntetésével.

Mint már említettem, a szigetek esetében gyakran találni olyan, a klímára vonatkozó elnevezést, mint például az „örök nyár szigete" – ilyen esetben egyik ismert évszaknak az év egészére való kiterjesztéséről van szó. A dzserbai ötödik évszakkal azonban kilépünk az évszakok megszokott körforgási rendszeréből, és egy mondhatni mitikus klímába érkezünk. Ennek leírásában a természet feletti uralom gondolata köszön vissza: valami racionális, de mindenképpen valami mérsékelt jellemzi a sziget klímáját (Grevin 1937).

A természet után nézzük az épített környezet bemutatását! A tengerparton várakat látunk, egyeseknél az építés századának megjelölésével (15. és 18. század),[14] továbbá világítótornyot, a sziget belsejében pedig különféle mecseteket. Jószerével egyedül ezek utalnak arra, hogy muzulmán vallási területen vagyunk. Az egyik mecset mellett egy 1942-ben megjelent könyvből vett, a mesék világába repítő idézetet olvashatunk: „A legegyszerűbb mecsetek egy gyermekálomban szereplő homokvár naiv jámborságát és báját idézik" (Tlatli 1942). További építmény a tipikusan dzserbai, négytornyos, erődszerű házegyüttes, helyi elnevezéssel *houch*, melyet szintén magyarázó szöveg kísér. A sziget déli részén ókori romok láthatók, álló, félbetört, eldőlt, faragott fős oszlopokkal, Tanit[15] jelképével, a település régi és mai elnevezésével.

Turisztikai kiszolgáló építmények nem tűnnek fel a térképen, holott a turistazóna tizenegy kilométer hosszan húzódik az északkeleti parton, s az előzetes tervekkel ellentétben addig terjeszkedett, hogy szinte elérte a délen fekvő első helyi települést. Az 1990-es évekre a tengerparton közvetlenül fekvő hotelek sora épült, szám szerint közel harminc, vagyis kilométerenként átlagban három. (Tíz évvel később pedig már a második sor hotel építéséhez is hozzákezdtek!) Szórakozóhelyekre (például kávéházra) való utalás szintén hiányzik a térképről.

Közlekedési és szállítási eszközök gyanánt szamarat, tevét, csónakot és egyéb vízi járműveket látni a térképen. A feltüntetett két szamár közül az egyiket megüli, a másikat vezeti egy hagyományos öltözetet viselő alak. Az egyik tevén baldachinos építmény van, a másiknak a hátára éppen cserépedényeket pakolnak, a csónakon szintén kerámiát szállítanak. A sziget északi és keleti partjánál különféle típusú vitorlás hajók siklanak, amelyek egy motorizált korszak előtti, csendes, békés világot sugallnak.

A szigetnek a kontinenshez legközelebbi, délnyugati részén, Djorf és Ajim között egy négyzetes tárgy képében a szigetre irányuló forgalom zömét lebonyolító kompot vélheti felismerni az értő szem. A másik összeköttetési lehetőség a kontinenssel az ellentétes, déli oldalon lévő kanyargós út, amelyen a turistabuszok közvetlenül juthatnak a szigetre. Ez egy régi római út nyomvonalán épült, a térképen a mellette olvasható megnevezés alapján viszont arra lehet gondolni, mintha az eredeti ókori út még napjainkban is létezne, és látható lenne.

A térkép az előbb említett képi elemek felsorolásával azt sugallja, mintha a modern technikai vívmányok (komp) a sziget körvonaláig jutnának csak el, azon túl aztán megállni látszik a nyugati típusú élet, globalizációnak se híre, se hamva.

A szigetlakók

Dzserba szigetének lakossága többetnikumú és -vallású: élnek itt berberek,[16] arabok[17] és kisebbségben zsidók,[18] valamint fekete-afrikaiak.[19] A többségi társadalom megosztottságára kifejezetten nem utal a térkép, de a kisebbségben lévőket kiemeli, méghozzá azzal, hogy a rájuk jellemzőnek gondolt rituális tevékenység közben ábrázolja őket.

A zsidók az El Ghriba zsinagóga környékén élnek két településen (Hara Kbira és Hara Sghira). A térképen az imaterem boltíves részlete előtt egy fehér sállal átkötött, piros fejfedőt viselő, dús szakállú, könyvet (föltehetően Tórát) olvasó férfi alakja látható (3. kép). Megjegyzendő, hogy a rajzoló – tudatosan vagy sem – a szakállat e kisebbség emblematikus megjelölésére használta, hiszen a sziget férfilakossága körében az efféle arcszőrzet viselete egyáltalán nem divat, a férfiak vagy teljesen leborotválják az arcukat, vagy bajuszt viselnek. Az olvasó férfi mellett ékszerek láthatók,

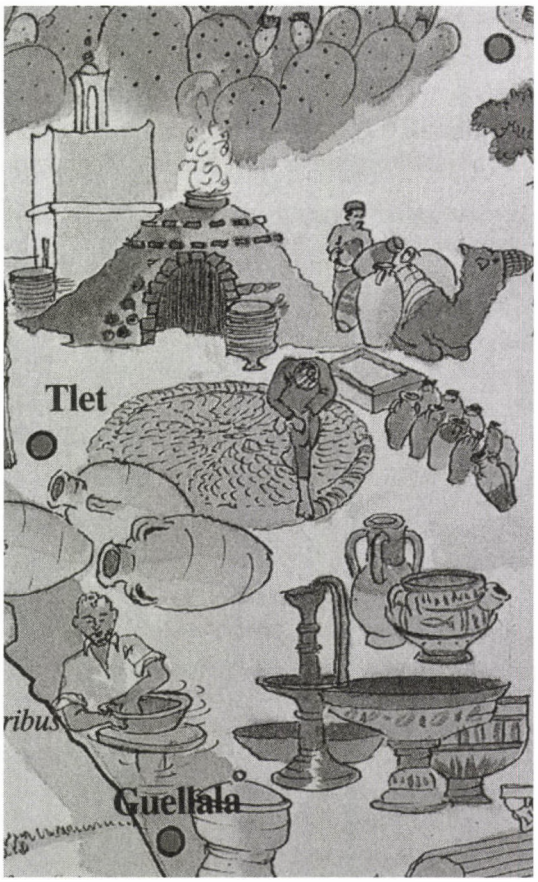
3. kép

melyek arra utalnak, hogy a dzserbai ékszerészek hagyományosan e közösség tagjai közül kerülnek ki.

A fekete-afrikai eredetű közösség két tagját szintén ábrázolja vizsgált tárgyunk. Az egyik hatalmas dobot ver, a másik felemelt kézzel dupla kasztanyettát csattogtatva, bő szoknyájának csaknem vízszintesen lebegő cafrangjairól ítélve pörgő táncot lejt. Tudvalevő, hogy az afrikaiak elismert zenészek, és a sziget lakossága számára különféle rituális alkalmakkor (például esküvők) leginkább ők biztosítják a szórakoztatást.

A többségi társadalomhoz tartozó helyi lakosokat mindennapjaikban, többnyire munka közben ábrázolja a térkép alkotója. A férfiakat halászként, különféle típusú halfogás közben – hálót húzva, varsát cipelve, pálmalevéllel halfogó kerítést építve –, vagy éppen szivacsgyűjtés céljából a tengerbe vetődve, haláruskent a piacon, fölművesként tevével szántva, pásztorként birkanyájat terelve, vagy valamilyen kézműves-tevékenység (szövés, kosárfonás) közben látjuk.

A halászat után a legrészletesebben bemutatott tevékenység a fazekasság, amelynek minden fázisát végigkísérhetjük a sziget déli részén fekvő, fazekasságáról nevezetes Guellala faluhoz rajzolt képeken, kezdve az agyag lábbal döngölve végzett előkészítésétől a korongozáson, a fatüzelésű kemencében való égetésen keresztül a végtermék jellemző típusainak bemutatásáig, valamint az edények tevével és csónakkal történő szállításáig (4. kép).

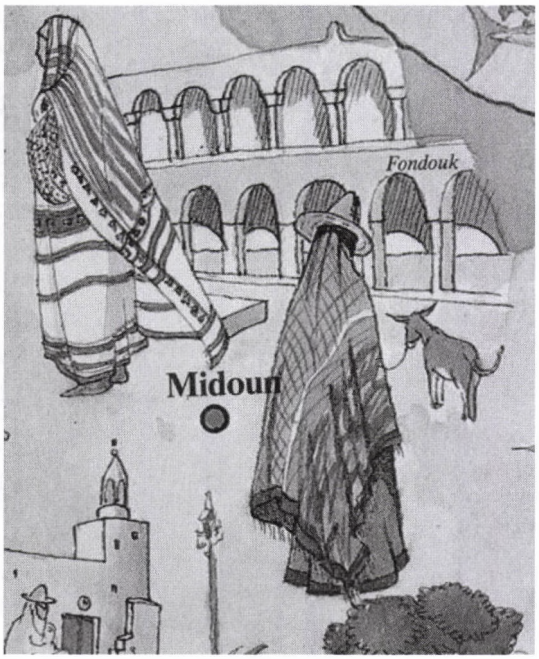


Mint ahogyan az épített környezet esetében, a helyi lakosok tevékenysége révén is egy, a nyugatinál archaikusabb társadalom rajzolódik ki előttünk.

És most nézzük a dzserbai nőket! A turizmust és a másság bemutatását elemzők kitérnek arra, ahogyan a nők ábrázolása megjelenik különféle turisztikai kiadványokban, s arra is, hogy ezek az ábrázolások milyen mögöttes jelentést közvetítenek – tegyük hozzá, a férfiak felé. A legtöbbször fiatal nőket lehet látni, portrékat, lehetőleg mosollyal az ajkukon, vagy akár félig nyitott szájjal. A nők egyrészt a vendégfogadás szívélyességét, a békét, a biztonságot sugallják, ugyanakkor azonban a szexuális fantázia tárgyai is. Erről a témáról többen írtak, s egy szakszó is megszületett: *szexotizmus*.

4. kép

5. kép



Ha a dzserbai nők ábrázolását nézzük, akkor egészen más képet kapunk. A nőket egyetlen kép erejéig ábrázolja a térkép, a férfiakhoz hasonlóan valamilyen tevékenység közben: a tengerben gyapjút mosnak a sziget északkeleti részén; ezt kísérőszöveg teszi világossá a látványt házimunkának, egyszerű mosásnak képzelő szemlélő számára.

A továbbiakban háromféle női ábrázolást különíthetünk el. Azok a nők, akikkel a turista az utcán összetalálkozhat, döntő többségükben hátulról vannak fotózva, akár a képeslapokon, akár az útikönyvek illusztrációin. Arctalanok, pusztán a hagyományos berber öltözeteket bemutató kirakatbabák szerepét töltik be. Hasonló ábrázolási módot követ ez a franciák számára készült térkép is, amelyen a „legkitárulkozóbb" nézet a féloldalas (5. kép). (Egy arab nyelvű, tehát arab célközönség számára készült másik képes térképen egész egyszerűen feketével töltötték ki a nők arcát is.)

Egyes képeslapokon lehet nőket szemből látni olyan öltözetben, mely leginkább a kontinensen lakó arabok viseletét tükrözi. Az avatott szem előtt egyértelmű, hogy felkért manökenek mutatják be az öltözeteket. Ennek példájaként két nőalakot láthatunk a térképen, akik a sziget arabok lakta, északon fekvő fővárosát, Houmt-Soukot fogják közre két oldalról.

A térképen még egy dzserbai nő szerepel, olyan akit a turista az életben jószerével egyáltalán nem láthat: a hagyományos öltözet és ékszerek által meghatározott, előírt megjelenésű menyasszony. Ő szó szerint az éjszakai rítusok köréből „vetül" a térképre – hiszen ebben a díszöltözetében saját, majd újdonsült férje otthonában csak naplementekor vagy azután láthatják közeli családtagjai, illetve az utóbbi helyszínen az esküvőre meghívottak nagyobb serege. Ennek kapcsán megjegyzendő, hogy mint oly sok más helyen és esetben, a turisztikai szakemberek turisták által is látható „nappali rítussá" alakították ezt az amúgy bensőséges esti családi eseményt: fizetett szereplőkkel eljátszatott esküvői meneteket szerveznek heti rendszerességgel.

A külföldi turisták

Habár a térkép teljességgel negligálja a turistafogadó intézmények hangsúlyos meglétét, az európai turista alakját két helyszínen is megörökíti: a reptéren és azzal egy vonalban, amerre a reptéri irányjelző (Aeroport felirattal) is mutat, a túlsó parton fek-

6. kép

vő üdülősávban – jóllehet ez a térképen szintén jelzetlen. E két helyszínen a turista nem keveredik a helyiekkel, és alakját a legtöbb szigetlakóéhoz képest apróbbra rajzolták.

A reptéri helyszínen föltehetően egy párral találkozunk, akik az üdülősáv felé fordulnak (6. kép). A tengerparti nyaralók tökéletes karikatúráját mutatják a tipikus kellékekkel fölszerelkezve: a nőalak napernyőt tart a feje fölé – amelyen egyébként peremes sapkát is visel –, orrán napszemüveg, öltözete ujjatlan trikó és rövid sort, lábán csatos szandál. Oldalán táska lóg, kezében (föltehetően úti)könyvet tart, melyet épp tanulmányoz. Mögötte egy derékban meghajló, láthatóan botladozó, borzas, szakállas és szintén napszemüveget viselő férfialak, vállán fényképezőgéppel. Hogy e mozdulattal mit kívánt pontosan kifejezni a térkép rajzolója, nehéz kitalálni. Talán a munkában kiszipolyozott európai embert sajnáltatná, aki a kimerültségtől már szinte négykézláb járva érkezik Dzserbára, a jól megérdemelt pihenésre? De ha a férfi viselkedését a nőhöz való viszonyában vizsgáljuk, akkor éppenséggel más is eszünkbe juthat: vajon a nő után koslató, annak alárendelt, kiskutya módjára viselkedő férfit láthatjuk viszont a meggörnyedt alakban? Pontosan az ellenkezőjét annak, amit a helyi társadalom gondol a férfi-nő viszonyról?

Bárhogyan is, ezen a ponton a térkép rajzolója kilép a sziget enciklopédikus bemutatásának fogalomköréből, és önálló ítéletet fogalmaz meg.

Nemkülönben a turisták másik helyszínen való ábrázolásánál. Tudvalevő, hogy az orientalizmus gondolatrendszerét a férfiképzelet alakította ki, részben válaszul a korban felboruló férfi-nő viszonyra is, amikor a nők társadalmi szerepe kezdett megváltozni. A férfiak e korszakban a régi rend visszaállításával kapcsolatos vágyaikat a ke-

leti nőkre vetítették, s az ő alakjukban fogalmazták meg nőideáljaikat (Benlabbah 2007). Ennek megfelelően a korabeli festményeken buja, erotikus környezetben ábrázolják őket: hálóhelyiségben, női szalonban, háremben, ágyon, kereveten, fürdőben – s a nők maguk is erotikus pózban, gyakran fedetlen kebellel jelennek meg (lásd Thornton 1995).

7. kép

Ezen a térképen megfordul a helyzet: az európai nő az, aki kétrészes fürdőruhát viselve testének nagyobb részét fedetlenül hagyja. A mozdulat, amelyet tesz – felemeli karjait, s kezével hajába túr – ebben a kulturális közegben kétszeresen is erotikus: egyrészt a felemelt karokkal a női test kitárulkozik, másrészt a bujaságra csábító hajra vonja a figyelmet (7. kép). A térkép rajzolója különböző szemléletet tükröz és ütköztet a dzserbai és az európai női figurákkal. A 19. századi európai férfitársadalomnak a keleti nőkre kivetített képéhez képest annak mára már átfordult, ellentétes pólusát jeleníti meg: a fedetlen testű helyett ugyanis a lefátyolozott lett a mai keleti nő szimbóluma (Benlabbah 2007). A dzserbai nők alakjában is ez a szemlélet érhető tetten. S amint az európai férfiak a keleti nőkről álmodoztak, úgy ma az arab férfiak az európai nőkre vágyakoznak, akikről jóval nagyobb szexuális nyitottságot feltételeznek, mint saját társadalmuk nőiről. E nyitottságról az arab férfiak két helyen szerezhettek avagy szerezhetnek közvetlen tapasztalatokat: egyrészt emigránsként Franciaországban, másrészt saját hazájukban az európai női turistáktól. A térkép rajzolója nagy valószínűséggel erre utal az egymagában (!) fürdőző nő rajzával. (A pár férfi tagját eközben bukósisakban és a tengernek hátat fordítva szélvitorlázni „küldi" a homokos tengerpartra.) A Dzserbára érkező turisták sokaságából éppenséggel más jellemző vendégtípusokat is kiemelhetett volna, például a kisgyermekes családokat vagy a nyugdíjasokat.

Annak ellenére, hogy az arab nők az orientalizmus kitaposott csapásán máig hagyományosan megmozgatják az európai férfiak képzeletét, a valóságban – az arab országokban is működő prostituáltakon kívül – éppen a nőkre vonatkozó erkölcsi felfogás és az ezt követő viselkedési minták miatt nem egykönnyen lehet velük ismerkedni. A szexuális piacon kínálati oldalon valójában az arab férfiak jelentkeznek az európai nők – és férfiak – számára. Ez a téma azonban sokáig tabu volt, s még ma sem mindenütt köztudott. Az utóbbi években néhány nyugat-európai tévéfilmben tárták a nagyközönség elé azt a tényt, hogy európai nők kalandot keresni mennek például Tunéziába. A pusztán a szexualitás örömeit kereső férfi-nő kapcsolaton kívül az sem elhanyagolható, hogy a térségben uralkodó gazdasági-politikai viszonyok miatt az arab férfiak gyakran az országból való kiszabadulás, az egzisztenciális kitörés reményét is látják az európai nőkben (Svájc, Franciaország).

A szexuális piacon a férfikínálat kapcsán arra lehet emlékeztetni, hogy a magrebi férfiak és fiatal fiúk már a 19. században is vonzották az európai homoszexuálisokat.

Elegendő itt Oscar Wilde és André Gide utazásaira utalni (Littlewood 2001). A szexuális turizmuson belül kialakult egyfajta „homoturizmus". Ez a mai napig tart, annak ellenére, hogy a homoszexualitást hivatalosan nyugati patológiás tünetnek tekintik, mely idegen a magrebi erkölcsöktől, s a homoszexualitás ezekben az országokban jogilag tiltott és büntetendő cselekmény.[20] A vele szembeni tolerancia és kialakult gyakorlat azonban az egyes országokban és korszakokban eltérő. Általában a városokban elnézőbbek, és létezik a homoprostitúció. Tunézia egyes városai ezért a magyar homoszexuális férfiak utazási célpontjaivá is váltak.[21]

Visszatekintés

A térkép alkotója Dzserba szigetének fő vonzerejét nem a földrajzi távolság és az európaitól merőben eltérő, soha nem látott és nehezen elképzelhető mássággal való találkozás izgalmában, hanem az időutazás élményében fogalmazza meg. Teszi ezt oly módon, hogy a térkép kibocsátásának dátumához képest „visszakorszakolja" a szigeten uralkodó viszonyokat. Módszeresen olyan képeket és negyven-hatvan évvel korábban írt szövegeket használ, amelyek az ipari társadalom és globalizáció mindenhova beférkőző elemeitől és hatásától mentes, archaikus vidéki lét (elképzelt) idilli hangulatát közvetítik. Így Dzserbát egyfajta múltba repített kulturális rezervátumszigetként festi le, csatlakozva ahhoz a szigetekről általánosan alkotott egyik elképzeléshez, miszerint ez az emberi fantáziát mindig is oly élénken megmozgató földrajzi képződmény a kontinenseken soha nem létezett, vagy már rég kihalt természeti és kulturális jelenségek utolsó mentsvára.

Ugyanakkor ezt a rezervátumot azzal hozza érzelmileg közelebb a térkép francia célközönsége számára, hogy a saját, valamint tágabban az európai kultúrára, illetve annak bölcsőjére tett utalás keretébe foglalja: az időt vertikális tengelyre vetítve lent az évezredes európai, fönt az évszázados francia előd, Odüsszeusz és Gustave Flaubert Dzserbára vonatkozó élményét idézi. Így a vizuális üzenetbe bújtatott idősíkhoz képest még inkább kitolja az időkorlátot a múlt felé, további lehetőséget nyújtva a szigetre látogatónak, hogy a jelenből kirepítve érezze magát... majd még tovább fokozza ezt az érzetet azzal, hogy a sziget egyedi klímájának bemutatásával a látogatót még a számára megszokott évszakok körforgásából is kiemeli.

A szigeten kiépített turisztikai infrastruktúra elkendőzésével és a helyi lakosok, valamint az idegenek alakjának szétválasztásával a Dzserbára látogatót nem annyira a helyi kultúrát aktívan élvező, hanem azt pusztán szemlélő kívülállóként jeleníti meg. Hiszen – gondolhatnánk tovább – ha rezervátum, akkor azt védeni és óvni kell minden külső hatástól és változástól. Talán ezért rajzolt az alkotó a sziget mértani közepére egy Fatima-kezet, benne szemmel, mely jelkép a szemmel verés kivédésének, a rontáselhárításnak egyik legelterjedtebb mágikus jele Tunéziában és tágabban az egész iszlám világban?

JEGYZETEK

1. Lásd a kiadó honlapján: http://www.alifeditions.com/collections/edm/edm.htm.
2. A párizsi világkiállítások dátumai: 1867, 1878, 1889, 1900.
3. A párizsi Jardin d'acclimatation-ban a világkiállításokon kívül is rendszeresen mutatták be a különböző népek képviselőit, és a pár hétig tartó események látogatók százezreinek érdeklődésére tarthattak bizton számot, a rendezőknek pedig busás bevételt hoztak (Schneider 2004).
4. Lásd például Description et histoire de l' île de Djerba, traduit du manuscrit du Chikhr Mohammed Abou Rasse Ahmed En-Naceur par Exiga dit Kayser. Tunis: Imprimerie Franco-Tunisienne, 1884; Lucien Bertholon: Exploration anthropologique de l'île de Gerba (Tunisie). L'Anthropologie 1897(8):319–326, 399–425, 559–583.
5. Lásd például Laurent Chat: Djerba. Tunis: Imprimerie africaine, 1926; René Stablo: Les Djerbiens, une communauté arabo-berbère. Tunis: SAPI, 1941; és Tlatli 1942.
6. Az angol amerikai Jean és Violette Hanson házaspár, a román származású Georges Sebastian gróf, Hoyningen-Huene divatfotós, Paul Klee, Rodolphe d'Erlanger osztrák báró (Latrech 2004).
7. Nyaralófalu-rendszerben többféle típusú szolgáltatást kínáló, 1950-ben alapított utazási iroda.
8. Zarzis Dzserbával szemben a kontinensen fekvő település.
9. Tunézia északkeleti részén, a Hammamet-öbölben található város, amely az egész országot ellátja olcsó mázas edényekkel és egyéb kerámia dísztárgyakkal.
10. http://www.drometourisme.com/la-drome-tourisme/professionnels-du-tourisme/PDF/autres_documents_disponibles/etudes_image_et_notoriete/1_L'analyse_s%C3%A9miologique.pdf.
11. 1963-ban Ernie Bradford vág neki az útnak, az 1970-es évek elején két expedíció indul, 1987-ben és 1999-ben egy, 2000-ben megint kettő, s ugyanebben az évben egy magyar expedíció is, Vass Tibor vezetésével. Ez utóbbi által kidolgozott hajózási elmélet a tizenhat homéroszi helyszínből négy új helyszínt azonosított, és hét helyen pontosította a korábbiakat.
12. Kínai datolya.
13. Bordj el kastilt Bordj el akrabnak nevezik, annak a helyi legendás történetnek a nyomán, hogy ha az ember sorsában az van megírva, hogy skorpiócsípéstől kell elpusztulnia, bármilyen csellel is próbál védekezni, ezt semmiképpen nem kerülheti el.
14. A régebbi építésű, a sziget északi részén lévő vár mellett egy bugyogós, görbe kardos férfit látni, aki a híres-hírhedt török kalózt, Dragutot hivatott felidézni. A történelem folyamából kiemelt alakja köré a sziget jelenkori turisztikai kínálatában egész show-műsort (utazás kalózhajón, támadás, nőrablás) szerveztek.
15. A karthágóiak Tanitot a Hold istennőjének tartották.
16. A sziget őslakossága berber eredetű. A 7. században a lakosság áttért a kháridzsita tanra, mely az iszlám ötödik, nem elfogadottnak számító tana. E tan az idők folyamán szintén több ágra szakadt, s a sziget déli részén az ibadita, északkeleti területén pedig a vahabita ág képviselői éltek.
17. Az arab betelepültek az ortodox malekita tant követik, és a sziget északi részén élnek.
18. Észak-Afrikában Dzserbán él a legősibb zsidó közösség. A jeruzsálemi templom i. e. 586-ban elkövetett lerombolása után a szigetre menekült zsidók alapították e közösséget.
19. Dzserba az afrikai kontinens és a földközi-tengeri térség közti kereskedelem egyik központja, a szaharai karavánkereskedelemnek pedig egyik végpontja volt. A ma élő fekete-afrikai közösség tagjai a szudáni területekről származó rabszolgák leszármazottai.

20. A témáról lásd például http://209.85.129.104/search?q=cache:5JSqooFkyUUJ:bfm.mit.ch/fileadmin/user_upload/Themen_deutsch/Internationales/Laenderinformationen/Maghreb_Homo_Prost_0400-Public.pdf+homosexualit%C3%A9+Maghreb&hl=hu&ct=clnk&cd=7 és http://www.mask.org.za.
21. A tunéziai Magyar Nagykövetségtől származó információ, 2000.

IRODALOM

BANCEL, NICOLAS ET AL.
2004 Zoo humains. Aux temps des exhibitions humaines. Paris: La Découverte.

BENLABBAH, RACHID
2007 L'Orientalisme, du nu au voilé. Sézame 2007. febr. 22. Internetcím: http://www.sezamemag.net/L-Orientalisme,-du-nu-au-voile_a965.html.

BOËTSCH, GILLES ET AL.
2004 Des Touaregs «sauvages» aux Égyptiens «urbains»: les gradations de l'émotion exotique. *In* Zoo humains. Nicolas Bancel et al. 142–150. Paris: La Découverte.

BOYER, MARC
2000 Histoire de l'invention du tourisme XV^e^–XIX^e^ siècles. Origines et développement du tourisme dans le Sud-Est de la France. Paris: Editions de l'Aube.

COURTIN, CAROLINE
1999 Tunisie. L'île de Djerba. Un regard de l'intérieur. Saint-Barthélémy-d'Anjou: Piment.

CUISINIER, JEAN
2003a Le périple d'Ulysse. Paris: Fayard.
2003b Lotus et moly: deux plantes énigmatiques chez Homère. Cahiers de littérature orale 53–54:17–48.

GREVIN, EMMANUEL
1937 L'île heureuse et le Sud-Tunisien. Paris: Stock.

LATRECH, ADEL
2004 Un rêve bleuâtre des éclairs de blancheur. Le livre de Mohamed Bergaoui: „Les années de Régence: tourisme et voyages en Tunisie". La Press (Tunis) 15 novembre.

LITTLEWOOD, IAN
2001 Sultry climates: travel and sex since the Grand Tour. London: J. Murray.

MEHOU-LOBO, VICTOR
1976 Le Tourisme dans les pays en voie de développement: mythes, réalités et perspectives. Paris: Agence de coopération culturelle et technique.

MIKOS ÉVA
2004 „Ki a barbarus?" Beszámolók távoli népekről, egzotikus kultúrákról a magyarországi kalendáriumokban. *In* Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére. 169–191. Budapest: L'Harmattan.

ROSSEL, PIERRE, ED.
1988 Tourism: Manufacturing the Exotic. Copenhagen: IWGIA.

SCHNEIDER, WILLIAM H.
2004 Les expositions ethnographiques du Jardin zoologique d'acclimatation. *In* Zoos humains. Nicolas Bancel et al. 72–80. Paris: La Découverte.

THORNTON, LYNNE
1995 Women as Portrayed in Orientalist Painting. Paris: ACR Edition PocheCouleur. /The Orientalist, 3./

TLATLI, SALAH-EDDINE
1942 Djerba et les Djerbiens. Tunis: Imprimerie J. Aloccio.

VERGÈS, FRANÇOISE
2004 Des îles à rêver ? *In* Zoos humains. Nicolas Bancel et al. 406–409. Paris: La Découverte.

SZELJAK GYÖRGY

Az indián arcai. Etnikai képeslapok Guatemalából

Bevezetés

A 20. századi turisták utazásaik során hasonló módon osztották meg otthon maradt ismerőseikkel az átélt élményeket és tapasztalatokat – képes levelezőlapokat küldtek nekik. E ritualizált gyakorlat számára nagy tételben előállított és kereskedelmi forgalomba hozott képeslapokat számos szempontból vizsgálták az utóbbi évtizedekben. A kutatók elemezték, hogy a konkrét történelmi, politikai folyamatok hogyan befolyásolják a vizuális ábrázolások jellegét (Moors–Machlin 1987), a képeslapok mit mondanak el számunkra a koloniális diskurzusok természetéről (Burns 2004; Yee 2004). Fontos kutatási témává vált, hogy az egyes helyek, tájképek sajátos bemutatása által a képeslapok hogyan járulnak hozzá a lokális, regionális és nemzeti identitások kulturális termeléséhez, átalakításához és fogyasztásához (Pritchard–Morgan 2003; Scarles 2004). Volt, aki a képeslapoknak az emlékezésben és a személyes élettörténeti narratívák megalkotásában betöltött szerepét hangsúlyozta ki (Jago 1996).

A modern turistaképeslapok kulturális elemzésének egy további, jól körülhatárolható – bár a korábbi megközelítésekhez számos ponton kapcsolódó – irányzata az etnikai típusú képeslapokra összpontosít. Többek között azt vizsgálja, ahogy a képeslapok vizuális ábrázolásai a turizmusipar mítoszteremtő stratégiáihoz kapcsolódnak: milyen módon keltik fel és tartják fenn az utazó vágyát, hogy a távoli és kulturálisan idegen embereket testközelből megismerje, és miként illeszkednek be ezek a vizuális bemutatási módok az egzotikusról és autentikusról kialakított nyugati diskurzusokba (Mamiya 1992; Edwards 1996; 1999; Marwick 2001). E megközelítés hátterében tehát az a felismerés áll, hogy ezek a képeslapok legalább annyi információt közölnek a turistákat kibocsátó és a képeslapokat fogyasztó társadalmakról, mint amennyit a képeken feltűnő közösségekről.

Tanulmányom témáját egy hasonló kutatás adja. 2002-ben több mint 350 különféle képeslapot gyűjtöttem össze Mexikó és Guatemala azon részein, amelyek az etnikai és az örökségturizmus legfontosabb helyszínei közé tartoznak.[1] Közülük e tanulmányban azt a 168 képet elemzem, amelyet a népszerű guatemalai turistaközpontban, az Atitlán-tó mellett vásároltam, és a nyugat-guatemalai maja indiánokat ábrázolják különböző élethelyzetekben. A képeslapokhoz nyilvános, bármely turista által hozzáférhető helyeken (kioszkokban, turistanevezetességek közelében, utcai árusoknál) jutottam hozzá. A gyűjtemény annyiban tekinthető csak reprezentatívnak, amennyiben utal arra, hogy 2002 nyarán mi volt az a kínálat, amelyből a turisták válogathattak ezeken a helyeken. Tehát nem elemzek olyan képeslapokat, amelyeket antikváriumban

1. kép. Guatemala:
Chichicastenango
Fotó: Marino Cattelan, 2002
Xibalba Publicaciones,
Guatemala

vagy egyéb speciális gyűjtőhelyeken árultak, cseréltek, és nem próbálom az általam gyűjtötteket sem fotó- vagy képeslaptörténeti kontextusba helyezni.

Emellett a képeslapok „egyoldalúak", és így a vizuális megjelenítésre korlátozzák az elemzés módját is. Azt értem ezen, hogy a gyűjtés természetéből adódóan címzés és bélyeg nélküliek, kitöltetlenek, elküldetlenek. Nem tartalmazzák azokat a reflexiókat, amelyek által a területre eljutó turista saját élményeit a hátoldalon összegezhetné, ezáltal értelmezhetné, megerősíthetné, módosíthatná, cáfolhatná a kiválasztott képeslap vizuális tartalmát, vagy bármilyen egyéb személyes közlésben utalhatna az utazás minőségére, saját lelkiállapotára vagy a címzett számára szánt egyéb üzenetekre.

Habár a gyűjtés nem kapcsolódott össze a turizmus szerkezetére irányuló célzatos terepmunkával, a mexikói indián közösségekben végzett hosszabb idejű antropológiai terepmunkáim, valamint az, hogy az adott területen turistacsoportokat vezettem idegenvezetőként, segítenek árnyalni a képet.

Az etnikai turizmus e kedvelt guatemalai központjában árult képeslapok elemzése rávilágít arra a tényre, hogy az itt élő indián közösségek vizuális képének megteremtése, ellenőrzése és terjesztése egy hatalmi diskurzus része. Ennek tétje, hogy ki és milyen célból képes meghatározni az uralkodó reprezentációs stratégiákat, és a külvilág számára „hiteles" kijelentéseket tenni az adott területen élő indiánokról. Kinek és hogyan van lehetősége beszélni – a képeslapokon keresztül – egy adott etnikai csoport tagjairól? Bár természetesen nem a turisztikai célból kiadott brosúrák és képeslapok jelentik ennek egyetlen csatornáját, azok mégis fontos szerepet töltenek be a majákról készült képek világot átfogó áramlásában.[2]

Az általam kiválasztott guatemalai esetben a képeslapok kiadását és terjesztését a turizmusipar a teljes ellenőrzése alá vonta. Mindez nem teljesen magától értetődő. Néhány száz kilométerrel északabbra, a turisták által szintén népszerű mexikói Chiapasban, az 1994-ben kirobbant zapatista maja felkelés óta nyomon követhető az a konfliktusos viszony, amely a turizmusipar képviselőinek szándéka, valamint egy kö-

2. kép. *Guatemala. Egy asszony Zunil falu piacán*
Fotó: Marino Cattelan, 2002
Xibalba Publicaciones, Guatemala

zösség kulturális identitása között feszül (Van den Berghe 1995; Szeljak 2000). Itt a felkelők ellenőrzése alatt kereskedelmi forgalomba kerültek az úgynevezett zapatista képeslapok, amelyeken a maja indiánok saját identitásukat és politikai üzeneteiket próbálják megfogalmazni. Ezek célja éppen az volt, hogy lehetőséget teremtsenek egyfajta többszólamúságra, és a turizmusipar sztereotip értelmezéseit megpróbálják felülírni – miközben a képek terjesztéséhez ugyanazt a csatornát használják fel.

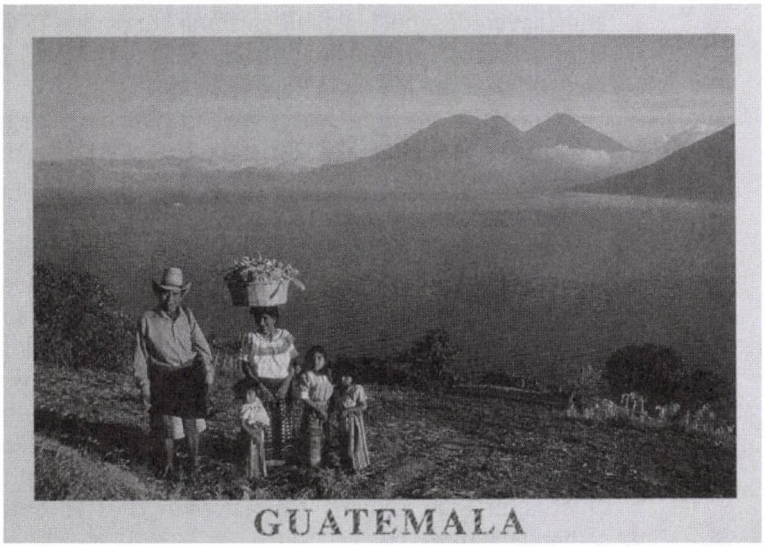
Az Atitlán-tó környékén kiadott képeslapok esetében azonban a turizmusiparban érdekelt szereplők sajátították ki az etnográfiai valóságot, alkottak meg egyfajta maja kultúrát, és termelték meg hozzá a vágy tárgyát, a kulturálisan idegen és egzotikus maja indiánt. Mindez nem azt jelenti, hogy a képeslapokon felbukkanó maja férfiak, nők és gyermekek olyan élethelyzetekben, kulturális vonásokkal felruházva jelennének meg, amely nem a sajátjuk. (Ennek gyakran idézett, jellegzetes esete például az, amikor észak-amerikai síksági indiánok vagy azoknak beöltözött szereplők a Karl May-regényeknek megfelelően nagy tollkoronában, totemoszlopokhoz kötözve bukkannak fel a képeslapokon.) Inkább arról van szó, hogy a kiválasztott helyzetek és a vizuális reprezentációs stratégiák segítségével igyekeztek a turisták előzetes igényeinek leginkább megfelelő, könnyen értelmezhető és fogyasztható indián kultúrát megalkotni a képek által. E tanulmányban ennek a stratégiának néhány jellegzetességét elemzem. Nem törekszem szemiotikai képelemzésre, inkább a felbukkanó témákat és magát a szelekciós folyamatot vizsgálom.

Turizmus Guatemalában

A Magyarországnál alig nagyobb, közel 13 milliós lakosú Guatemala Közép-Amerika legnagyobb indián népességgel rendelkező országa. A spanyol és indián eredetű népesség évszázados biológiai és kulturális keveredése folytán kialakult mesztic *(ladino)* lakosság mellett a népességnek körülbelül 40–45 százalékát ma is a különböző maja közösségekbe (kicse, kakcsikel, mam stb.) tartozó indiánok alkotják.

A turizmus tömegessé válása viszonylag későn, az 1980-as évek második felétől indult meg az országban. Ennek legfontosabb oka az 1960-ban kirobbant, eltérő intenzitással zajló polgárháború volt az USA által támogatott jobboldali guatemalai

3. kép. *Guatemala: Atitlán-tó*
San Marcos la Laguna
Fotó: Marino Cattelan, 2002
Xibalba Publicaciones,
Guatemala



kormányok, illetve a baloldali gerillák között, amely formálisan csak az 1996 decemberében megkötött békemegállapodással ért véget.

A polgárháború alatt – jórészt 1975 és 1986 között – a becsült számadatok szerint mintegy kétszázezer civil, túlnyomórészt maja indián halt meg vagy tűnt el; még a közelmúltban is folytak az exhumálások. Hatszáz falut teljesen földig romboltak, 150 ezren külföldön, főként Mexikóban kerestek menedéket, több mint egymillió embernek pedig Guatemalán belül kellett máshova menekülnie (Wilson 1991; May 1999). Becslések szerint négy halottból három maja indián volt. A polgárháború alatt számos indián közösség a 22-es csapdájába került, nem maradhatott semleges, hanem a szemben álló felek valamelyikéhez csatlakoznia kellett, amivel kiszolgáltatta magát a másik agressziójának.

Az 1980-as évek végétől az erőszak csökkenése, valamint a Guatemalai Turisztikai Hivatal idegenforgalmi imázsépítése is hozzájárult a turisták számának jelentős növekedéséhez. Guatemala is részévé vált az 1988-ban életre hívott és számos nemzetközi szervezet által támogatott *Mundo Maya (Maja világ)* elnevezésű programnak, amelynek célja az volt, hogy Honduras, El Salvador, Guatemala, Belize és Mexikó közös stratégiát dolgozzon ki az ott fekvő maja régészeti helyek és mai indián települések turizmusának fejlesztésére, az infrastruktúra kiépítésére és propagálására. Mindez együtt járt a maja kulturális tájkép újragondolásával is (Brown 1999). E területek legfőbb turisztikai vonzerejét ugyanis a Karib-tenger mellett az adja, hogy az út során egyszerre ismerhetik meg a turisták a spanyol hódítás előtti maja romvárosokat, és juthatnak el a ma élő maja csoportokhoz. Guatemalára irányította a figyelmet az is, hogy 1992-ben – Amerika „felfedezésének" 500. évfordulóján – egy guatemalai maja asszony, a polgárháború kegyetlenségei elleni tiltakozómozgalmat szervező, élményeit megíró Rigoberta Menchú kapta a Nobel-békedíjat.

Az ország legfontosabb turistacélpontjai közé tartoznak a Peténi-alföld őserdejében megbúvó maja piramisok, a Karib-tenger partjának szökött fekete rabszolgák és indi-

ának keveredéséből kialakult garifuna közössége (Livingstone), a gyarmati kori hangulatot árasztó Antigua Guatemala, az ország egykori fővárosa, valamint a guatemalai hegyvidéken ma élő maja közösségek.

A turizmus ma már Guatemalában is az ország egyik legfontosabb bevételi forrásának számít. A Guatemalai Statisztikai Hivatal tájékoztatása szerint 2005-ben 1 315 646 látogató érkezett az országba, és 868,8 millió dollár bevételt hozott, 12,8 százalékkal többet, mint az előző évben.[3]

A Guatemalába érkező turisták közül kevesen hagyják ki az Atitlán-tó környékét, az ország egyik legfontosabb turistaközpontját. Vonzó hely, ahol egyaránt megtalálhatók a természeti szépségek (a gyönyörű tó és a fölé magasodó három vulkáni kúp) és a mai maja indián közösségek. Az itt készült színes képek kiemelt helyet kapnak a turistabrosúrákban, az internetes hirdetésekben. A guatemalai maja indiánokról készült képeslapok egyik legfontosabb piaca is ez a hely, ahol nagyon nagy választéka található azoknak a – szinte csak majákat ábrázoló – képeknek, amelyek a tó környékén (Solola, Panajachel, Santiago Atitlan stb.), valamint a hozzá közeli Chichicastenango, Quetzaltenango, Quiché, Chimaltenango és Totonicapán tartomány falvaiban, városaiban készültek.

Turisták és motivációk

Az etnikai turizmus esetében az árucikk – konkrétan a hely és az ott lévő kultúrák – eladásának egyik alapvető feltétele az etnográfiai képzelet felkeltése. Ennek egyik legfontosabb eszköze az adott kultúra tudatosan kiválasztott képeinek terjesztése széles körben. A turizmusipar szempontjából a képeslap marketingeszköz, reklámfelület, melynek hatékonyságát annak nyilvános természete segíti elő. A képeslapok többségét boríték nélkül adják fel, számos közvetítőn keresztül jutnak el a címzetthez. A címzett lehet egy kiválasztott személy, de sokszor egy nagyobb csoportnak, baráti társaságnak, munkahelyi kollektívának szól az üzenet. A képeslapok gyakran a célba érés után sem tűnnek el a fiókok mélyén, hanem társadalmi életüket tovább élik, például szekrények, íróasztalok, munkahelyi üzenőtáblák jól látható díszei maradnak. Utalnak arra, hogy egy rokon, barát, ismerős a mindennapok rutinjából kiszakadva egy távoli világban járt, és erről hírt adott azoknak is, akik otthon maradtak. Egy adott pillanatban pedig az emlékezés tárgyaivá válhatnak, és segítenek felidézni egy életút, családtörténet stb. múltbeli pillanatait.

A nyilvánosságnak ez a formája gyakran befolyásolja a képeslapokon megfogalmazott üzenetek jellegét is: a nagyon személyes közlésekkel szemben a küldés gesztusa, a küldő pozicionálása és a kép vizuális üzenetei kerülnek előtérbe – miközben a turista akarva-akaratlan is a világ valamelyik turistacélpontjának propagálójává válik.

A képeslap emellett hitelesítheti az utazás célját is. Az etnikai turisták többsége éppen olyan képeslapokat keres, amelyek bizonyítják, hogy az utazásra elköltött idő, pénz, energia nem volt felesleges, és a turista valóban egy távoli és kulturálisan eltérő, izgalmas világba érkezett el – ha annak ő esetleg csak bizonyos részeit tapasztalhatta is meg.

A turizmusipar által ellenőrzött képeslapoknak tehát olyan elvárásoknak kell megfelelniük, amelyek magát az etnikai turizmust is mozgatják. Az e mögött rejlő moti-

4. kép. *Guatemala: Atitlán-tó*
Fotó: Marino Cattelan, 2001
Xibalba Publicaciones,
Guatemala

vációk és mítoszok vizsgálata már az 1970-es évektől számos, gyakran idézett turizmustanulmány fontos kérdésévé vált.

MacCannell korai, híres tanulmánya (MacCannell 1976) szerint a modern turisták egyik vágya, hogy helyreállítsák azokat a struktúrákat, amelyekről úgy vélik, hogy a modernitás a saját környezetükben szétrombolta őket. A természetközeliséget, a harmóniát, a békét, az eredendő spiritualitást, egységet pedig térben a centrumtól távoli periférián, időben pedig gyakran egy premodern környezetben élő közösségben vélik megtalálni. A turistaút tehát egyfajta visszatérés egy eredeti értékekkel teli, autentikus világba, ahol a természethez közel élők még tudnak valami olyat, amit a modernitás útvesztőiben eltévedt emberek már elfelejtettek.

Graburn (1977) Turner átmenetirítus-elméletét felhasználva a turistautazást egy rituális folyamat részét képező zarándoklatnak tekinti, ahol a turista fő motivációja a kulturálisan idegen, de fontos spirituális értékeket hordozó Másik megismerése, a kivételes, sohasem felejthető tapasztalatok megszerzése. Ez az élmény, tudás az, ami valakit megtisztíthat, jobbá tehet, és ami hatással lesz későbbi életére is. Ahogy Edward (1996:201) elemzi, ebben az értelemben a képeslap a szakrális tapasztalat átadása mások számára. Kijelöli a küldő státusát, aki éppen egy „nem mindennapi valóságban tartózkodik", akit egy életre meghatározó spirituális élmények érnek, s mindezt a távolból igyekszik megosztani az otthon maradottakkal.

Később ezeket a totális magyarázatokra törekvő elméleteket sokan kritizálták, mondván, hogy nem lehet a nagybetűs Turistáról, csak különböző motivációkkal bíró, eltérő társadalmi és kulturális környezetből érkező turistákról beszélni, akik akár egy turistaút alatt is számos, egymástól eltérő turizmusformát és -élményt tapasztalhatnak meg (Burns 2001:42–48; MacCabe 2005). Urry (1990) szerint a turisták egy jelentős csoportja – akiket ő posztmodern turistáknak nevez – pontosan látja, hogy a turizmus csupán egy nagy játék vagy játékok sorozata. A turista csak eljátssza azt, hogy megfigyelő, nemes vadember, időutazó, gyermek stb., ugyanakkor kívülálló marad, és nem

lép ki értelmező szerepéből. A színfalak mögé lát, és igyekszik felismerni a „színpadi autenticitás" mögött rejlő helyi stratégiákat.

Ettől függetlenül kétségtelen, hogy az etnikai turizmus egyik legfontosabb mozgatórugója máig a mítoszkeresés maradt, a turizmusiparban érdekelt szereplők elsődleges marketingcélja pedig az, hogy fenntartsák az említett turistamítoszokat, és kielégítsék az eziránti igényeket (Selwyn 1996). Miközben a világot átfogó gazdasági és kulturális áramlatok, a migráció, a menekültek és nem utolsósorban a turisták áradata következtében az idegenség, a kulturális elkülönülés és másság jelzései és tárgyai mára a nyugati világban is a mindennapok megszokott látványává váltak, az etnikai turizmus mítoszteremtő törekvése éppen arra irányul, hogy visszaállítsa és újra megalkossa a globalizációval eltűnő romantikus tradíciót. Ezekben a „turistamítoszokban a „valódi" másságot csak egy alapvetően elkülönülő és térbelileg távoli helyen lehet megtapasztalni. Ahogy Sewyn felhívja a figyelmet rá, a Másik űzése, keresése ebben az értelemben két dologra is utalhat. Egyrészt azokra a periférián élő, az ősi tudást még ismerő közösségek tagjaira, akik mindazt képesek és hajlandóak megosztani az odaérkezővel. Ugyanakkor utalhat a kereső autentikus énjére is, amit a mindennapok során képtelen meglelni és előtérbe helyezni (Selwyn 1996:24).

Ezért a turista otthona és célállomása közötti viszony fontos metaforáivá válnak olyan értékkategóriák, mint például a fertőzött és fertőzetlen, vagy romlott és romlatlan. Mintha egy elpusztíthatatlan járvány söpörne végig a Földön, a távoli helyek is egyre inkább „megfertőződnek a civilizációval", és egyre hasonlatosabbá válnak ahhoz a környezethez, ahonnan a turista származik. Ezáltal az ott élők is elveszítenek valamilyen esszenciális dolgot – azt, ami miatt egyáltalán érdemesek a figyelemre –, és egyre kevesebb „sziget" marad fenn bolygónkon, amely alkalmas lesz az elbújásra, a feltöltődésre, a meggyógyulásra. A turista tehát rákényszerül arra, hogy gyorsan lépjen – „mielőtt odaér a fertőzés" –, a turizmusipar legfontosabb célja pedig az, hogy fenntartsa a „fertőzetlenség", a „romlatlanság", a „még mindig" érzetét. (Mindez természetesen magában hordozza azt a jól ismert paradoxont, hogy gyakran éppen a turizmus járul hozzá az adott helyek átalakulásához.)

Ennek a stratégiának a sikeréhez a turizmusiparnak akarva-akaratlan is meg kell alkotnia az adott kultúráknak egy sajátos értelmezését, amelyek a képeslapokon is visszaköszönnek. Ezek az értelmezések pedig gyakran párhuzamba állíthatók a 20. század első felének egyes antropológiai megközelítéseivel.

Robert Redfield és a guatemalai képeslapok

E helyütt – közép-amerikai példáknál maradva – elsősorban Robert Redfield közösségtanulmányaira és az akkulturációs folyamatok leírására alkalmazott modelljére utalok. Redfield az 1928-tól kezdődő, mexikói indián falvakban végzett kutatásai alapján, többek között Tönnies és Durkheim hatására alkotta meg az úgynevezett folk közösségek kategóriáját (Redfield 1930; 1948). Ezeken olyan földművelő közösségeket értett, amelyek, bár már kapcsolatba kerültek a körülöttük lévő városi kultúrával és az állammal, de jellegzetes módon elkülönülnek tőlük. Őrzik prehispán vonásaikat, és a több évszázados gyarmati és nemzetállami környezet sem különösebben hatott e falvak

életére. E közösségeket a zártság és a hagyományok zavartalan átörökítése jellemzi generációkon keresztül. A mindennapi élet mentes a nagyobb konfliktusoktól, aminek biztosításában fontos szerepük van a szoros rokoni, baráti kapcsolatoknak, a szigorú, részben szakrális szabályoknak és a vallás erős összetartó szerepének. A közösség intézményrendszere útján rákényszeríti tagjait, hogy kövessék normáit, és egyéni céljaikat háttérbe szorítsák. A kulturális jegyek az ilyen közösségekben jól funkcionáló egységet alkotnak, és morálisan, vallásilag, politikailag békés, harmonikus egységbe integrálják a közösség tagjait.

De a modell szerint ez az életmód veszélyben van, mivel az indián falvak egyre inkább a város és a nemzetállam hatása alá kerülnek. E folyamat során megkérdőjeleződik a közösségi normarendszer, és alternatív viselkedésmódok alakulnak ki. Ennek következtében – az adott funkcionális strukturalista paradigma szerint – a kulturális elemek egysége megszűnik, és azok konfliktusba kerülnek egymással. A korábbi harmónia odavan, az egyének személyes érdekeiket a közösségi elé helyezik, és elidegenednek egymástól. A hagyományos, a rokonsághoz és a faluhoz fűződő kötelezettségek csökkennek. A falun belüli tisztségviselői rendszerrel szemben egyre fontosabb lesz az állami hivatalnokok és a politikai pártok szerepe. Csökken a vallás összetartó és ellenőrző szerepe, a közösségi ünnepek jelentősége, megjelennek a protestáns kisegyházak. Az elsődleges kapcsolatok hiánya az egyén elszigetelődését, a bűnözést, a szokásjogon alapuló szabályok viszonylagossá válását vonja maga után.

Redfield modellje mély morális üzenettel rendelkező etnográfiai allegóriává lett (Clifford 1999), a közép-amerikai indián kultúrák harmonikus működésének apollóni példázatává, amelyet a civilizáció pusztulással fenyeget. Véleményem szerint az ezredfordulón a turizmusipar ugyanúgy próbálja bemutatni a guatemalai hegyvidéki maja közösségeket, ahogy Redfield a folk közösségeket elképzelte. Sőt, az ehhez kapcsolódó reprezentációs stratégiák is – melyek miatt később annyian bírálták Redfieldet, s ő a bírálatok hatására már csak egy ideáltípusnak tekintette e közösségeket – sokban hasonlítanak egymásra.[4] A guatemalai majákat ábrázoló turistaképeslapok esetében is elsősorban a társadalmi tér és idő problematikus megalkotását figyelhetjük meg.

A képeslapok készítői máig döntően a hagyományosan zárt falu (ahol a maja indiánok élnek) – modern, nyitott város (ahol a nem maja nyelvű, a nemzetállami többséget alkotó mesztic élnek) ellentétét használják, a korábban elemzett értelemben. Úgy próbálják megteremteni az organikusan fejlődő, zárt és homogén indián kultúrák képét, hogy igyekeznek kiszelektálni azokat a zavaró utalásokat, képi információkat, amelyek arra mutatnának rá, hogy ezek a közösségek ma már korántsem zártságukban, hanem egy konfliktusos modernizációs folyamat kellős közepén, nemzetállami kontextusban, sőt a felgyorsuló migráció, turizmus és a gazdasági folyamatok következtében egyre inkább egy transznacionális térben értelmezhetők. Sok maja földműves már a nemzetközi piacra termel zöldségeket, vagy a turizmusból él. Egy-egy falu szimbolikus határa pedig nem a falu végén folyó pataknál, hanem a nemzeti főváros vagy Los Angeles külső kerületeiben, egy arizónai farmon vagy egy dél-mexikói menekültfaluban található. A földrajzi helyek között kialakult migrációs hálózatokon pedig emberek, eszmék, értékek, anyagi javak áramlanak bonyolult módon oda-vissza (Bossen 2005). Egyre több olyan tanulmány születik, amely azt vizsgálja, hogy a polgárháború milyen hatással volt ezekre a falvakra, vagy például ma az iparosítás és a gyári munka

5. kép. *Guatemala: András, Rózsa és Dóra. Fotó: Marino Cattelan, 2001, Xibalba Publicaciones, Guatemala*

miként változtatja meg a fiatal indián lányok társadalmi kapcsolatait, és viszonyukat a nőiséghez, a hatalomhoz, a munkához és a kultúrához (Grandin 1997; Green 2003; Blue 2005).

Hasonló módon nincs utalás a képeken arra, hogy az etnikai turizmus számos régióbeli központja ma már olyan tér, ahol a helyi indiánok mellett hónapokra, évekre odaköltöző külföldi fiatalok, a múltból ott ragadt hippik, indián, mesztic és külföldi hotel- és étteremtulajdonosok, jógaközpontot üzemeltetők, észak-amerikai protestáns lelkipásztorok, idegenvezetők, állami tisztviselők, NGO-szervezetek képviselői, antropológusok bonyolult módon teremtenek meg egyfajta lokalitást, és alakítanak ki térbeli szomszédságokat.

A kimozdulás, a helyváltoztatás és az interakció színterei nem válnak élesen láthatóvá, csak nagyon homályos utalások történnek rájuk. Az indiánok önellátó földművelők, kézművesek, akik a felesleget a piacra viszik, esetleg kiskereskedők – ennyi mondható el a társadalmi rétegzettségükről a képek alapján.

Hasonlóan problematikus a képeslapokon a társadalmi idő ideologikus megszerkesztése. Természetesen a képeslapoktól nem várható el, hogy vizuális történelemkönyvként szolgáljanak, de a szelekció módja mégis utal egyfajta stratégiára. A mai guatemalai maják által lakott területek közelében, valamint néhány száz kilométerrel arrébb az őserdőkben találhatók az egykori prehispán maja kultúrák központjai, máig feltáratlan vagy már részben rekonstruált romvárosokkal. Ez a viszonylagos térbeli egybeesés a turizmus egyik fontos mozgatórugója a térségben. A turisták vágya, hogy a mai majákban valamilyen módon ráismerjenek azokra az őseikre, akik főként az időszámítás kezdetét követő első évezredben a hatalmas kőépítményeket emelték, és képmásaik a sztéléken és falfestményeken máig láthatók. E szerint az elvárás szerint az értékes tudásnak, ismeretnek, felismerésnek mindig a múltból kell erednie, és vissza kell utalnia valamilyen egységes egészre, amit az ősök még birtokoltak, és örökül hagytak az utódoknak. Egy közösség annál értékesebb az etnikai turizmus számára, minél több

kulturális jegyet őrzött meg múltjából, és a hagyományozódás folyamata minél világosabban felismerhető.[5] A turistaipar ezért az egyéb turistatermékek mellett a képeslapok esetében is igyekszik minél jobban kihangsúlyozni a prehispán múlt és a jelen közötti kulturális folyamatosságot. Ezt részben a vallási témák előtérbe állításával éri el. A gyűjteményben mindezt olyan képek jelzik, ahol maja indiánok Tikal romvárosának közepén lévő piramisok előtt végzik el a rítusokat, máskor egy maja áldozati hely előtt láthatók, vagy apa a fiával gyertyát gyújt egy prehispán eredetű oltárnál. Van, ahol csak az oltár látható, amelyen a meggyújtott gyertyák, virágok és más áldozati ajándékok jelzik, hogy még ma is szent helynek tekintik azokat. De hasonló funkciót tölt be egy maja piramis és egy indián asszony egymás mellé montírozott képe is. A spanyol gyarmati múltra való közvetlen utalás is leginkább olyan vallási témájú képeken történik, ahol bemutatható, ahogyan a prehispán vallási képzetek a katolicizmussal keveredve tovább élhettek. Így gyakoriak a húsvétnak, a katolikus védőszentek ünnepének, a chichicastenangói szinkretista templomba virágot hozó vagy a templom előtt álló indiánoknak az ábrázolásai. Sajátos öltözetű szentjeikkel és a nekik szánt felajánlásokkal együtt megjelennek a képeken a szentek kultuszának ápolása céljából szerveződött katolikus testvérközösségek, az úgynevezett *cofradíák* tagjai is.

Protestáns jelenlétre utaló képeslapot azonban egyet sem találtam. Mindez meglepő, mert Guatemalában az utóbbi évtizedekben rendkívül erős pozíciót szereztek az Észak-Amerikából származó protestáns kisegyházak, főként a különböző pünkösdista irányzatok. A felekezetek templomai, imaházai és nyilvános vallási ünnepei ma már szorosan hozzátartoznak az indián települések tájképéhez is. Guatemala lakosságának több mint harminc százaléka protestáns, és a hagyományosan katolikus Latin-Amerikában ez lehet az első ország, ahol a protestánsok számaránya a jövőben meghaladhatja a katolikusokét. A népszámlálási adatok és a társadalomtudományi kutatások arra utalnak, hogy az átkeresztelkedés rendkívül intenzív az indiánok lakta területeken. E sok konfliktussal együtt járó folyamat egyik okának pedig éppen azt tartják, hogy a katolicizmusnál hatékonyabb modernizációs válaszokat tud adni a társadalmi marginalizáció és a szegénység problémájára (Dow–Sandstrom, eds. 2001). Ezeket a felekezeteket azonban a képek semmilyen módon nem hozzák kapcsolatba a majákkal. Ennek hátterében valószínűleg az áll, hogy ezek a kisegyházak a globalizáció fellegvárából, az Egyesült Államokból érkeztek. Vallási értelemben pedig élesen szembefordulnak a prehispán elemeket adaptáló szinkretista katolicizmussal, az ördög művének tartják azt, tehát éppen azt a kulturális folyamatosságot tagadják, amire a turizmusipar épít.

Az időtlenítés technikájához tartozik, hogy a képeken rendkívül kevés példát találtam arra is, hogy az indiánt belehelyezték volna egy társadalmi modernizáció folyamatába. Hiányoznak azok az utalások (például köztéri szobor, a polgárháború áldozatainak emlékműve, iskola, tanácsháza, posta, orvosi rendelő, múzeum stb.), amelyek a nemzetállam intenzív jelenlétét bizonyítanák e helyeken. Az indiánok nem járnak iskolába, nem politizálnak, nincsenek társadalmi mozgalmaik, csak művelik a földet, és faragják rituális maszkjaikat.

„Az indiánok üdvözlik a látogatókat"

A képeslapok ezért az esetek jelentős részében megragadnak a „népművészeti indián" bemutatásánál. Egy olyan organikus kultúrát ábrázolnak, amely egy adott zárt térben meggyökeresedett, él, és amíg a kultúra hordozói generációról generációra átadják a múlt ismereteit, addig az életképes is marad, a hagyományok pedig zárt körben zavartalanul átörökíthetők. A közösségek erejét ebben az olvasatban nem a jelen lévő – és elkerülhetetlen – modernizációs változásokhoz és nemzetállami integrációhoz kapcsolódó sikeres vagy éppen sikertelen értelmezési és cselekvési képességek, adaptációk jelzik. Az erőt a változatlanság fenntartása jelenti. A kultúra ebben a vizuális rezervátumban újratermelődik, őrzi önmagát, az idegen számára nyújtható egzotikusságát. A „megőrződött", a „még mindig megtalálható" képzetét próbálja folyamatosan tudatosítani a turistában.

E reprezentációs stratégia alapja – Elizabeth Edwards (1996) szavaival – „a szemiotikai energia ellenőrzésére irányuló folyamatos kísérlet". Nem kíván teret engedni a jelentések dialogikusabb módon való megvitatásának, a többszólamúságnak, igyekszik korlátozni a reflexiós lehetőségeket. A képek olvasatát pedig olyan kijelentések sorozatára szűkíti le, amelyben a töredezettség, a kétértelműség, a bizonytalanság minél kevésbé jelenhet meg. Ehhez elsősorban az adott életmód néhány olyan jelenetét választják témának, amely könnyen beleilleszthető ebbe az elképzelésbe. Ilyen a képeken a rendkívül színes és látványos maja viseletek sűrített jelenléte, a különböző generációk nagyon gyakori, célzatos egymás mellett szerepeltetése, a múzeumi installációkhoz hasonló beállított jelenetek sora, az ember és a természet kapcsolatának hangsúlyos kiemelése, az ünnepek, rítusok gyakori ábrázolása, valamint a kézművesség vagy a piaci jelenetek megjelenítése.

A gyűjteményben nagyszámú olyan képeslap van, amely különböző generációkat mutat be egymáshoz való viszonyukban. Ezeken a képeken külön hangsúlyt kap a gyermek jelenléte, aki beleszületik, majd örökli a kultúrát. A témák változatosak lehetnek: apa megmutatja a fiának, hogy miképpen kell imádkozni, vagy rituális felajánlást tenni, együtt dolgoznak a földeken, az anya, a nagymama tanítja szőni, vagy egyéb kézművesterméket készíteni a lányait, közösen árulnak a piacon, együtt nézik a tájat. Sok képen bukkannak fel az asszonyok karján ülő vagy hátukra kötött, hagyományos viseletbe öltözött gyermekek. Olykor az egész család együtt látható valamilyen foglalatosság közben. Ezt a kultúrába való beágyazottságot a képeslap megszerkesztése vagy a beállítás módja egyéb módokon is kihangsúlyozhatja. A képen megjelenő gyermeket egy maja szőttesekről ismert motívumból készült keret szegélyezi a kép oldalainál, egy maja kisgyerek éppen egy női ing hímzett nyakrészéből vagy anyjának a hátán hordott színes kendőjéből kukucskál kifelé.

A Mamiya (1992) által elemzett hawaii képeslapokkal szemben az „erotikus találkozások" és az ezekről kialakított mítoszok itt nem részei az utazási csomagnak. Azt sem figyelhetjük meg, amit a közeli karibi vagy brazil esetben, ahol az afroamerikai nők, a trópusok buja növényzete, a forróság, a tengerpart és a szexualitás gyakran közvetlen asszociációs kapcsolatba kerül. Az itt készült képeslapoknak nem az a céljuk, hogy az indián nő a turista erotikus álmodozásainak/vágyainak tárgyává váljon. A nők családanyák, akik gyermekeket cipelnek a hátukon, vagy fiatal lányok, akikből egy-

6. kép. *Guatemala*
Kislány San Antonio Palopóból
Fotó: Marino Cattelan, 2002
Xibalba Publicaciones,
Guatemala

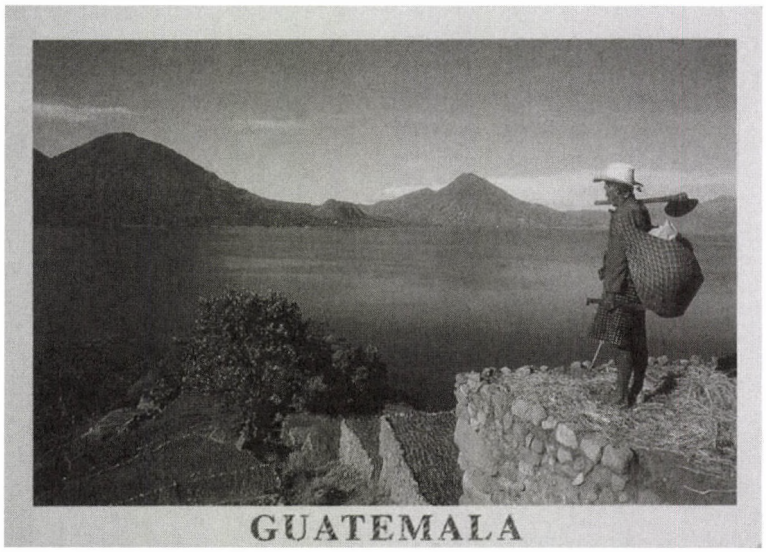
szer majd családanyák lesznek. Félszegen vagy éppen felhőtlenül mosolyogva néznek a kamerába, de nincs egyetlen kihívónak tekinthető gesztusuk sem. A nők a képeken sokkal inkább egy kultúra fennmaradásának letéteményesei. Ebben az olvasatban az elsődleges feladatuk a reprodukció, az ősi tudás, kultúra átörökítése az utódok számára.

A képeslapok igyekeznek kihangsúlyozni az ember és a körülötte lévő természet szoros kapcsolatát is. Az ilyen típusú képek egyik csoportjába az úgynevezett „ember a tájban" témák tartoznak. Ezeken az indián egyedül vagy családja körében, leginkább háttal áll, és merengve a távolba néz, csodálja a faluját körbevevő természeti környezetet, az Atitlán-tavat és a mögötte csúcsosodó vulkánokat. A tájat az ő szemével látjuk, ugyanakkor a turista is könnyen beleilleszthető ebbe a szerepbe. Máskor az indián csak egy apró pont a képen, a távolban megy, vagy egy csónakban ülve halászik a tó közepén, és szinte egybeolvad a természettel. A táj romantikus szépsége, a természet és az ott élő természeti ember egysége, valamint a kultúra tisztasága közösen járul hozzá az üzenet megerősítéséhez.

Hasonló szerepet töltenek be a gyümölcs- és zöldségpiacon felvett közeli jelenetek is, amelyek rendkívül nagy számban vannak jelen a gyűjteményben. A városban a piac az a hely, ahová az indiánok a reprezentációs stratégia nagyobb önellentmondásai nélkül elhelyezhetők. Itt a megtermelt növények változatossága, bősége, egzotikuma utal a természettel szimbiotikus viszonyban élő indián morális gazdagságára, aki természetesen mindezt megosztja másokkal is.

Ezt sugallják azok a képek is, amelyeken az emberek háziállatokkal együtt láthatók. Ennek legjellemzőbb módja, amikor a gyermek valamilyen háziállatot tart, azzal játszik. Van, hogy az ember, a természet és az ott található állatok közötti kapcsolat úgy hangsúlyozódik ki, hogy azok a mozaikszerűen több részre osztott képeslapok egy-egy témáját alkotják.

A képeken hangsúlyosan van jelen a kézművesség bemutatása: az asszonyok szó-



7. kép. *Guatemala: Atitlán-tó San Antonio Palopó*
Fotó: Marino Cattelan, 2002
Xibalba Publicaciones, Guatemala

nek, agyagedényeket készítenek, a férfiak rituális eszközöket, maszkokat faragnak. Munkájuk éles ellentétbe kerül az ipari termeléssel és a tömegesen előállított tárgyakkal. A felbukkanó mattos fekete-fehér képek tovább archaizálják az adott tevékenységet. A kézművességet ábrázoló képek mellett megtalálhatók azok is, amelyek az elkészült termékek piaci árusítását mutatják be. A piacon vett kézművestárgy szoros kapoccsá válhat a helyiek és a turisták között. Bár ehhez hasonló, vagy éppen ezekről a helyekről származó termékeket saját lakóhelyének egzotikus boltjaiban is beszerezhet a vásárló, az itt megvett tárgyak értékét pont az adja, hogy közvetlen, autentikus forrásból veszik meg. Tehát eredeti, ismert a készítője, emellett magába sűríti, majd később segít felidézni az utazás élményét.

Az etnikai turizmus számára fontos képek kiválasztása során az eltávolítás és közelítés sajátos dinamikáját is figyelembe kell vennie. Meg kell őrizni a turista számára az ábrázolt etnikai csoport tagjainak vonzó kulturális idegenségét, egzotikumát, ugyanakkor el kell hitetni, hogy azok mégis nyitottak és befogadóak, vendégül látják az érkezőket. Ezt a problémát a képeken leginkább a kamerával való szembefordulás és a felhőtlen mosoly oldja fel. De ugyanilyen szerepet tölt be a kisgyermekek rendkívül gyakori felbukkanása, vagy az anya/apa és gyermeke közötti kapcsolat ábrázolása. Edwards olvasatában ez „az emberek nagy családja", a „minden ember összetartozik, mindenki emberi lény", a „közös emberi értékek" univerzális diskurzusának felhasználása a turistaipar által (Edwards 1996:213). Ekkor az etnikai jelleg és a kulturális különbözőség jelen van, de másodlagossá válhat. Az emberi összetartozás és hasonlóság hangsúlyozódik ki, a „szót tudunk érteni egymással" lehetősége.

Olykor az indián bemegy a városba. Az „indián a városban" típusú történetek szintén erősen sztereotipizáltak. A városi jelenetekben két fő helyszínre helyezik az indiánokat. Az egyik a jól körülhatárolt piac, ahová népviseletben beviszi és eladja termékeit. A másik hely a katolikus templomok és a vallási ünnepek színtere. A képek többsége itt is közeli jeleneteket ábrázol. E képeken olykor feltűnnek egy modernizá-

lódó környezet elemei, de a cél itt sem egy reflexív nézőpont tudatosítása, inkább az ellentétes dolgok ütköztetése (például népviseletbe öltözött maja gyerekek egy kólareklám előtt állnak). A 168 kép között meglepően kevés olyat találtam, ahol jól azonosítható nem maja indián is feltűnik. Az idegenek jelenlétének kiszűrése utal arra, hogy a terület még érintetlen, mentes a tömegturizmustól és a külső hatásoktól. Az öt kép közül hármon helyi meszticek, kettőn pedig turisták láthatók. Négy közülük piaci jelenetet ábrázol, ahol azok éppen vásárolnak az indiánoktól. Csupán egy olyan kevésbé sztereotipizált életkép található a gyűjteményben, ahol egy kisteherautó sofőrje éppen a városba viszi be a pótkocsi platóján utazó indiánokat.

A képeslapok 98 százalékában a képen szereplőnek nincs neve – szemben a kép készítőjével vagy a kiadó céggel, aki/amely szakmai büszkeségből vagy a copyrightjogok miatt ezt pontosan feltünteti. A hátsó oldalon lévő feliratok viszont meghatározzák nemét, életkorát, etnikai azonosíthatóságát és lakóhelyét *(Cobáni lány; Maja férfiak hagyományos öltözetben)*. A feliratok utalnak arra a tipikus tevékenységre, amelyet a képen végeznek, valamint a helyre, ahol ezt teszik (például *Asszonyok mosnak az Atitlán-tónál; Beszélgetés a piacon; Mindenszentek ünnepe, Maja kisfiú tűzifát hoz; Minden vasárnap indiánok ezrei érkeznek, hogy termékeiket eladják a chichicastenangói piacon; Kekcsi-maja indiánok szent rítust mutatnak be a jó termés érdekében Tikal romvárosának főterén*). Néhány portré esetében figyelhető meg, hogy az indián keresztnevét leírják, hogy a néző személyesebb viszonyba kerüljön az ábrázolt személlyel *(Fidelino és Rosa; Juanita)*.

Teljes nevet a képen szereplő csak akkor kap, ha híres ember, egy adott régió, ország ikonikus figurája *(András Curuchiche naiv maja festő, Guatemala büszkesége)*. Olykor utalnak a bemutatott személyek lelkiállapotára *(Boldogság; Gondtalanul; Elmélyedve; Maja mosoly)*, vagy a befogadó viszonyt hangsúlyozzák *(A mam törzsbe tartozó maja indiánok üdvözlik a látogatókat Todos Santos Cuchumatán faluban; San Martín rendkívül szimpatikus lakosai Quetzaltenango gyönyörű tartományában)*.

Összegzés

Alig egy évtizeddel a véres polgárháború lezárása után békés, harmonikus, sorsukkal elégedett maják néznek vissza ránk. A képek szigorúan meghatározzák azt a társadalmi teret, amelyben megjelenhetnek, és kihangsúlyozzák a múlthoz való viszonyukat. Ebben a vizuális rezervátumban az indiánok csak kulturális jelölők, az adott kultúra reprezentánsai és nem privát élettörténettel bíró személyiségek lehetnek. Addig értékesek, amíg a vizuális stratégiák által a kultúra őrzőjének naiv szerepébe illeszthetők, és hozzájuk rendelhetők azok a kulturális jegyek (hagyományos viselet, kézműves-tevékenység, vallási rítusok stb.), amelyek által könnyen beazonosíthatóvá válnak.

JEGYZETEK

1. A képeslapok a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárának rajz-, festmény és nyomatgyűjteményében találhatók.
2. Ez a cikk nem kutatja azt az izgalmas problémát, hogy miként változik meg a képeslap jelentősége és a képeslapküldés gyakorlata akkor, amikor már szinte minden turista digitális fényképezőgéppel, képrögzítésre és küldésre alkalmas mobiltelefonnal kel útra, s lassan a világ legtávolabbi pontjairól is lehetősége nyílik az általa készített fényképeket, szöveges üzeneteket vagy videofelvételeket rövid időn belül elküldeni ismerőseinek, vagy felrakni a világhálóra, hogy bárki hozzájuk férhessen. Az intézményi, kereskedelmi kontroll nélküli képek ilyetén áramlása nyomán kétségkívül jóval árnyaltabb, többszólamú benyomásokat nyerhetünk egy hely, kultúra jellegéről. Amikor pedig ezek a technikai eszközök a „helyiek" számára is rendelkezésre állnak, akkor az önreprezentáció rendkívül változatos példáival találkozhatunk.
3. http://www.ine.gob.gt/noticia3.html (letöltve 2006. szeptember 17-én).
4. Redfield elméletéről lásd például Lewis 1964, Cohen 1985 és Stocking 1989 kritikáit.
5. Megjegyzem, hogy az ősi ismeretek továbbélése mint legitimációs tényező természetesen nem csak az etnikai turizmusban játszik fontos szerepet. Érdemes például megvizsgálni, ahogy a 20. század utolsó évtizedeiben megerősödő különböző indiánmozgalmak hogyan használják fel ezt az érvrendszert saját identitásuk megteremtésében és politikai reprezentációjuk során.

IRODALOM

BLUE, SARAH A.
2005 Including Women in Development: Guatemalan Refugees and Local NGOs. Latin American Perspectives 32:101–117.

BOSSEN LAUREL
2005 New Directions for Maya Labour: Guatemala and Beyond. Latin American Perspectives 32:118–127.

BROWN, DENISE FAY
1999 Mayas and Tourists in the Maya World. Human Organization 58(3):295–304.

BURNS, PETER M.
1999 An Introduction to Tourism and Anthropology. London – New York: Routledge.
2004 Six Postcards from Arabia. A Visual Discourse of Colonial Travels in the Orient. Tourist Studies 4(3):255–275.

CLIFFORD, JAMES
1999 Az etnográfiai allegóriáról. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 151–179. Budapest: Kijárat.

COHEN, ANTHONY P.
1985 The Symbolic Construction of Community. London – New York: Routledge.

DOW, JAMES – SANDSTROM, ALLEN, EDS.
2001 Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America. (Religion in the Age of Transformation.) Westport, CT: Praeger.

EDWARDS, ELIZABETH
1996 Postcards: Greetings from Another World. *In* The Tourist Image. Myth and Myth Making in Tourism. Tom Selwyn, ed. 197–221. Chichester – New York – Brisbane–Toronto–Singapure: John Wiley and Sons.
1999 Beyond the Boundary: a Consideration of the Expressive in Photography and Anthropology. *In* Rethinking Visual Anthropology. Marcus Banks – Howard Morphy, eds. 53–80. New Haven – London: Yale University Press.

GRABURN, NELSON H. H.
1977 Tourism: the sacred journey. *In* Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism. Valene L. Smith, ed. 33–47. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

GRANDIN, GREG
1997 To End with All These Evils: Ethnic Transformation and Community Mobilization in Guatemala's Western Highlands, 1954–1980. Latin American Perspectives 24:7–34.

GREEN, LINDA
2003 Notes on Maya Youth and Rural Industrialization in Guatemala. Critique of Anthropology 23(1):31–73.

JAGO, BARBARA J.
1996 Postcards, Ghosts, and Fathers: Revising Family Stories. Qualitative Inquiry 12:495–516.

LEWIS, OSCAR
1964 Life in a Mexican Village: Tepotzlan Revisited. Urbana: University of Illinois Press.

MACCABE, SCOTT
2005 Who is a tourist? A Critical Review. Tourist Studies 5:85–106.

MACCANNEL, DEAN
1976 The tourist: A New Theory of the Leisure Class. New York: Schocken.

MAMIYA, CHRISTIN J.
1992 Greetings from Paradise: the Representation of Hawaiian Culture on Postcard. Journal of Communication Inquiry 16:86–101.

MARWICK, MARION
2001 Postcard from Malta. Image, Consumption, Context. Annals of Tourism Research 28(2):417–438.

MAY, RACHEL A.
1999 „Surviving All Changes Is Your Destiny": Violence and Popular Movement in Guatemala. Latin American Perspectives 26:68–91.

MOORS, ANNELIES – MACHLIN, STEVEN
1987 Postcards of Palestine: Interpreting images. Critique of Anthropology 7:61–77.

PRITCHARD, ANETTE – MORGAN, NIGEL
2003 Mythic Geographies of Representation and Identity: Contemporary Postcards of Wales. Tourism and Cultural Change 1(2):111–130.

REDFIELD, ROBERT
1930 Tepoztlan, a Mexican village. A study in folk life. Chicago: University of Chicago Press.
1948 Folk Cultures of the Yucatan. Chicago, IL: University of Chicago Press.

SCARLES, CAROLINE
2004 Mediating Landscapes. The processes and practices of image construction in Tourist brochures in Scotland. Tourist Studies 1(4):43–67.

SELWYN, TOM
1996 Introduction. In The Tourist Image. Myth and Myth Making in Tourism. Tom Selwyn, ed. 1–32. Chichester – New York – Brisbane–Toronto–Singapure: John Wiley and Sons.

STOCKING JR., GEORGE W.
1989 The Ethnographic Sensibility of the 1920s and the Dualism of the Anthropological Tradition. *In* Romantic motives. Essays on Anthropological Sensibility. George W. Stocking Jr., ed. 208–276. Madison: The University of Wisconsin Press.

SZELJAK GYÖRGY
2000 Turistamítoszok, indiánok, etnikai turizmus Mexikóban. *In* Turizmus és kommunikáció. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 201–215. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék. /Tabula könyvek, 1./

URRY, JOHN
1990 The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies. London: Sage.

YEE, JENNIFER
2004 Recycling the „Colonial Harem"? Woman in Postcard from French Indochina. French Cultural Studies 15:5–19.

VAN DEN BERGHE, PIERRE
1995 Marketing Mayas: Ethnic Tourism Promotion in Mexico. Annals of Tourism Research 22:568–588.

WILSON, RICHARD
1991 Machine Guns and Mountain Spirits: The cultural effects of state repression among the Q'eqchi of Guatemala. Critique of Anthropology 11:33–61.

FÜRTH ESZTER

A Romantica egzotikus világa

Lévi-Strauss a *Szomorú trópusok*ban kora felfedezőinek „tudományos" beszámolóit erősen populáris jellegük miatt marasztalja el (Lévi-Strauss 1973:10). Nehezményezi, hogy egyes kutatók pusztán azáltal, hogy távoli tájakra utaznak, majd élménybeszámolót tartanak ámuldozó közönségüknek, igen nagy népszerűségre tesznek szert. A számunkra idegen kultúrák egzotikusként való bemutatása manapság is igen kedvelt téma, nem is beszélve azokról az esetekről, mikor a táj egy másik populáris műfajjal együtt jelenik meg, háttérként funkcionálva, így fokozva a népszerűséget. A latin-amerikai sorozatok esetében a jelenetek között felvillantott trópusi tájak kínálják azt az egzotikus hátteret, mely még andalítóbbá, vonzóbbá, így népszerűbbé teszi a történeteket. Az egész nap latin-amerikai tévéregényeket sugárzó Zone Romantica tévécsatorna tovább fokozza ezt a hatást azáltal, hogy a sorozatok szüneteiben távoli tájakat bemutató rövidfilmeket mutat be *Travel club* címen, így téve explicitté az úti beszámoló és a sorozat műfajának összeházasítását.

A tévéregény latin-amerikai műfaja már önmagában is intermediális, mivel eredetileg irodalmi művek televíziós feldolgozásaként jelent meg, s ezt a hagyományt a mai napig őrzi számos formai és tematikai jegyében. A sorozatoknak e központi jellegzetességét gazdagítja kapcsolatuk az egzotikus tájakat leíró szövegekkel. Egy sikeres, népszerű úti beszámolóhoz hasonlóan a latin-amerikai sorozatok is olyan tájakra kalauzolnak bennünket, melyek egzotikumukkal ejtik rabul a közönséget. Ezeket a helyszíneket leggyakrabban a jelenetek közti vágóképekben láthatjuk (mivel a cselekmény nagy része zárt terekben, szalonokban, szobákban zajlik, vagyis műtermi felvétel – ennek jórészt financiális okai vannak). A tájképek kellemes zenei aláfestéssel – gyakran a főcímdallal – kísérve jelennek meg, s szerepük a háttér, a díszlet megrajzolása, mely trópusi egzotikumával a történet meseszerűségét, távoli, álomba illő bonyodalmait, dúsgazdag hőseinek elérhetetlen luxuséletét hangsúlyozza.

A díszlet megrajzolása mellett az egzotikus színhelyek a sorozatot gyártó ország képének nemzetközi építését is szolgálják. Elsősorban a brazil típusú tévéregényeknek meghatározó funkciója az ország népszerűsítése, külső és belső imázsának alakítása. Egy sorozat szükségszerűen reklámozza önmagát (hogy a következő epizódhoz nézőket toborozzon), a médiumot (a tévécsatornát, amely stabil nézőközönségét folytatásos filmekkel bizonyítja), illetve szponzorainak termékeit (célcsoporttól függően háztartási kelléket, mobiltelefont stb). Emellett pedig reklámozza az országot is, amely színhelyéül szolgál. Ez a népszerűsítő funkció szintén az egzotikum forrása.

Az egzotikus tájak tévéregényekben való megjelenését tovább erősítik a Zone Romantica csatorna *Travel club* című filmetűdjei, melyek leggyakrabban a történetek helyszínéül szolgáló trópusi tájakat, gyarmati barokk városokat mutatnak be. A sorozatokat – más kereskedelmi csatornákon sugárzott filmekhez hasonlóan – többször is reklámok szakítják meg. A hirdetési blokkok elhelyezését azonban nem csupán az eltelt idő alapján határozzák meg, ahogyan ezt a játékfilmekben teszik, ahol az eredetileg megszakítás nélküli történetet húsz, illetve negyven perc után önkényesen félbevágják. A sorozatok esetében a reklámok tudatos beépítését figyelhetjük meg. Egy epizódot rendesen három szünet szakít meg, melyek egyben a fejezet struktúráját is megalapozzák (Calza 1996:42–43). A sorozatok sajátsága, hogy az egyes epizódok végén a befogadót úgy kell felcsigázni, hogy az másnap is leüljön megnézni a folytatást. Ennek érdekében egy olyan izgalmas jelenettel kell zárulnia a fejezetnek, mely befejezetlen, így folytatást kíván – ahogyan ezt a tévéregények műfaji őseinél, a lovag-, illetve a tárcaregényeknél is megszokhattuk. A végső eseményt olyan mellék- vagy alárendelt bonyodalmak előzik meg, melyek minden egyes szünet előtt megjelennek. Ezek célja, hogy a reklám alatt se kalandozzanak a nézők más csatornákra, hanem epedve várják, mit hoz a folytatás. Az alárendelt bonyodalmak nem olyan „erősek", mint az utolsó jelenet konfliktusa, mivel szerepük is az érdeklődés rövidebb idejű, a reklámszünetre korlátozódó fenntartását szolgálja, szemben a végső eseménnyel, melynek egy egész napon át fenn kell tartania az izgalmat.

A szünet tehát nem csupán „szükséges rossz", a film kompozícióját megtörő, nem szervesen beilleszkedő elem, hanem a tévéregények műfaji sajátossága, amely a sorozat narratívájába tudatosan beépített mellékszálat hoz be. E szünetet jórészt reklámok töltik ki, emellett ajánlók, és persze a *Travel club* is helyet kap benne. A főműsort megszakító képek, a reklámok mosolygó, boldog, gyönyörű női, az ajánlókban bemutatott történetek, melyek épp olyanok, mintha a megszakított műsor részei lennének, valamint a *Travel club* képei – az általuk megszakított sorozaté mellett – egy újabb narratívává állnak össze. Ez a megszakított műsor történetszálába ékelődve azzal összeolvad, és a cselekményt kiegészítő mellékvonalként funkcionál.

A *Travel club* képeinek narratív jellegét ez az összeolvadás határozza meg. Azáltal ugyanis, hogy beékelődnek a sorozatokba, hozzájárulnak a tévéregény értelmezéséhez, az pedig történetet kölcsönöz a képeknek. Díszletként nem elszigetelt jelenségek lesznek, hanem feltöltődnek narratívával, a sorozatbeli bonyodalmak potenciális helyszíneként jelennek meg.

Egy kép megértése már önmagában is hordoz narratív jegyeket: „Amikor alapvető megegyezésről beszélünk egy képi és egy szöveges műalkotás »megértő észlelése« között, ez azt jelenti, hogy mindkettő lineáris, tehát szukcesszív, és ugyanakkor szimultán is, vagyis mint egészet is felfogjuk" – írja Peter Krüger (1998:108). A kép befogadásának narratív jellege még inkább igaz a mozgóképen bemutatott tájakra, amelyeken a kamera vezeti a tekintetet. A *Travel club* esetében a képek befogadásának linearitását a tévéregénnyel való összeolvasás lehetősége még hangsúlyosabbá teszi.

Charlotte Brundson a sorozatok és a szereplők körül kialakult pletykákban, sztárhírekben talál hasonló melléknarratívára, mely a fő történetet kiegészítő, befolyásoló szálként fut a filmmel párhuzamosan (Brundson 1984). Brundson szerint a szappanoperák világát élhetjük mi magunk is, hiszen a sorozaton kívül is körülvesznek minket

a sztárok, akiknek alakja összemosódik a televízióban megformált karakterrel. Így főzhetünk kedvenc hősünk receptjei alapján, nyaralhatunk úgy, mint ő, viselhetjük ruháit, sminkjét, frizuráját. A színész életéről szóló pletyka pedig a sorozatbeli karakterre „ragad rá", így erősítve szöveg és mellékszöveg *(sub-text)* kapcsolatát. Ez a mellékszöveg pedig – írja Brundson – a fikció realitásán dolgozik.

A *Travel club* műsora, bár egzotikus tájbemutatói a távoli ismeretlenbe kalauzolják a nézőt, mégis – a Brundson által vizsgált sztárpletykákhoz hasonlóan – a realitás felé tereli a sorozatok fiktív világát. Ezt annak köszönheti, hogy a sorozatok „beépített" díszleteivel szemben nem pusztán fiktív térként mutatja be a tájat, hanem utazási ajánlóként, tehát megvalósítható, elérhető úti célként. Így az adott hely nem egyszerűen mesebeli vidékként, hanem meglátogatható célpontként jelenik meg, így hozva közelebb a sorozat világát a nézőhöz, azt sugallva, hogy ha a tévénézőnek kedve szotytyan, nyaralhat kedvenc sorozata helyszínén. Ennek lehetősége persze a nézők legtöbbje számára ugyanúgy fikció marad, mint a tévéregény, a táj reálisként való bemutatása mégis a befogadó valóságához közelíti az utazás (számukra) fiktív terét.

A *Travel club* azonban nem csupán a történetek, hanem a befogadók környezetét is hivatott közvetíteni. Gyakran találkozhatunk ugyanis a trópusi, dél-, illetve közép-amerikai tájak mellett közép-kelet-európai városokkal is. A lengyel központú Zone Romantica csatorna így hozzánk közeli területeket (Bulgária, Lengyelország, Románia, Csehország) is bemutat, amelyek között akár saját hazájával is találkozhat a néző (például Budapestet is bemutatták). Bár ezek a tájak korántsem számítanak egzotikusnak egy magyar nézőnek, mégis feltöltődnek efféle vonásokkal. A bemutatás módja, a képeslapszerű, idillivé varázsolt jelenetek felruházzák az ismert tájat a távolról csodálható turistalátványosság jellegzetességeivel. (Így például Plovdivot bájos házikói, valamint a róluk készült – meglehetősen giccses – festmények párhuzamos megjelenítésével mutatták be.) Előfordulhat, hogy egy sorozat első szünetében Guatemaláról, a harmadikban pedig Prágáról látunk képeket, ami egyrészt egzotikus jellemvonást kölcsönöz az európai tájnak, másrészt pedig a távoli vidék valószerűségét hangsúlyozza.

Amiben azonban mind a *Travel club*ban bemutatott képek, mind pedig a sorozatok megegyeznek, az az, hogy olyan vidékekre kalauzolnak, melyek egzotikumukat nem pusztán a földrajzi elhelyezkedésükből, hanem a hétköznapi élettől való távolságukból is nyerik. Ebben az esetben az egzotikus mint saját világunktól távoli és érintetlen sokkal inkább életmódbeli különbségeken alapul. A tévéregények hősei sosem küzdenek hétköznapi problémákkal, életük a szerelem, a kaland, esetleg a karrier körül forog (ez utóbbi általában a negatív hős tiszte, és sosem hétköznapi gondokról, csakis életbe vágó, idegfeszítő tárgyalásokról, intrikákról lehet szó). Ehhez járulnak hozzá az egzotikus élmény további forrásai, mint a térbeli távolság (trópusok, Dél-Amerika), a társadalmi különbözőség (dúsgazdag emberek), esetleg az időbeli eltérés. A hétköznapoktól eltávolító történetek így nem csupán itt, Európában, de a tévéregények hazájában, Latin-Amerikában is egzotikus történetekként jelennek meg, hiszen a sorozatok világa, a szereplők társadalmi státusa, életvitele, az általuk látogatott tájak, esetleg a cselekmény ideje számukra is éppannyira távoli, mint számunkra. „A populáris kultúra általában, és különösen a populáris művészetek nem kínálnak közönségüknek lehetőséget arra, hogy bármi *elől* is elmeneküljenek. Épp ellenkezőleg, amit kínálnak, az annak lehetősége, hogy elmeneküljenek *valahová*, egy újraépített, újra-

alkotott világba, ahol az értelmetlen értelmet nyer, ahol az érzések logikája uralkodik, és ahol a megoldás nemcsak lehetséges, hanem kötelező" – írja Michael T. Morsden (1980:121). A saját közegéből elvágyódó nézőt egyszerre ragadja magával a tévéregény mesevilága, valamint a *Travel club* valóban létező (mégis fiktív álomként megjelenő) tájai, együtt kínálva bódító kikapcsolódást a hétköznapokban.

Vizsgáljunk meg egy konkrét példát is, mely kitűnően szemlélteti mind a tévéregényen belüli egzotikum megjelenését, mind pedig a Zone Romantica *Travel club*jával való összeolvasás lehetőségét! Isaura történetére bizonyára sokan emlékeznek még. A legendás sorozat Bernardo Guimarães *Isaura, a rabszolgalány* című regényéből készült, és *Rabszolgasors* címen mutatták be a magyar televízióban, 1986-ban. 2006-ban a Zone Romantica csatorna újra műsorára tűzte a történetet, ám ez már egy új feldolgozás, melyben nem csupán a szereplők újak, hanem a forgatókönyv is megváltozott. A jelenlegi sorozat igen erőteljesen kötődik a regényhez, melyet nem csupán címével mutat (a regénnyel megegyező *A Escrava Isaura*), hanem azzal is, hogy teret biztosít olyan fejtegetéseknek, melyek a regényben is domináns szerephez jutottak, s melyek gyakran a brazil romantika nemzeti törekvéseit tükrözik. Így például a rabszolga-felszabadítás, az abolicionizmus eszméjéről, illetve a független Brazília fejlődéséről, problémáiról is gyakran szó esik.

Ahogyan az európai romantika irodalma igyekezett felfedezni magának a nemzeti múltat, bemutatni az ősi gyökereket, s így a népi formákhoz, témákhoz nyúlt előszeretettel, úgy a 19. századi brazil művészekben is felmerült hasonló igény. Népük múltjának keresése azonban kissé problémásnak tűnt, hiszen társadalmukat az európai gyarmatosítók leszármazottai, indián törzsek maradványai, illetve Afrika különböző pontjairól behurcolt feketék és ezek igen változatos keverékei alkották. Mindezek pedig olyan problémákkal szembesítették a brazil írókat, mint a rabszolgaság, illetve az indiánok kiirtása. Mivel a rabszolgaság kérdése a brazil romantika idején (az 1830-as évektől) még nem tisztázódott (felszabadításuk 1895-ben történt), így a népi romantika szerepét az indián kultúra töltötte be. A brazil romantika hőst csinált az indiánból, ő lett a „bom salvagem", vagyis a jó vadember, aki a nemzeti egzotikumot, a civilizációtól érintetlen őst képviselte.

A feketék hősként szerepeltetése ekkor még a mű sikerét gátolta, így Guimarães rabszolgalánya is fehér. Csak később, a brazil modernizmus idején, mikor a nemzeti öndefiniálás, illetve az önálló, irodalmi brazil nyelv keresése reneszánszát élte, születhettek olyan művek, melyekben már a feketék, illetve a fehér-fekete-indián népek keveredéséből származó alakok is irodalmi hőssé léphettek elő. Jó példa erre Mário de Andrade Makunaímája, aki tapanyumasz indián, bár jellegzetesen fekete vonásokat mutat (gyermeki arc, fekete bőrszín). Tapanyumasz törzsnek a szökött fekete rabszolgák erdei telepeit nevezték, így a tapanyumasz indián főszereplő már önmagában is a népek keveredésének hőseként jelenik meg.

Az *Isaura, a rabszolgalány* című sorozat egyrészt a brazil romantika nemzeti törekvéseit idézi meg, nemcsak a feldolgozott regénnyel, hanem azzal is, hogy egy indián férfit mint jó vadembert szerepeltet, aki rátalál egy sérült pozitív hősre, és ápolja az erdő gyógyfüveivel, illetve mágikus ráolvasásokkal, másrészt a brazil modernizmus törekvéseit is felidézi, mivel igen hangsúlyos szerep jut a feketék jelentős társadalmi szerepének. Emellett találkozhatunk a Makunaimáéhoz hasonló „tapanyumasz" te-

leppel is, mivel az egyik cselekményszál a szökött rabszolgák erdei falujában játszódik. A sorozat tehát olyan brazil nemzeti történeteket szólaltat meg, melyek a távoli eredetet, a népi egzotikumot mutatják be.

A sorozat egzotikus jellege tehát a tévéregények hétköznapoktól eltávolító tulajdonsága mellett a brazil irodalmi hagyományokból is táplálkozik. Az indiánok vagy a fekete telepek bemutatása természetesen nem egy antropológus tudományos igényességével történik, azt is bizonyos sémák irányítják. Ahogyan a brazil irodalmi romantika közkedvelt toposza volt a fehér férfiért tragikus halált haló indián nő témája (a *Lusiadák* Inez de Castrójának mintájára), úgy manapság a turizmus jellegzetes képeivel mutatják be e távoli szereplőket. Így például a feketék életközösségét egy esti capoeirázgatás közben láthatjuk. Bár a capoeira eredetileg valóban a brazil feketék utcai harcmodora volt, manapság főként mint az egyik legfőbb brazil kulturális exportcikket ismerjük (a tévéregények mellett). Az indián férfi viselete, divatmodell-testalkata is inkább egy indián rezervátum turistákat köszöntő személyzetéhez hasonlít, aki mintha egy Cooper regényeiből készült képregényből lépett volna elő.

E turistalátványosságnak is beillő képeket erősítik a *Travel club* jelenetei, melyek hasonló embereket, tájakat mutatnak be hasonló, turisták számára előkészített, természetesnek tűnő környezetben. Íme egy ilyen eset: a *Travel club* panamai tájat mutat, esőerdőben sziklát mászó sportolókkal, mangroveerdőben hajókázó, madarakat fotózó bermudanadrágos turistákkal, majd pedig egy indián falut, ahol kifestett, félmeztelen nők készülnek valamiféle szertartásra, illetve gőzölgő folyadékot kevergetnek a tűz fölött egy kormos kondérban. Hirtelen vége szakad a festői képsornak, rövid szignál, és következik az *Isaura* folytatása, amelyben Aresqui, az indián férfi (a sorozat jó vadembere) készít növényekből orvosságot a „nagy fehér harcosnak". A turistaképek narratív szála összetalálkozik a tévéregényével. Aresqui mintha az imént bemutatott faluból lépett volna ki, amely mintha közel lenne Camposhoz, Isaura történetének színhelyéhez. A film tág díszletet nyert, az idilli képsor pedig kalandos események lehetőségével telítődött.

A hétköznapokat feledtető egzotikum a sorozatok (és persze a turizmus) esetében szorosan összekapcsolódik a földrajzilag távoli, civilizációtól érintetlen egzotikum képével. A paradicsomi Amerika mítosza erősen meghatározza mind a tévéregények, mind a köréjük szerveződő úti képek világát. Latin-Amerika, ahogyan Alejo Carpentier is írja, nem csupán tér-, de időbeli utazást is kínál. Ez annak köszönhető, hogy míg a keleti part majdhogynem Európával együtt fejlődik, addig ahogy egyre beljebb haladunk a kontinensen, úgy haladunk vissza az időben (legalábbis a mi európai időnkben), míg el nem érjük az Amazonas partját, ahol az emberiség bölcsőjét pillanthatjuk meg (Carpentier 1996). Ahogyan Lévi-Strauss is írta, a nyambikvarák életmódja az emberiség gyermekkorát idézi (Lévi-Strauss 1973:310).

Az *Isaurá*ban az egzotikum a civilizációtól érintetlen kultúra, a hétköznapoktól távoli élet, valamint az irodalmi romantika nemzeti toposzainak képeiben is megjelenik. Az útleírások egzotikus kultúrái, az irodalom egzotikus témái, valamint a turizmus egzotikus tájai összekapcsolódnak, és együtt repítik nézőjüket egy idilli világba, ahol a mesés, nyaralásra, kalandra csábító vidékek könnyfakasztó romantikus történetek színhelyei is egyben.

A tévéregények számos eszközt használnak fel arra, hogy valamiféle egzotikum ké-

pét közvetítsék. A sorozatok beköltöznek a nappalikba, beolvadnak az emberek hétköznapjaiba, így semmiféleképp sem hanyagolható el az az erő, mellyel az egzotikus tájról, életről, emberekről való gondolkodást alakítják. A *Travel club* filmetűdjei mindezt tovább fokozzák, és hozzájárulnak ahhoz, hogy a tévéregények napjaink népszerű úti beszámolóiként is működhessenek.

IRODALOM

BRUNDSON, CHARLOTTE

1984 Writing about Soap Opera. *In* Television Mythologies, Stars, Shows and Signs. Masterman, Len, ed. 82–88. London: Comedia – MK Media Press.

CALZA, ROSE

1996 O que é telenovela? São Paulo: Editora Brasiliense.

CARPENTIER, ALEJO

1996 Los pasos perdidos. Madrid: Alianza.

KRÜGER, PETER

1998 Bevezetés a művészettörténeti elbeszéléskutatásba: a festészet és a költészet határai. *In* Narratívák 1. Képleírás, képi elbeszélés. Thomka Beáta, szerk. 95–116. Budapest: Kijárat.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1973 Szomorú trópusok. Budapest: Európa.

MORSDEN, MICHAEL T.

1980 Television Viewing as Ritual. *In* Rituals and Ceremonies in Popular Culture. Browne, Ray B., ed. 120–124. Ohio: Bowling Green University Popular Press.

ISBN 978 963 9540 39 2

Szerzők

ÁRMEÁN OTÍLIA (Sapientia EMTE Humántudományok Tanszék)

BATA TÍMEA (Néprajzi Múzeum)

BICZÓ GÁBOR (ME Kulturális és Vizuális Antropológia Intézet)

BÓDI JENŐ (PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék)

FEJŐS ZOLTÁN (Néprajzi Múzeum)

FÖLDESSY EDINA (Néprajzi Múzeum)

FŐZY VILMA (Néprajzi Múzeum)

FRAZON ZSÓFIA (Néprajzi Múzeum)

FÜRTH ESZTER (SZTE Irodalomtudományi Doktori Iskola)

GAGYI ÁGNES (PTE Nyelvtudományi Doktori Iskola)

HAVASRÉTI JÓZSEF (PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék)

KISDINÉ NEMÉNYI BARBARA (PPKE Szociológiai Intézet)

MÉSZÁROS BORBÁLA (Néprajzi Múzeum)

N. KOVÁCS TÍMEA (PTE Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszék)

PUSZTAI BERTALAN (SZTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék)

SZÁSZ GÉZA (SZTE Francia Nyelvi és Irodalmi Tanszék)

SZELJAK GYÖRGY (Néprajzi Múzeum)

TÓTH BENEDEK (SZTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék)

TÖRÖK ZSUZSA (SZTE Irodalomtudományi Doktori Iskola)

WILHELM GÁBOR (Néprajzi Múzeum)

2000 Ft