Vándorló tárgyak

12 Tabula könyvek

A tárgyközpontú vizsgálatok mennyiben segíthetik egy olyan globális társadalmi jelenség jobb megértését, mint a migráció? A kortárs muzeológia miként képes értelmezni a köztünk élő bevándorlókat és tárgyaikat? Milyen szerepük van a tárgyaknak az új környezetbe való beilleszkedés és gazdasági érvényesülés során, az otthon újrateremtésének kísérleteikor vagy például az élettörténetek és az emlékek megalkotásakor? Ezek a tárgyak mit mesélhetnek el nekünk egy változó világról, ahol a Másikkal való kulturális találkozások egyik legfontosabb színtere éppen a saját társadalmunk lett?

Vándorló tárgyak

Bevándorlók tárgykultúrája Magyarországon

Vándorló tárgyak

Bevándorlók tárgykultúrája Magyarországon

Néprajzi Múzeum • Budapest, 2014

Szerkesztette

ÁRENDÁS ZSUZSA
SZELJAK GYÖRGY

A témakutatás a *Bevándorlóközösségek tárgykultúrájának vizsgálata Budapesten* (K 84286) című OTKA-kutatás keretében valósult meg. A kutatás vezetője: Szeljak György.
Megjelent az OTKA támogatásával.

Kötetterv
Kapitány Ágnes

Szöveggondozó
Krasznai Katalin

Tördelő
Fodor Gábor

Nyomdai munkálatok
Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

Felelős kiadó
Kemecsi Lajos főigazgató

ISSN 1586-7986
ISBN 978-963-9540-93-4

© Néprajzi Múzeum, 2014

A Néprajzi Múzeum fenntartója az

EMBERI ERŐFORRÁSOK
MINISZTÉRIUMA

Tartalom

ÁRENDÁS ZSUZSA – SZELJAK GYÖRGY	7	Múzeum, bevándorlók, tárgyak *Bevezető gondolatok a tanulmányokhoz*
WILHELM GÁBOR	23	Migránsok és tárgyi kultúra *Elméleti és módszertani megjegyzések*
ÁRENDÁS ZSUZSA	62	A migráció elméleti megközelítései, hibriditás, migránsok tárgykultúrája
SZELJAK GYÖRGY – SZÉLI JÚLIA	79	Színre vitt indiánság *Andoki vállalkozók tárgyai Magyarországon*
VÖRÖS GABRIELLA	110	A dönerjelenség *Török vállalkozók és gyorséttermek Budapesten*
KEREZSI ÁGNES	127	Orosz identitás Budapesten az orosz feleségek tárgyhasználatának tükrében
WILHELM GÁBOR	148	Kelet- és délkelet-ázsiai migránsok tárgyi kultúrája Budapesten
ÁRENDÁS ZSUZSANNA	172	„Megteremtettük a mi kis Indiánkat" *A Budapesten élő indiai migránsok otthonai és ételei*
FARKAS JUDIT	195	„Isten mellett ülni a padon" *Tárgykultúra, lokalizáció és az autentikusság kérdései a somogyvámosi Krisna-völgy szenthely-koncepciójában*

FÖLDESSY EDINA **229** Az otthon látképe
Látás, belelátás és láttatás egyiptomi és közel-keleti bevándorlók tárgykultúrájában

FÖLDESSY EDINA **260** Az otthon érintése
Egyiptomi és közel-keleti bevándorlók tárgyai az emlékezet és a tapintás összefüggésében

ÁRENDÁS ZSUZSA – SZELJAK GYÖRGY

Múzeum, bevándorlók, tárgyak

Bevezető gondolatok a tanulmányokhoz

Melyek a néprajzi muzeológia módszertani korlátai és új lehetőségei a 21. század elején? Hol van a terep? Mi lehet egy muzeológiai indíttatású, antropológiai terepmunkán alapuló kutatás tárgya? Milyen szempontok alapján érdemes kortárs tárgyakat vizsgálnunk, összegyűjtenünk, rendszereznünk? Hogyan értelmezhetők tárgyak (vagy éppen a hiányuk) által globális társadalmi jelenségek? Miként kontextualizálhatjuk és illeszthetjük be az ilyen tárgyakat a jelenlegi gyűjteményi struktúrákba?

Többek között ezek voltak azok a kérdések, amelyeken az utóbbi tíz-tizenöt évben gyakran töprengtünk a Néprajzi Múzeumban.[1] Az intellektuális elbizonytalanodás és az ebből eredő útkeresés a néprajzi muzeológia történelmileg kialakult szemlélete, értékorientációja, illetve a társadalmi valóság megváltozása és az új megközelítési módok előtérbe kerülése közötti ellentmondásokból fakadt. A kutatást, amelynek összegző tanulmányait most kezében tartja az olvasó, szintén ezek az ellentmondások ösztönözték. Ezért az itt megjelenő írásokat tekinthetjük egyfajta kísérletnek, egy újabb lépésnek abba az irányba, hogy válaszokat találjunk a fenti kérdésekre – elsősorban a múzeum nemzetközi gyűjteményeinek szemszögéből.

Hogy vállalkozásunk még érthetőbb legyen a muzeológiában talán kevésbé jártas olvasók számára is, induljunk ki három jól ismert fogalomból: múzeum, bevándorló, tárgy. A kutatást ösztönző tudományos kihívást pedig próbáljuk meg bemutatni röviden e fogalmak viszonyának értelmezése által.

A múzeum és az „egzotikus gyűjtemények"

A 19. század közepétől kezdve a budapesti Néprajzi Múzeum más kontinensek kultúráit érintő kutatásainak és gyűjtőtevékenységének elsődleges célpontjai – az európai etnográfiai múzeumokhoz hasonlóan – a főként premodern társadalmakban élő, elkülönült, az ipari fejlődéstől részben még érintetlen vagy a többségi társadalommal és a nemzetállammal éppen kapcsolatba kerülő etnikai közösségek voltak.[2] A tárgygyűjtéshez kapcsolódó kutatói munka mindenekelőtt e csoportok kulturális rendszereinek megismeréséből, az ezt tükröző tárgyak összegyűjtéséből állt. A kutatók/gyűjtők a külső kulturális hatásoktól és a kommodifikáció folyamataitól mentes tárgyakat tekintették a leginkább alkalmasnak arra, hogy e közösségek autentikus életmódját, esszenciális kulturális jegyeit bemutassák.

A távoli világok megismertetésének és értelmezésének intézményes feladatában tehát sokáig kiemelt szerep jutott a múzeumoknak. A gyűjtést és a múzeumi reprezentációt ösztönző kultúrafelfogás alapját a térbelileg jól körülhatárolható, mozaikosan elrendezett kultúrák elképzelése adta. Ez tükröződött a Néprajzi Múzeum nemzetközi gyűjteményeinek kialakításában is, amikor a tárgyak osztályozásánál a földrajzi és etnikai besorolást vették alapul. A múzeum és a kutatási terep a földrajzi és a társadalmi térben élesen elkülönült egymástól, a kulturálisan idegen és egzotikus Másik megismerésének – és a tárgyak „megszerzésének" – módja leginkább a kutató/utazó kimozdulása, a hosszú utazás, az expedíció volt. A távolból érkező, kíváncsiságot, csodálatot, félelmet, lenézést vagy ezen érzések keverékét kiváltó tárgyak pedig materialitásuknál fogva bizonyíthatták egy olyan, kulturálisan idegen világ létezését, amelyről csupán keveseknek volt közvetlen tapasztalatuk, és e tárgyakra alapulva jöttek létre a múzeum sajátos tárgydiaszpórái.

A tárgygyűjtést eközben áthatotta a gyarmatosítás, a modernizáció, a társadalmi átalakulás miatt elpusztuló vagy átalakuló közösségek hagyományos tárgyi anyagának felkutatása és megőrzése iránti elkötelezettség, a huszonnegyedik óra szemlélete.

A muzeológusi tevékenység fogalmi rendszere is a fenti helyzethez igazodott, a fontosabb értelmezési koordinátákat az ősi, érintetlen, hagyományos vs. modern; elkülönülés, autochton fejlődés vs. nemzetállami integráció; önellátás és kézművestermékek vs. iparosodott tömegtermékek, kommodifikáció, a fogyasztói társadalomba való bekapcsolódás stb. fogalompárok jelölték ki. A tárgy értékét növelte, ha készítője és használója is ugyanahhoz a földrajzilag jól meghatározható közösséghez tartozott egész élete során. Ez hitelesítette és tette nyugati nézőpontból autentikussá a tárgyat, eltérő esetekben gyakran a kulturális keveredés, az akkulturáció fogalma vagy valamilyen egyéb értékvesztést sugalló metafora alapján ítélték meg.

Az említett kultúrafelfogás gyakran meghatározta a tárgy adatolását és a későbbi múzeumi bemutatás módját is. A gyűjtött tárgyak általában egy-egy etnikai csoportot reprezentáltak, a rendelkezésre álló adatokból a tárgyak társadalmi élete vagy a készítő/használó és a tárgy konkrét, személyes viszonya sokszor nehezen vagy sehogyan sem vált rekonstruálhatóvá, nehézzé téve az alaposabb kontextualizációt. Így fennállt annak a veszélye, hogy a múzeumi reprezentációkban a kultúrák kimerevített, ideáltipikus képe jön létre, mely támpontot ad az etnográfiai allegóriák termelésének és azoknak az egzotizáló reprezentációs módoknak, amelyek időben és térben élesen fenntartják a múzeum és a távoli helyek közötti kulturális különbségeket, az *itt* és *ott*, a *mi* és *ők* ellentétét.

Migráció

És most térjünk vissza a jelenhez! A Néprajzi Múzeumhoz közeli utcában sok évvel ezelőtt egy olcsó kínai kifőzde nyílt. Egy időben számos múzeumi dolgozó ebédelt ott. A munkából hazafelé, főként, ha az ember a Nagykörút felé veszi az útját, szembesülhet a nagyváros etnikai sokféleségével, a török, indiai, kínai, thai, mexikói és egyéb etnikus éttermek sokaságával, a különféle országokból érkezők vegyeskereskedéseivel. A gyűjteményi raktárak csöndes magányát ilyenkor felváltja a zajos nagyváros forgataga, ahol

azoknak az etnikumoknak a képviselőivel találkozhatunk, akiknek hagyományos tárgyi anyagát a múzeumban kezeljük. A környezetet, az éttermek, boltok berendezését, az ételeket figyelve önkéntelenül is felmerül a kérdés: hogyan viszonyulnak egymáshoz a különböző terek? Milyen történetek bújnak meg a mai tárgyakban? Múzeumba valók-e, és ha igen, akkor miért? Általánosabban megfogalmazva a problémát: a tárgyközpontú vizsgálatokat előtérbe állító kortárs muzeológia módszertanilag mit tud kezdeni a sarki indiai kereskedővel és boltjával, a török gíroszossal, a „kínaival", az utcán indián ruhában zenélő és kereskedő andokiakkal, a nemzetközi cégek sok helyről érkező és sok helyre tartó alkalmazottaival, a számos okból itt élő bevándorlókkal és menekültekkel? Ezek az emberek és tárgyaik mit mesélhetnek el nekünk egy olyan kortárs világról, ahol már nem feltétlenül szükséges hosszadalmas expedíciókat szervezni, hogy távoli szigeten/sivatagban/őserdőben/hegyvidéken találkozhassunk a Másikkal, mivel a kulturális találkozások egyik releváns színtere éppen a saját társadalmunk, annak is főként a nagyvárosai.

Napjainkra a földrajzi helyek közötti mozgások intenzitása, kiterjedése új szintre helyeződött – utazók, üzletemberek, kétlaki migránsok, turisták szelnek át naponta kontinenseket, óceánokat, egyben kötnek össze egymástól látszólag távol eső kultúrákat, közösségeket, nyelveket, politikai és gazdasági rendszereket. Ezen globális átalakulások hatásai a kezdetektől foglalkoztatják a társadalomtudományok művelőit, pontos megértésük, a migrációs folyamatok mibenléte, keletkezése és hatásainak feltérképezése azonban még várat magára.

A világban tapasztalható kiterjedt, intenzív migrációs mozgások közvetlen hatással vannak a kultúra folyamataira, mindennapos megélt tapasztalataira. Azt is mondhatjuk, hogy a migráció, a vándorlás olyan új lokális világokat és kulturális alakzatokat hozott létre, melyek a kultúrák keveredéséből, a hibridizációs folyamatokból, a migránsok többes kötődéseiből eredeztethetők. Amint arról a későbbiekben bővebben szólunk (lásd Árendás Zsuzsa tanulmányát), a migráció korábbi felfogásait felváltva, melyek szerint a migráns – elszakadva korábbi közösségétől – az új környezetébe asszimilálódva kezd új életet, mára általánosan elterjedtté és elfogadottá vált az az elképzelés, hogy a migránsok kötődései kibocsátó környezetükhöz megmaradnak, miközben a befogadó közeggel is kötődéseket alakítanak ki, természetesen változó mértékben és intenzitással. Az így kialakult többes kötődések a transznacionális (azaz a nemzetállam keretein túlmutató, azt felülíró) diaszpóraközösségek sajátos jellemzői.

Éppen ezért a kötetben szereplő valamennyi tanulmány közös kiindulópontja – a fent leírtakkal összhangban – az, hogy egy adott etnikai csoport ma már nem csupán földrajzi meghatározottságában vizsgálható meg – amit a szakirodalom gyakran a helyek és a terek fogalmi különválasztásával jelöl (Gupta–Ferguson 1992) –, és szükségessé vált az eddig távoli kontinensekre irányuló nemzetközi muzeológiai kutatások kiegészítése a saját társadalmunkban élő, más kontinensekről származó etnikai közösségek vizsgálatával.

Bevándorlók Magyarországon

A migránsok Magyarországra érkezése az 1989-es rendszerváltás után kezdett felgyorsulni. A korábbi oktatási csereprogramok letelte után itt maradtak, a politikai menekültek vagy a vegyes házasságokban élő külföldiek mellett Magyarországra is ekkor érkeztek jelentősebb számban illegális vagy legális módon gazdasági és politikai bevándorlók.

A határok átjárhatóbbá válásával Magyarország elsősorban a kelet–nyugati migráció tranzitországává vált (ez az útvonal balkáni tranzitvonalként is ismeretes). Európai összehasonlításban rendkívül alacsony volt azok száma, akik elsődleges célországgá választották hazánkat, és ez a helyzet lényegesen a mai napig sem változott.[3] A balkáni háborúk idején jelentek meg az ország területén nagyobb számban bevándorlók, háborús menekültek, ám nagy részük a konfliktus rendeződését követően visszatért hazájába. A bevándorlók speciális típusához tartoznak a határon túli magyarok, akik egyben a magyarországi bevándorlók döntő többségét alkotják, mintegy kétharmadát az országba érkezőknek és az itt tartósan letelepedőknek. Ennek számos történelmi, politikai és kulturális oka van, melyek részletezése túlmutat e bevezető keretein. Tény azonban, hogy az ő kulturális, nyelvi integrációjuk gyakorlatilag érkezésük pillanatától megoldott, sem az államra, sem a társadalomra semmiféle további terheket nem ró. Sokan közülük eleve „kész" társadalmi hálózatokkal rendelkeznek, lakhatásuk az esetek döntő részében megoldott, sokszor már eleve munkahely várja őket, stb.

2005 májusát követően az etnikailag nem magyar bevándorlók két lényegesen eltérő csoportját érdemes még elkülöníteni. Elkülönülésük alapja jogi természetű, ám az kihat teljes itteni életükre, társadalmi integrációjuk jellegére. Az európai uniós bevándorlók az unió szabad mozgással rendelkező állampolgáraiként viszonylag könnyen tudnak letelepedni és munkát vállalni Magyarországon. Itteni életük megkezdését nem nehezítik komoly adminisztratív akadályok, a hatóságok felé regisztrációs kötelezettségük van csupán. A nem EU-s bevándorlók – akik között a kutatásainkat végeztük – helyzete ezzel szemben sokkal nehezebb minden tekintetben; eleve nagy nehézségek árán lépnek be az országba, ami legálisan általában két úton történik: vagy házasság útján, vagy olyan multinacionális cégek kötelékében érkeznek, melyek mindennemű jogi és gazdasági segítséggel ellátják alkalmazottaikat az új országban való, leggyakrabban ideiglenes letelepedéshez. Magyarországi integrációjukat, beilleszkedésüket a nyugat-európai gyakorlattal ellentétben állami finanszírozásból semmiféle állandó programmal nem segítik (nyelvtanulás, szakmai tréningek, esetleg kulturális ismeretek tanítása), leginkább a civil szférából érkezik számukra segítség, elsősorban uniós finanszírozásból. Ugyanakkor tudvalévő, hogy Magyarország továbbra is dominánsan egynyelvű ország (például a közhivatalokban, utcán, munkahelyen a magyarnyelv-ismeret hiánya komoly problémákkal járhat a bevándorló számára), illetve sajnálatos módon az országban növekszik az idegenellenesség, a mássággal szembeni türelmetlenség és intolerancia.

A Közép- és Kelet-Európába bevándorlók alacsony száma, a jelenség viszonylag marginális szerepe ezen országok gazdasági és politikai életében erősen elkülöníti a térséget más, nyugat-európai, hagyományosan migránscélországoktól. Azt is mondhatjuk, hogy az itt letelepülő migránsok egyfajta „szórványhelyzetben" élnek nyugat-európai társaikkal szemben. Míg az utóbbiak nagyobb közösségekben és sokszor erőteljesebb

területi koncentrációban élik hétköznapjaikat, nemritkán egy-egy etnikai „niche"-t elfoglalva, addig a magyarországi bevándorlók többnyire a fővárosban elszórtan élnek, a *mainstream* társadalom előtt szinte teljesen ismeretlenül, kulturális, nyelvi vagy éppen anyagi kultúrájuk sajátosságainak felfedése nélkül.[4] Kutatásunkkal ezt a csendet szeretnénk megtörni, az olvasói érdeklődés középpontjába állítva a migránsokat és tárgyaikat, valamint az előbbiekkel kapcsolatos kérdések sorát.

Miközben a migránsok integrációjáról beszélünk a jelen tanulmánykötetben, mindig egy olyan kétirányú folyamatra gondolunk, melynek során nem csupán a bevándorló igazodik a befogadó társadalomhoz, hanem a többségi társadalom is kész lépéseket tenni az újonnan érkezők nyelvi, kulturális, társadalmi integrációja érdekében. E kölcsönös igazodás hosszú távon egy toleránsabb, befogadóbb, sokszínűbb társadalomhoz kell hogy vezessen; bízunk benne, hogy az általunk itt szerepeltetett tanulmányok is hozzájárulhatnak e kölcsönös közeledési, megismerési folyamathoz.

Tárgykutatás bevándorlók között

A bevándorlócsoportok az 1990-es évek első felétől kezdve fokozatosan a társadalomtudományi érdeklődés középpontjába kerültek Magyarországon. Számos elemzés íródott a bevándorlás témájában, felfedve a magyarországi bevándorlás kulturális, szociális, gazdasági vetületeit.[5] Többségük jellemzően makroszociológiai, a bevándorlás egyes aspektusait megvilágító, a migráció tágabb folyamatainak megértését célzó munka. Születtek mindemellett mikroelemzések is a más kontinensekről ideérkezettek között, néhány esetben kulturális antropológiai vizsgálatok nyomán, melyek egy-egy bevándorlóközösséget vagy egy speciális kérdéskört jártak körül. A kutatók vizsgálták a közösségi szállások és a menekülttáborok világát (Huseby-Darvas 1996; Berencsi 1996), az itt élő fekete-afrikaiak stratégiáit és a magyarokkal kialakított faji-etnikai diskurzusát (Olomoofe 2000), a kínaiak bevándorlását, diaszpóraközösségük belső szerveződését és az anyaországgal fenntartott kapcsolatukat (Nyíri 1994; 1996; 2002). Több kutatás foglalkozott az andoki zenészmigrációval (Széli 2008; Lendvai 2008; Letenyei 2008), tanulmánykötet jelent meg a migráns gyerekek iskolai oktatásáról és integrációjáról (Feischmidt–Nyíri, szerk. 2006). Ezeknek a közösségeknek a muzeológiai indíttatású, tárgyközpontú vizsgálata azonban – néhány elszórt, kevéssé szisztematikus kísérlettől eltekintve (Agüero 1978) – még nem történt meg. A jelen tanulmánykötet ezt a hiányt igyekszik pótolni.

A migrációs folyamatok és a tárgyak szorosabb összekapcsolása nem csak Magyarországon számít újabb megközelítésnek. Aktualitásuknál és társadalmi fontosságuknál fogva a migrációs kutatások az antropológia egyik legnépszerűbb ágává váltak az utóbbi évtizedekben (Brettel–Hollifield, eds. 2008; Foner, ed. 2003; Foner 2005; Castles–Miller 2009). A társadalomtudományok anyagi fordulata következtében az új anyagikultúra-kutatások is egyre hangsúlyosabb szerepet kaptak a kulturális folyamatok megértésében (vö. Berta 2008; Wilhelm Gábor elméleti tanulmánya e kötetben). Mindkét témakörben évről évre számtalan tanulmány születik a világban, azonban viszonylag kevés még azon publikációk száma, amelyek megpróbálják a két területet összekapcsolni, új megközelítési módok, értelmezési lehetőségek után kutatva.[6]

E köztes terület kutatása elsősorban az ezredforduló után kezdett népszerűvé válni. Az akadémiai érdeklődés felkeltésében fontos szerepe van annak is, hogy Európában egyre több olyan múzeum jön létre, amely valamilyen módon megpróbálja értelmezni akár egy ország, akár egy-egy kisebb közösség, városrész bevándorlás ösztönözte társadalmi átalakulását, interetnikus és interkulturális viszonyait, gyakran személyes sorsokat nyomon követve. A múzeumi kutatások, a tárgygyűjtés, a tárgyak jelentései, valamint a múzeumi reprezentációk körüli viták pedig izgalmas módszertani kísérletezésekkel járnak együtt.[7]

E bevezető tanulmányban nincs mód a migráció és a tárgyak elméleti kapcsolatának széles körű kifejtésére (ezekről az olvasó részletesen tájékozódhat a kötet két elméleti bevezető tanulmányában). E helyütt csupán néhány olyan módszertani szempontot emelünk ki, amelyet fontosnak tartottunk akkor, amikor meghatároztuk, hogy milyen tárgyakra irányul a kutatásunk.

Induljunk ki a kötet címéből: *Vándorló tárgyak*. Emberek és tárgyak mobilitását számtalan tényező ösztönözheti (Urry 2007). Nyilvánvaló, hogy a tárgyak mozgása nem mindig kapcsolódik közvetlenül az emberek elmozdulásához. Erre jó példa a globális kereskedelem, melyen keresztül áruvá váló tárgyak, valamint a tárgyakba sűrített jelentések, értékek, imaginációk stb. áramlanak folyamatosan és egyre nagyobb mennyiségben a világ távoli szegletei között. De ilyen lehet például a vallási képzetek tárgyakban is testet öltő mobilitása – kötetünkben Farkas Judit tanulmánya mutatja be az ideák, tárgyak és helyek vándorlásának, újrateremtésének ezt a típusát.

Vannak azonban olyan helyzetek, amikor a tárgyak szorosabban kapcsolódnak az emberi helyváltoztatás, elvándorlás egy jellegzetes formájához, a migrációhoz – kötetünk többi szerzője ezeket a helyzeteket vizsgálta meg. Kutatásunk nem abból az előfeltevésből indult ki, hogy létezik egy speciális, csak migránsokhoz köthető tárgykorpusz, amely adott, jól meghatározható, tipologizálható és vizsgálható (erről lásd Wilhelm Gábor bevezető tanulmányát e kötetben). Inkább azt feltételeztük a kutatás kezdetén, hogy az a komplex folyamat, amelybe beletartozik a migrációs döntés meghozatala, a készülődés és csomagolás, az utazás, az új környezetbe való beilleszkedés, az interetnikus egyezkedések és érvényesülési stratégiák, az otthon újrateremtésének kísérletei, az emlékek megalkotása és a velük való megküzdés, az otthoniakkal fenntartott kapcsolatok, a hazalátogatás, az ajándékcserék és még hosszan sorolhatnánk tovább – mind tárgyiasul valamilyen formában. Ebből több következtetést vontunk le. Egyrészt feltételeztük, hogy egy antropológiai terepmunkán alapuló tárgyközpontú elemzés olyan szempontokra is érdemben felhívhatja a figyelmet, amelyre egyéb kvalitatív vagy kvantitatív migránsvizsgálat talán kevésbé figyel. A bevándorlóközösségek életének bizonyos szegmensei, így például az itthonnal és az otthonnal kialakított viszony, az egyéni élettörténetek megalkotásának folyamata, az emlékezés, érzékelés, nosztalgia, felejtés témaköre vagy a transznacionális migráció, a családi és gazdasági kapcsolatok viszonylag tág, sokak által, sokféleképpen elemzett témái is rendkívül jól vizsgálhatók a jelentésteli tárgyak középpontba helyezésével. Miként a befogadó közeggel kialakított viszonyban, a másság és az azonosság diskurzusaiban, az interetnikus dialógusok során szintén fontos szerepet kaphatnak a tárgyak.

Másrészt – Basu és Coleman (2008) javaslata alapján – jobbnak tartottuk mi is, hogy migránsvilágokban gondolkodjunk. A szerzők ezzel a fogalommal utalnak arra, hogy a

migráció során szubjektumok és objektumok szorosan összekapcsolódnak, és kölcsönösen konstituálják meg egymást, jelentéseik nem választhatók el egymástól, valamint attól a kontextustól, amelyben létrejöttek. Ennek alapján abból a meghatározásból indultunk ki, hogy bármilyen tárgy a kutatás tárgya lehet, ha migráns tulajdonosa vagy annak környezete számára valamilyen módon hozzákapcsolódik az elvándorlás komplex fizikai, intellektuális és érzelmi folyamatához, és ezáltal migrációs tapasztalatot sűrít magába. Nyilvánvaló az is, hogy ezekben az esetekben a tárgyak értékét a kutató számára is leginkább a belőlük kiolvasható jelentés adja meg, és nem elsősorban az autentikusságuk, etnikus voltuk, anyagi értékük stb.

Ez a tág megközelítés lehetővé tette, hogy sok irányba induljunk el, és az egyéni kutatások egyfajta kísérletezések legyenek. Kétségkívül így a tanulmányok is heterogénebbek lettek, és számos különböző témát különböző szempontból járnak körül.

A fentiekből világosan következik az is, hogy időben sem csupán az új helyre történő elmozdulás közvetlen anyagiságát tartottuk fontosnak (mi van a bőröndben?), hanem a kutatás körébe így bevonhatóvá vált minden olyan tárgy, amely a fent említett migránstapasztalattal szorosan összefügg – még akkor is, ha az a migráció után évekkel, évtizedekkel kapja meg vizsgált jelentését. Sőt, úgy gondoljuk, hogy olyan tárgyakat is figyelembe kell venni, amelyek nem fizikai mivoltukban, hanem hiányként, emlékként jelennek meg a visszaemlékezések vagy az életút megkonstruálása során.

Izgalmas módszertani kihívást jelentett az is, ahogy a kutatók az interjúk során a tárgyakra rákérdezve, azok társadalmi életének felfejtésén keresztül igyekeztek eljutni a migráns-élettörténetek megértéséhez.[8]

Nem törekedtünk a távoli kontinensekről érkező összes bevándorlócsoport vizsgálatára vagy arra, hogy az egyes etnikai csoportok teljességét felmérjük. Célunk antropológiai „mélyfúrások" elvégzése volt. A vizsgálatokat minden esetben segítette, hogy a kutatók beható ismeretekkel rendelkeztek a migránsokat kibocsátó országok társadalmi és kulturális helyzetéről, többségük hosszas terepmunkát végzett ott, és többen közülük az adott kontinens gyűjteményi anyagának felelősei a Néprajzi Múzeumban. Számukra is kihívást jelentett, hogy korábban megszerzett tudásukat miként tudják felhasználni egy saját társadalomban végzett kutatás során.

Habár a kutatások egyik strukturáló elve az etnicitás volt, próbáltuk elkerülni az etnicitás túlhangsúlyozásának csapdáját is. A kulturális különbségtétel egyik jellegzetes formája az etnikai identitás előtérbe állítása, amely migránsélethelyzetben személyes és gazdasági motivációktól vezetve természetesen felerősödhet. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy egy bevándorló különböző identitásformái közül mindig ez lenne a domináns. Ezért tévedésbe esnénk, ha a tárgyak jelentéseit keresve mindig az etnikus értelmezéseket kutatnánk.

Az általunk vizsgált migránsok esetében tipikusan két (vagy három, esetleg több) kultúra, nyelv, tudáskészlet állandó egyeztetése zajlik, egyfajta sajátos hibrid elegyét alkotva a párhuzamosságoknak és multilokális kötődéseknek. A hibriditás és migráció kapcsolatáról a következőkben bővebben szólunk (lásd Árendás Zsuzsa tanulmányát), itt csupán a tárgyak kapcsán annyit jeleznénk, hogy e kulturális egyeztetések sokszor határtárgyakban nyilvánulnak meg (lásd bővebben a tárgyelméleti fejezeteket), máskor a tárgyaknak az új kontextusban történő megváltozott használatában (például az etnikus tárgyak kereskedelme, lásd Szeljak György és Széli Júlia, illetve Vörös Gabriella

tanulmányát a kötetben), a tárgyak hiányából adódó új gyakorlatokban (lásd Földessy Edina tanulmányát) vagy a mozgásban lévő tárgyak régi/új szerepéről, jelentéseiről kialakult elképzelésekben (lásd Farkas Judit tanulmányát).

Rövid tanulmányismertetők

Wilhelm Gábor tárgyelméleti bevezetője a migránsok tárgyi kultúrájának antropológiai esettanulmányai elé szolgáltat elméleti és módszertani fogódzókat. Olyan alapvető kérdésekkel kezdi, mint például „mi is az a tárgy", vagy „mi az a világ, amelyben a tárgy szerephez jut", „hogyan viszonyulnak egymáshoz a tárgyak", és „hogyan viszonyulunk mi hozzájuk, esetleg hogyan viszonyulunk egymáshoz és magunkhoz a tárgyak révén", csak hogy néhányat kiragadjunk a legalapvetőbb kérdések közül.

A szerző rámutat, hogy a migránsok és tárgyi kultúra kapcsolatát legalább két szinten érdemes vizsgálni: a migránsok alkothatnak egy adott kategóriát, mely mint kiemelt csoport szerepelhet egy antropológiai tárgykutatásban, illetve kutatható a migránsok és tárgyak viszonya a maga sajátos mivoltában. Kétségtelen, hogy a kötet tanulmányai inkább az utóbbira vállalkoznak, amit Wilhelm is izgalmasabb megközelítésnek tart. A tanulmány szerzője továbbá kiemeli, hogy a tárgyaknak mint kulturális (vagyis kulturálisan létrehozott), illetve társadalmi tárgyaknak kettős szerepe van az antropológiában: hétköznapi jelentőségükből adódóan megkerülhetetlen a vizsgálatuk, ugyanakkor az antropológiai kutatásokon belül a legtisztázatlanabb társadalomelméleti háttérrel rendelkeznek. Wilhelm részletes tudomány- és fogalomtörténeti felvezetésén túl az otthon fogalmának szentel tanulmányában jelentős teret. Mint kiemeli, az otthon a migránslét és a tárgyak kapcsolatában központi fogalomnak tekinthető, nélküle nem ragadható meg kellőképpen a migránslét és annak tárgyi világa.

Árendás Zsuzsa elméleti bevezető tanulmánya egyfelől a migrációval kapcsolatos legfőbb és a kötetben szereplő tanulmányok szempontjából releváns elméleti megközelítéseket helyezi fókuszba, elsősorban a transznacionalizmus-kutatást, hangsúlyozva a migránsidentitások kettős vagy többes kötődéseit. A transznacionalizmust definiáló első megközelítéseket idézi a szerző, mikor azt hangsúlyozza, hogy míg korábban a migráns fogalmát az állandó törésekkel *(permanent ruptures)*, gyökértelenséggel, a régi, megszokott világok és életformák elhagyásával (vagy kifejezett elvesztésével) társították, addig mára egy új migránskép és -fogalom van kialakulóban. Ez utóbbi szubjektum olyan migránshálózatokban, -egyesületekben és napi tevékenységek között él, melyek egyszerre kötik őt a kibocsátó közeghez (a régi otthonhoz) és az új környezethez.

A tanulmány szerzője a migrációs folyamatok velejárójaként tárgyal bizonyos kulturális átalakulásokat, többek között a kulturális hibridizáció társadalmi jelenségét. Szövegének zárórészében a migrációkutatáson belüli új, elsősorban antropológiai irányzatokat, ezen belül is a migrációval kapcsolatos materiáliskultúra-kutatásokat veszi számba, ezzel egyszersmind nemzetközi kontextusba helyezve a jelen tanulmánykötetet.

Szeljak György és Széli Júlia a kilencvenes évektől Budapestre érkező andoki indiánokat és az általuk árusított tárgyakon keresztül annak kérdését vizsgálja, hogy „az etnikus jellegű tárgyak globális vándorlása és az etnikus identitásukat előtérbe állító migránsok helyváltoztatása" miképpen kapcsolódik össze egymással a különböző időszakokban.

Az andoki indián bevándorlók magyarországi identitásuk megalkotásához, önmaguk gazdasági és kulturális pozicionálásához az új közegben különböző etnikus jellegű tárgyakat is felhasználtak. A befogadó társadalom a nagyvárosi aluljárókból, turistahelyekről és vidéki fesztiválokról, vásárokról ismert „indián/andoki zenén" és az ehhez társuló performanszon kívül a tárgyak alapján is döntött az egész etnikai performansz autentikusságáról, fogyaszthatóságáról. Az andoki migránsok gazdasági stratégiái folyamatosan követték a befogadó társadalom igényeit, állapítja meg a szerzőpáros. A bevándorlók és tárgyaik etnikus értelmezései időnként szorosan összekapcsolódtak, és erősítették egymást, máskor eltávolodtak egymástól, vagy újabb identitásformákhoz és jelentésekhez igazodtak. A tanulmány ezeket a stratégiákat vizsgálja tárgyközpontú elemzés keretében.

Vörös Gabriella tanulmánya a „dönerjelenségen" keresztül a budapesti török vállalkozók éttermeit és azok tárgyi világát elemzi. A tanulmány a nyugat-európai török bevándorlók megjelenésével és a dönerjelenség kezdeteitől napjainkig tartó karrierjével indít, majd a döner magyarországi, pontosabban budapesti történetére tér át. Ennek az egyszerre város- és migrációtörténeti jelentőségű folyamatnak a pontos feltérképezésére az interjúalanyok elbeszélései, az azokból összegyűjtött adalékok adnak lehetőséget a szerzőnek. Vörös tanulmánya külön kitér a török dönergyorséttermek szerepére a budapesti nagyvárosi környezet alakulásában, illetve az éttermek belső tereinek változó jelentéseit elemezve rámutat, hogy azok elsősorban a nem török, hazai közönséget hivatottak megszólítani, és a nyilvánvaló etnikus jegyek használata mellett „nemzetköziségüket" kívánják hangsúlyozni a globális, nagyvárosi kultúra valamennyi elemével. A dönergyorséttermekben kínált ételek egyszerre alkalmazkodnak a helyiek ízvilágához, és kínálnak fel egyfajta izgalmas és „egzotikus" alternatívát a bőséges nagyvárosi kínálatban. Az etnikus jegyekkel ellátott török éttermek és azok hétköznapi működése (felszolgálás, az ételek tálalása, elhelyezése) egyben felfogható egyfajta etnikus színházi performanszként, mutat rá Vörös Gabriella. A szerző megállapítja, hogy a budapesti török gyorséttermek jól leírhatók a kulturális hibriditás fogalmával, ahogy különböző kulturális áramlatok és logikák mentén szerveződnek („törökös" és „magyaros" ízek, kulturális minták keveredése egy globális gyorséttermi modellben, modern nagyvárosi fogyasztói közönség számára).

Kerezsi Ágnes tanulmánya migráns és tárgy kapcsolatának sajátos dimenzióját tárja fel, a társadalmi nem (gender) szerepét is beleszőve e kapcsolat alakulásába, dinamikájába. Olyan, többségében orosz nemzetiségű, kisebb részben oroszul beszélő, de nem orosz etnicitású (ám a volt Szovjetunió területéről hazánkba érkezett) nők narratíváit elemzi, akik házastársként, partnerként, sokszor kísérő szerepben érkeztek és maradtak Magyarországon. Alanyai között találhatók „frissen érkezett" migráns nők és „régiek" egyaránt. Különböző korú és státusú, migránshelyzetükön keresztül sajátosan konstruált „oroszságuk" az, ami összeköti az interjúalanyokat. Kerezsi tanulmányában többek között arra a kérdésre keresi a választ, hogy a migráns-tárgy kapcsolatban miként tükröződik a megkérdezettek etnicitása, kötődése az elhagyott hazához, integrálódókészsége és szándéka az új közegben. A megszólaltatottak jelentős részét egyszerre sújtja a bevándorlóléttel sokszor együtt járó „kívül maradás", elszigeteltség, társadalmi marginalitás érzése és mindennapi tapasztalata, valamint a társadalmi nem hierarchiában betöltött alávetett, passzív, „követő" szerepe. Kerezsi

Ágnes tanulmányában külön figyelmet kapnak az etnicitás tárgyai, az otthon belső tereiben elhelyezett tárgyak, a szimbolikus és nosztalgikus tárgyak, személyes fotók és fényképalbumok, az emlék- és ajándéktárgyak, valamint az ételekhez és ízekhez köthető tárgyak.

Wilhelm Gábor ázsiai migránsok budapesti tárgyi kultúrájáról ír tanulmányában. A szerző kiinduló kérdése, hogy az általa kérdezett közép- és délkelet-ázsiai migránsok miképpen reprezentálják, használják, reinterpretálják az őket körülvevő materiális tárgyakat, képeket, kulturális praxisokat. Igyekszik körüljárni az otthon fogalmát a migránsok esetében – miként építik újjá új körülmények között, hogy fogalmazzák át, mi az, ami változik benne, és mi állandó. Wilhelm külön figyelmet szentel a határtárgyaknak. Az utóbbiak jellegzetessége, hogy nyilvános terekben helyezkednek el, különböző csoportok között, és jellemzően eltérő értelmezések társulnak hozzájuk. A migránshétköznapokban számos tárgy válhat határtárggyá, például – mint a szerző felsorolja – a budapesti „kínai éttermek esetében a panda, a lampion, a faoszlopok, a hagyományos viselet, kalligráfia, kép, kínai írásjel jelezheti magát az éttermet és annak kínai voltát". A kiemelt etnikai jegyek és a határtárgy fogalmának viszonyáról Wilhelm megjegyzi, hogy egyes kiemelt etnikai jegyek tehát határtárggyá válhatnak (lásd kínai étterem), de fordítva is működhet a dolog, a határtárgyszerephez keresnek utólag etnikai jellegzetességeket. A határtágyak mellett a határképek és határszemélyek fontosságára hívja fel a figyelmet a szerző, hiszen egy jól ismert hely, táj, fotó, kép, ugyanolyan fontos fókusza lehet a migránskommunikációnak, mint az előbb említett fizikai (határ) tárgyak. A tanulmány külön alfejezetekben elemzi a dél- és délkelet-ázsiai éttermeket, a migránsok öltözetét és öltözködésbeli szokásait, közvetlen környezetét, otthonát, étkezési szokásait és ételeit, valamint a populáris kultúrához való viszonyát.

Árendás Zsuzsa a Budapesten élő indiai migránsok otthonait, valamint ételeit és főzési szokásait elemzi. Tanulmányában a migránsok számtalan hétköznapi gyakorlata közül azért e kettőt emeli ki a szerző, mert mindkettő alapvető *tértermelő (place-making)* gyakorlat, szorosan összefonódva a migránslét és -identitás lényegével, legfontosabb jelentéseivel. Ezenfelül a migránshétköznapok *multilokalitására* mutat rá azon mindennapi gyakorlatok elemzésével, melyek során az indiai migránsok ételeket főznek, az ételek által különböző helyekhez (Indiához, Magyarországhoz vagy más földrajzi helyekhez) kötődnek, illetve ahogy otthonaikat berendezik itt Budapesten, és további otthonokat tartanak fenn India (vagy a világ más) valamely számukra fontos és jelentésekkel átszőtt távoli pontján. A szerző szerint a migránsok által használt tárgyak, tárgyhasználati szokások (főzés, otthonok kialakítása) arra engednek következtetni, hogy a budapesti, többségében magasan kvalifikált indiai szakemberek egyrészt rendkívül jól integráltak, a társadalmi átlagon felüli életszínvonalon élnek (erre utal a lakások elhelyezkedése a városon belül, az ingatlanok állapota, a berendezés minősége), másrészt abban a helyzetben vannak (kulturális felkészültségük és megfelelő anyagi hátterük okán), hogy kultúrájukat meg tudják őrizni. Ugyanakkor sokan közülük átmeneti helynek érzik Budapestet, és ez az átmenetiség, illetve más helyekhez és lokalitásokhoz való kötődés, e szálak fontossága, jelentéstöbblete érződik a tárgyak és tárgyhasználat szintjén is. Ez gyakran nyilvánul meg abban, hogy budapesti lakásukat csak részben lakják be, nem kezelik a szó teljes értelmében otthonként (szemben az Indiában hagyott házzal, otthonnal, melyhez számtalan személyes szál, történet köti

őket). A tanulmányban Árendás nem a kétfajta tértermelési gyakorlat (otthonok vs. főzés) összehasonlítására törekszik elsősorban, vagy a különbségek megragadására (melyek kétségkívül léteznek), hanem kétfajta migránstér-termelési gyakorlatot kíván bemutatni, és a migránshétköznapok tárgyi világát két különböző úton igyekszik az olvasó elé tárni.

Farkas Judit tanulmánya a tárgykultúra, lokalizáció és az autentikusság kérdéseit vizsgálja egy sajátos terepen, a somogyvámosi Krisna-völgyben. Terepmunkáját a Krisna-hívők között végezte, és az ő szenthely-koncepciójukat, illetve annak kialakításában a vallási tárgyak szerepét járja körül tanulmányában. A többi kutatás szemléletétől eltérően e tanulmány arra az esetre hoz szemléletes példát, amikor nem az alanyok migránsok, hanem a vallás, illetve a hozzá kapcsolódó tárgyak vándorolnak, azaz kerülnek új befogadó közegbe. Farkas a Krisna-hívők vallási életének sajátos mozzanatából indul ki: abból a vallási gyakorlatból, mely által egy szent hely válik a „migráció" tárgyává, nevezetesen az indiai Vrindávan átkerül Magyarországra (nem pedig megalkotják vagy felépítik). Krisna-völgyre a hívők szent helyként tekintenek, Isten lakhelyeként. Farkas tanulmányában azt a folyamatot igyekszik végigkövetni és elemezni, melynek során a település szent helyként nyer új értelmezést, valamint azt a sajátos lokalizációs gyakorlatot, melyben a tárgyak kiemelt szerepet töltenek be. A szerző tanulmánya bevezetőjében igényes kitekintést nyújt vallás és globalizáció kapcsolatára, szakirodalmi hátterére, valamint a Hare Krishna-mozgalom által betöltött szerepre e transznacionális folyamatokban. Szót ejt a Krisna-hit és a krisnás mozgalom „migrációjának" történetéről, majd a tanulmány fő részét a Somogyvámoson kialakított Krisna-völgy alapításának története, illetve egy 2012-es, Krisna születésnapja alkalmából *(dzsanmasztami)* tett zarándoklat elemzése teszi ki. A szerző részletesen vizsgálja a zarándoklat szenthely-teremtő aktusait, valamint azokban a különböző eredetű vallási tárgyak szerepét.

Földessy Edina terepmunkájából két, egymással szorosan összefüggő tanulmány is született. A látással, láttatással és belelátással foglalkozó tanulmányának interjúalanyai egyiptomi és közel-keleti bevándorlók voltak, az utóbbiak tárgykultúráját vizsgálta a szerző. Földessy hazai viszonylatokban úttörő megközelítése az „érzékek antropológiája" vagy „észleletantropológia" irányzatba sorolható *(anthropology of senses)*. A szerző az általa megkeresett migránsok narratíváit elemezve az emberi látással kapcsolatos tárgyakat, képeket, vizuális megjelenítéseket, képi emlékeket, visszaemlékezéseket elemzi. A narratívákat a tárgyhasználat terei alapján rendszerezi: így az otthon/otthontalanság helyét, a kollégiumot mint a frissen érkezett fiatal migránsok első lakhelyét és annak vizuális tereit (illetve az ezekre való visszaemlékezéseket), a saját otthont, a nyaralót, az üzlet terét, az autó belső terét (mint privatizált otthont), a mobiltelefon multifunkcionális vizuális terét, valamint a (távoli) otthont. Az utóbbi, vagyis az elhagyott otthon képét részletes elemzés alá veti a szerző – gyakran egy természeti táj, egy folyó vagy egy növényfajta képében köszön vissza, vagy éppen egy magyar faluról készült festmény vizuális élménye kelt otthonérzetet az elbeszélőben, de idesorolhatók az épített környezet bizonyos fajtái is (épületrészek, utak, hidak, boltívek). Földessy a nemzeti lobogóról mint az otthonhoz, nemzethez elválaszthatatlanul kapcsolódó tárgyról szóló elbeszéléseket is elemzi. Az utóbbi tárgy gyakran kollégiumi szobák falán bukkan fel, máskor szuvenírtárgyakon. Több interjúalanynál a saját nyelvhez,

kultúrához kapcsolódó könyvtár mint „sűrített kultúra" hordozza az otthonnal, illetve az otthoni kultúrával kapcsolatos jelentéseket, de hasonló szerepet töltenek be a jelenkori népművészethez, kézműiparhoz kötődő tárgyak is.

Földessy Edina második tanulmánya ezúttal a tapintás antropológiája felé viszi el az olvasót. Az egyiptomi és közel-keleti, többségében férfi bevándorlók elbeszéléseit otthonukról, a megérkezésükről, az új környezetben való beilleszkedési folyamatukról, a távolmaradottakkal való kapcsolattartásukról, visszaemlékezéseikről a szerző ebben az elemzésben az antropológiai kutatások során legkevésbé tanulmányozott csatornán keresztül elemzi. Ugyanakkor megjegyzi, hogy migráns és tárgy kapcsolatában a tárgy megérintése, textúrájának, felületének megtapintása a legelemibb érzékelési forma, illetve az erre az érzékelési formára való narratív visszaemlékezés magától értetődőnek tűnik. A bőrérzékelés egyrészt biológiai funkció, másrészt erős a kulturális meghatározottsága (mit, hogyan, mennyire érzékel valaki), illetve lehetnek nemi, társadalmi osztálybeli eltérések is. Földessy az arab (egyiptomi és közel-keleti) bevándorlókkal kapcsolatban az interjúalanyok proxemikai megfigyeléseivel indít (a befogadó társadalomban megszokott testközelség, szembeállítva az arab kulturális szabályokkal és szokásokkal e téren), megjegyezve, hogy e különbségek sokszor az anya-gyerek testkontaktusbeli sajátosságokra vezethetők vissza (az arab gyerekek szoros testi kapcsolata az anyával, hosszan tartó szoptatás). Ugyancsak eltérőnek bizonyul az arab származású migránsok azonos neműekkel való szoros testi kapcsolata a befogadó közeg meglehetősen szigorú és távolságtartó magatartásához képest, az eltérő nemű egyének magyarországi nyilvános viselkedése (kézfogás, csók) viszont a frissen érkezett migránsokat lepte meg az elbeszélések szerint.

A ruházat tapintása, a bőrön való közvetlen érzékelése elsődleges bőrérzékelési tapasztalat, állapítja meg a szerző. „A ruha a test védőburka", körülöleli azt, és legközelebbi személyes térként működik. Az interjúalanyok elbeszéléseiben az elutazás előtt családtagoktól, különösen az anyától kapott ruházat (gyakran kézzel hímzett vagy kötött stb.) különös jelentőséget nyer. Itt az anyag puhasága, lágysága, természetessége, szellőssége vagy éppen melegsége hangsúlyosan jelenik meg, és szorosan kapcsolódik a tapintás, bőrérzékelés elemi tapasztalatához, mintegy az emlékezés folyamatát segítve. A szerző számtalan színes példát, elbeszélésrészletet idéz fel (fejfedő, pizsama, edzőcipő stb.) a migráns-tárgy kapcsolat megannyi, a tapintással és a tapintáson keresztül az otthon emlékével, érzetével kapcsolatos aspektusára, ezzel is bizonyítva, hogy az érzékelésantropológia és ezen belül is a tapintással kapcsolatos kutatások milyen egyedi, újszerű tudást hozhatnak a migránsok anyagi kultúrájának kutatásába.

IRODALOM

AGÜERO, IRMA
1978 Chilei menekültek tárgyai a Néprajzi Múzeumban. Ethnographia 89(3):454–455.

BASU, PAUL – COLEMAN, SIMON
2008 Introduction. Migrant world, material culture. Mobilities 3(3):313–330.

BERENCSI ZSUZSA
1996 Gazdasági stratégiák, belső hatalmi viszonyok egy menekülttáborban és hatásaik a tábor belső életére, külső kapcsolataira. *In* Táborlakók, diaszpórák, politikák. Sík Endre – Tóth Judit, szerk. 21–29. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete. /MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs Kutatócsoport évkönyve./

BERTA PÉTER
2008 Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásra utaltság: az „új" anyagikultúra-kutatásról. Replika 63:29–60.

BRETTELL, CAROLINE – HOLLIFIELD, JAMES, EDS.
2008 Migration theory: Talking across disciplines. New York: Routledge.

CASTLES, STEPHEN – MILLER, MARK
2009 The age of migration: International population movements in the modern world. New York: Guilford.

FEISCHMIDT MARGIT – NYÍRI PÁL, SZERK.
2006 Nem kívánt gyerekek? Külföldi gyerekek magyar iskolákban. Budapest: MTA Nemzeti-etnikai Kisebbségkutató Intézet.

FEJŐS ZOLTÁN
2000 A néprajzi gyűjtemények tudományos perspektívái. Tabula (3)1:77–88.
2003a Tárgyfordítások. Budapest, Gondolat.
2003b Jelenkorkutatás és néprajzi muzeológia. *In* Néprajzi jelenkutatás és a múzeumi gyűjtemények változása. Fejős Zoltán, szerk. 9–24. Budapest: Néprajzi Múzeum. /MaDok-füzetek, 1./

FEJŐS ZOLTÁN, FŐSZERK.
2000 A Néprajzi Múzeum gyűjteményei. Néprajzi Múzeum, Budapest.

FONER, NANCY
2005 In a new land: A comparative view of immigration. New York: New York University Press.

FONER, NANCY, ED.
2003 American arrivals: Anthropology engages the new immigration. Santa Fe, NM: School of American Research.

FÖLDESSY EDINA
2014 „Túlsúlyos ifiversenyző" a párizsi múzeumi ringben. A Nemzeti Bevándorlástörténeti Központ (CNHI) életrajza. Tabula 15:1. Internetcím: http://tabula.neprajz.hu.

FRAZON ZSÓFIA
2007 Tárgyba zárt jelen – a kortárs tárgykultúra muzealizálása (műanyag). *In* Pillanatképek a mából. A kortárs kultúra múzeumi feldolgozása. Fejős Zoltán – Frazon Zsófia, szerk. 18–25. Budapest: Néprajzi Múzeum. /MaDok-füzetek, 5./
2011 Múzeum és kiállítás. Az újrarajzolás terei. Budapest–Pécs: Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

GUPTA, AKHIL – FERGUSON, JAMES
1992 Beyond „Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. Cultural Anthropology 7(1):6–23.

GYARMATI, JÁNOS, ED.
2008 Taking Them Back to my homeland... Hungarian Collectors – Non-European Collections of the Museum of Ethnography in a European Context. Budapest: Museum of Ethnography.

HÁRS ÁGNES
2010a Migráció és munkaerőpiac Magyarországon. Tények, okok, lehetőségek. *In* Változó migráció – változó környezet. Hárs Endre – Tóth Judit, szerk. 15–55. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
2010b Migráció harmadik országokból a statisztikai adatok tükrében. *In* Az idegen Magyarország. Bevándorlók társadalmi integrációja. Örkény Antal – Székely Mária, szerk. 15–48. Budapest: ELTE Eötvös.

HÁRS ENDRE – TÓTH JUDIT, SZERK.
2010 Változó migráció – változó környezet. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

HUSEBY-DARVAS ÉVA
1996 A biztonság és az erőszak kettőssége a magyarországi menekülttáborokban az 1990-es években. *In* Táborlakók, diaszpórák, politikák. Sík Endre – Tóth Judit, szerk. 11–20. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete. / MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs Kutatócsoport évkönyve./

KOVÁTS ANDRÁS, SZERK.
2011 Magyarrá válni. Bevándorlók honosítási és integrációs stratégiái. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézete.

KŐSZEGHY LEA
2010 Külföldiek Budapesten. *In* Változó migráció – változó környezet. Hárs Endre – Tóth Judit, szerk. 221–243. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

KISTEMAKER, RENÉE E. – TIETMEYER, ELISABETH, EDS.
2010 Entrepreneurial Cultures in Europe. Stories and museum projects from seven cities. Berlin: Verein der Freunde des Museums Europäischer Kulturen e.V. /Publications by the Friends of the Museum of European Cultures, 10./

LENDVAI TIBOR
2008 Tépőzáras tollkoronák. A magyarországi indiánkép hatása a hazánkban működő andoki utcazenészek és közönségük közötti diskurzusra. *In* Tanulmányok az Andokról. Letenyei László, szerk. 297–325. Budapest: TeTT Könyvek.

LETENYEI LÁSZLÓ
2008 Inti Raymi Budapest. Az emigráns andokbeli identitás szimbolikus reprezentációja Magyarországon. *In* Tanulmányok az Andokról. Letenyei László, szerk. 326–340. Budapest: TeTT Könyvek.

NYÍRI PÁL
1994 Kínai élet és társadalom Magyarországon. (Vázlat egy szociopolitikai kulturális elemzéshez.) *In* Jönnek? Mennek? Maradnak? Sík Endre – Tóth Judit, szerk. 50–84. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete. /MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs Kutatócsoport évkönyve./
1996 Egyén és közösség. Kínai társadalmi szervezetek Magyarországon, 1989–1995. *In* Táborlakók, diaszpórák, politikák. Sík Endre – Tóth Judit, szerk. 119–129. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete. /MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs Kutatócsoport évkönyve./
2002 Párhuzamos globalizáció. Kínaiak Magyarországon. *In* A zárva várt Nyugat. Kulturális globalizáció Magyarországon. Kovács János Mátyás, szerk. 137–162. Budapest: Sík.

OLOMOOFE, LARRY
2000 Egy fekete közösség létrejötte Budapesten? *In* Diskurzusok a vándorlásról. Sík Endre – Tóth Judit, szerk. 50–59. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.

ÖRKÉNY ANTAL – SZÉKELY MÁRIA, SZERK.
2010 Az idegen Magyarország. Bevándorlók társadalmi integrációja. Budapest: ELTE Eötvös – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

POEHLS, KERSTIN
2011 Europe, Blurred: Migration, Margins and the Museum. Culture Unbound: Jounal of Current Cultural Research 3. Internetcím: http://www.cultureunbound.ep.liu.se.

SÍK ENDRE, SZERK.
2011 A migráció szociológiája 2. Budapest: ELTE TÁTK.

SÍK ENDRE – TÓTH JUDIT, SZERK.
1994 Jönnek? Mennek? Maradnak? Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete. /MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs Kutatócsoport évkönyve./
1996 Táborlakók, diaszpórák, politikák. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete. /MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs Kutatócsoport évkönyve./
2000 Diskurzusok a vándorlásról. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.

SZARVAS ZSUZSA
2013 Vágyak és választások. Stratégia és gyakorlat a Néprajzi Múzeum tárgyi gyűjteményeinek gyarapításában. Néprajzi Értesítő 94:9–21.

SZÉLI JÚLIA
2008 Andokbeli zenészmigráció Budapesten. *In* Tanulmányok az Andokról. Letenyei László, szerk. 256–296. Budapest: TeTT Könyvek.

URRY, JOHN
2007 Mobilities. Cambridge: Polity Press.

WELZ, GIZELA
2000 The "Grand Narrative" of Immigration. Managing Ethnicity in a Museum Context. *In* Managing Ethnicity. Perspectives from folklore studies, history and anthropology. Regina Bendix – Herman Roodenburg, eds. 61–76. Amsterdam: Het Spinhuis.

WILHELM GÁBOR
2002 A jelenkorkutatás dilemmái a néprajzi múzeumokban. Tabula 5(2):323–334.

JEGYZETEK

1. A Néprajzi Múzeum által kiadott szakfolyóiratokban, így a *Tabulá*ban és a a *Néprajzi Értesítő*ben, a *MaDok-füzetek* könyvsorozatban, valamint a múzeum egyéb kiadványaiban és más helyeken megjelent számos tanulmány közül a teljesség igénye nélkül lásd például Fejős Zoltán (2000; 2003a; 2003b), Frazon Zsófia (2007; 2011), Szarvas Zsuzsa (2013) és Wilhelm Gábor (2002) írásait.
2. A múzeumi gyűjtemények történeti kialakulásával kapcsolatban, mellyel a *Néprajzi Értesítő*ben, a múzeum szakkatalógusaiban és egyéb kiadványaiban számos alapos tanulmány foglalkozik, a teljesség igénye nélkül lásd a két nagy összefoglaló munkát: Fejős, főszerk. 2000; Gyarmati, ed. 2008.
3. A magyarországi migráció részletes adatait összehasonlítva más európai országokéval lásd Hárs 2010a. A kutatásunkban központi helyet kapó harmadik országbeli bevándorlókkal kapcsolatos részletes statisztikai adatokat lásd Hárs 2010b.
4. A budapesti migráns lakosság elemzését lásd Kőszeghy 2010.
5. A megjelent tanulmánykötetek közül lásd például Sík–Tóth, szerk. 1994; 1996; 2000; Feischmidt–Nyíri, szerk. 2006; Örkény–Székely, szerk. 2010; Hárs–Tóth, szerk. 2010; Sík, szerk. 2011; Kováts, szerk. 2011.
6. Az ilyen irányú kutatások szakirodalmának áttekintését lásd a két elméleti bevezető tanulmányban.
7. Lásd például Welz 2000; Kistemaker–Tietmeyer 2010; Poehls 2011; Földessy 2014; illetve külön kiemeljük a MeLa Project keretében megjelent, letölthető tanulmányokat (http://www.mela-project.eu/publications).
8. Szerettük volna minél több személyes történeten át, képekkel együtt bemutatni a Budapesten élő bevándorlók és tárgyaik sajátos viszonyát, párbeszédét. Az olvasó figyelmébe ajánljuk a kutatási program keretében elkészült és szintén az OTKA támogatásával kiadott *Az otthon tárgyai. Képeskönyv a magyarországi bevándorlók tárgykultúrájáról* című kiadványunkat, mely e tanulmánykötettel párhuzamosan, a *MaDok-füzetek* sorozatban jelenik meg.

WILHELM GÁBOR

Migránsok és tárgyi kultúra

Elméleti és módszertani megjegyzések

Ebben a tanulmányban azokkal a tárgyantropológiai megközelítésekkel szeretnék foglalkozni, melyek a kötet tematikájához közvetlenül kapcsolhatók, azaz a migránsok és tárgyi környezetük viszonyának vizsgálatához és jobb megértéséhez hozzásegíthetnek. Ezek az irányzatok alapvetően az 1970-es évektől napjainkig terjedő időszak termékei. Bizonyos esetekben kizárják egymást, sok esetben azonban inkább egyik a másikat egészíti ki. Néhány elvet is tisztázni próbálok az elején, mellyel ilyen vagy olyan módon, de mindenki szembesül, aki a tárgyak és az emberek viszonyát vizsgálja.

Rögtön fölmerül ezzel kapcsolatban egy kérdés: valójában mi is az a tárgy, hogyan fogjuk fel, mi az a világ, melyben a tárgy szerephez jut? Mennyiben alapegységei a tárgyak a világunknak? Hogyan viszonyulnak egymáshoz a tárgyak, illetve miképpen viszonyulunk mi hozzájuk, esetleg hogyan viszonyulunk egymáshoz és magunkhoz a tárgyak révén? S egyáltalán: mi tartozik a tárgyak közé? Például a képeket, a fotókat mennyiben soroljuk közéjük?

Migráns és tárgy: első pillanatban a két fogalom kapcsolata sem egyértelmű. Mi értelme van e kettőt egymáshoz rendelni? Ez a tanulmány arra tesz kísérletet, hogy a migránsok környezetén belüli tárgyi kultúra, környezet megértéséhez és vizsgálatához keressen elméleti és módszertani fogódzókat.

Lényeges, hogy nem maga a migránsjelenség kutatása áll a középpontban. Számtalan ilyen jellegű munka létezik a szakirodalomban, a téma manapság is előtérben van, releváns, és igen sok szempontból közelíthető meg. A migránslét itt sokkal inkább egyfajta keret, melyen belül a tárgyak és a migránsok viszonya áll a fókuszban. Természetesen tisztáznunk kell, hogyan viszonyulunk fogalmilag a migránssághoz, és nyilvánvalóan azzal is foglalkoznunk kell, hogy miként határoljuk körül a tárgyat, tárgyakat mint olyanokat. Ebben a tanulmányban igyekszem többféle olyan megközelítési módot bemutatni, mely a migránsok és tárgyi világuk kapcsolatának vizsgálatához alkalmazhatónak tűnik.

Figyelemre méltó az is, hogy az egyes megközelítések a tárgyak, az anyagi kultúra modellezésekor egészen másfajta tárgyfogalmat használnak, azaz a tárgy mint jelenség gyakran egészen másképpen szerepel bennük. Hasonlóan igaz ez számos egyéb, kapcsolódó fogalomra is. Az „etnikum" és a „kultúra" a posztstrukturalista elméletekben lényegesen mást jelent, mint a korábbi, a materiális fordulatot megelőző korszak irányzataiban. Ez utóbbiakban a „kultúra" még lokálisan kötött, zárt egységet alkotó valami. Ez még a geertzi kultúrafogalomra is igaz. A posztinterpretív modellekben

ezzel szemben a „kultúra" és ily módon az etnikus kultúra is laza, átjárható, nem egységes, változó, dinamikus, kontextuális, folyamat jellegű jelenség. A materialista fordulat során és után megjelenő tárgyelméletek nagyon változó tárgyfelfogásában ugyanakkor alapvető különbség mutatkozik abban, hogy mennyire válik szét a személy (mint szubjektum) és a tárgy (mint objektum). Láthattuk, hogy amilyen mértékben közeledünk a mához, az egyes elméletek egyre kevésbé húznak éles határokat a két terület közé.

A migránsok és a tárgyi kultúra kapcsolatát legalább két szinten lehet vizsgálni. A migránsok alkothatnak egy adott kategóriát, mely mint kiemelt csoport szerepelhet egy antropológiai tárgykutatásban. Kutathatjuk azonban a migránsok és tárgyaik viszonyát a maga sajátos mivoltában is. Ebben az esetben nem egy vizsgált csoportról, hanem egy vizsgált témáról, kapcsolatrendszerről van szó. Kutatható természetesen mindkettő egymással párhuzamosan vagy egymással való kapcsolatában is. A következőkben egyik szintet sem szeretném kihagyni, bár a második tematika izgalmasabbnak tűnik, az elsőhöz viszont jóval több út vezet.

Ember és tárgy viszonyának antropológiai elméleti tisztázása sajátos módon folyamatosan elmaradt a különböző korszakokon belül, legalábbis ami az 1970-es évek előtti időszakot illeti. Bár az „anyagi" vagy „tárgyi" kultúra mint kutatási terület a kezdetektől jelen van a tudományon belül, súlya önálló kutatási területként nem érte el a kritikus mértéket, mivel a vele kapcsolatos tudományos problémák idővel és rendszeresen más típusú kérdéseknek rendelődtek alá. A gyakorlatban ez azt eredményezte, hogy az alkalmazott terminusok által elvben lefedett világnak (kultúrának, társadalomnak) csak egy töredéke került a tudományos érdeklődés látóterébe (Hennig 2004) az antropológián belül. A fókusz a legtöbb esetben – számos ismert okból – a kézművestárgyakra esett, a modern technika tárgyai pedig a másik végponton sokáig szinte teljességgel kimaradtak ebből. A kultúra tárgyaival foglalkozó antropológusok véleménye szerint azonban a tárgyelemzés a materiális kultúra tanulmányozásának legfontosabb magja (Pearce 1995; Fleming 1974; Fürst 1989).

A tárgyaknak mint *kulturális* (azaz kulturálisan létrehozott, felhasznált, értelmezett) vagy *társadalmi* tárgyaknak a szerepe az antropológián belül legalább kettős: egyrészt valamilyen összefüggésben megkerülhetetlen a vizsgálatuk a hétköznapi súlyuk, sűrű jelenlétük miatt (hiszen nincs olyan emberi tevékenység, mely ne tárgyakra irányulna, vagy ne tárgyak révén valósulna meg, közvetítődne), másrészt az antropológiai kutatásokon belül talán a legtisztázatlanabb társadalomelméleti háttérrel rendelkeznek (azaz nehéz megmondani, adott elméleten belül mi is az a tárgy). Számos megfogalmazás szerint a néprajzi tárgykutatás legnagyobb kerékkötője jelenleg éppen egy megfelelő tárgyelmélet hiánya (Beck 1997; Paine 1985; Fenton 1995:230; Schiffer 1999).

Az otthon

A migránslét elkerülhetetlen, meghatározó velejárója a földrajzi távolság a korábbi lakóhelytől. Azt is lehet mondani, hogy a korábbi lakóhely ebben az értelmezésben kitüntetett szerepű, azaz ilyenkor az otthonról beszélünk. A migránslét tehát nem csupán helyváltoztatás, hanem az otthon hosszabb-rövidebb ideig való elhagyása.

A migráció nemcsak utazás, hanem együtt jár valamilyen mértékű elhagyással, hátrahagyással is.

Az otthon minden esetben része a migránslétnek. Emlékekben él, referenciaként viselkedik, a vágyakozás tárgya is lehet, működhet távoli célállomásként is. Az otthon természetesen nem biztos, hogy elérhetetlen az új helyen – valamilyen formában. Ez főképp a mai technizált világban nem teljesen lehetetlen. Ha nem is fizikailag, de az interneten keresztül, filmeken, képeken át jelen lehet, az ottaniakkal lehet beszélgetni, leveleket kapni tőlük. Fizikailag azonban nincs itt, illetve mi nem vagyunk ott. Az ottani dolgaink egy része szintén nincs jelen.

A virtuális világ manapság összefonódik, másképpen tagolódik, mint a fizikai környezet. Amikor a világ más részein élő emberekkel skype-olunk, vagy adott honlapokat látogatunk, on-line felvételeket nézünk, nehéz megmondani, pontosan hol is vagyunk. A fizikai világunkban ez jóval egyértelműbb. Az is világos, hogy a környezetünket csak korlátozottan mobilizálhatjuk, a tárgyainkat nem mindig vagyunk képesek magunkkal vinni, illetve nem is minden esetben óhajtjuk. Mi magunk sokkal mobilabbak vagyunk a tárgyainknál. Ez részben a fizikai korlátok miatt van így, sok esetben azonban az adott helyzetben rejlő korlátok következtében.

A helyváltoztatás kényszerűen utazással jár együtt, ennek a módja, mértéke alapvetően meghatározhatja, korlátozza, mennyi és mekkora dolgokat tudunk magunkkal vinni (Dudley 2010; Miller 2012). Ezek egyelőre mind olyan tényezők, melyek pusztán fizikai lehetőségektől függnek. Ehhez járul természetesen számos olyan faktor, mely társadalmi szabályokkal áll összefüggésben. Bizonyos dolgokat nem engednek ki vagy éppen be adott helyszínek döntéshozói, intézményei. Ezek mind tiltások, azonban a lehetőségeken belül is sokszor döntéshelyzetbe kerülünk. Például adott tárgyak szállításának túlságosan magas az ára, nem engedhetjük meg magunknak. Érdemes-e adott időre magunkkal vinni bizonyos dolgokat? Mennyire pótolhatók ezek az új helyen? Mi a legfontosabb tárgy, amelyet semmiképpen nem akarunk nélkülözni, amely pótolhatatlan? Van-e kitüntetett terület az otthonunkban, amelyet valamilyen formában át akarunk menteni?

Azt is figyelembe kell vennünk, hogy bizonyos dolgokat nem a maguk fizikai formájában visznek magukkal a migránsok, hanem ezek a dolgok mint referenciák működnek tovább az új helyen. Ezek lehetnek követendő vagy akár kerülendő viszonyítások is.

Az új helyen a migránsok valamilyen módon reflektálnak az elhagyott otthonra. Bizonyos dolgokat áthelyeznek onnan, bizonyos dolgokat pótolnak belőle, bizonyos dolgokra emlékezni akarnak, és ehhez megfelelő tárgyakat is hozhatnak vagy kereshetnek.

A migránslét mint az otthonnal való kapcsolaton alapuló életforma el is utasítható oly módon, hogy például valaki nem hajlandó új otthont felépíteni. Az *otthon* fogalma alapján tehát valakinek a migráns mivolta alapvetően szubjektív döntésen alapuló viszony kérdése, tehát belülről is értelmezhető folyamat eredménye. Illetve azt lehet mondani, hogy a migránslétnek van egy szubjektív, belső oldala (is). A hangsúly ebben a tanulmányban nagyrészt ezen a jelenségen lesz. Bizonyos külső szemszögből adott helyváltoztatók azonosnak tekinthetők, a belső megítélésnek azonban mindenképpen vannak külső hatásai, megnyilvánulásai. Másképpen rendezkedik be például az, aki az új lakóhelyét nem tekinti vagy nem akarja új otthonnak tekinteni. Megkockáztathatjuk azt az állítást is, hogy mindez nem feltétlenül időfüggő.

Azért is fontos ezeknek a kiindulópontoknak a tisztázása, mivel önmagában a migránsok tárgyi kultúrája kezelhető úgy is, mint az anyagi kultúra, a tárgyi világ vizsgálatának egy része, amikor az adott csoport körében vizsgáljuk a környezethez való viszonyt. Ebben a tanulmányban azonban ennél pontosabban határolnám be a kutatás fókuszát: itt a migránslét mint olyan tárgyi kultúrájához igyekszem módszertani és elméleti fogódzókat találni.

Az otthon minden esetben valamilyen viszonyítási hely és állapot. Bizonyos esetekben az a cél, hogy az otthonhoz képest egy új otthont építsünk fel – felhasználva vagy elutasítva az előző otthon adott dolgait, vagy egyszerűen csak viszonyuljunk az új helyen az otthonhoz. Nem szabad elfelejteni azonban, hogy az otthon nem mindig és minden esetben pozitív vagy minden aspektusában jó dologként szerepel világunkban.

Alapvető fontosságú a hely fogalma is (Dudley 2010; Miller 2012). Ez részben az otthont alapozza meg, és fontos a helyváltoztatás követésére is. A helyváltoztatás nemcsak időbeli kapcsolat, hanem természetesen térbeli is. A helyek változtatása gyakran része a migránséletnek, ugyanígy a helyek közötti kapcsolat megfogalmazása, az ehhez való viszonyulás. Ebben a kapcsolatláncban az otthonnak egyfajta kitüntetett szerep jut fő viszonyítási pontként. A helyváltoztató (például turista) tehát ömagában nem migráns, ehhez az is kell, hogy sajátos (távoli) kapcsolatban álljon az otthonával. A migráns hosszabb ideig kénytelen távol lenni az otthonától (bármilyen okból is). A migráns egyik sajátos változata, a menekült ezzel szemben kényszerből van távol az otthonától, ahová nem térhet vissza.

Az otthon mint viszonyítási hely ugyanakkor nem feltétlenül állandó, rögzített. Előfordul, hogy a migráns élete egy szakaszában új otthont hoz létre, vagyis úgy dönt, hogy nem tér vissza a korábbi otthonába, áthelyezi a fő helyét, világát egy másik helyre, mely ettől kezdve kiindulási ponttá, hellyé válik számára.

Látható, hogy az *otthon* fogalmát a migránslét és a tárgyak kapcsolatában központi fogalomnak tekintem. Azt is mondhatjuk, hogy e nélkül nem ragadható meg megfelelően a migránslét. Emellett azért is hasznos, ha erre a fogalomra támaszkodunk, mivel nem igényli egy olyan terminus, a „migráns" alkalmazását, mely belső használatban nem mindig ismert vagy elfogadott. Azaz az otthon fogalma ebben az értelmezésben egyetemes, a migránsé nem feltétlenül.

Az otthon fogalma sok esetben tárgyiasítható a házzal, háztartással, ahonnan jöttünk, ahol korábban éltünk (Daniels 2008; Miller 2012). Itt a háztartás egy olyan keret, melyen belül a tárgyaink jelentős része foglalt helyet, kapott szerepet. Ebben az értelemben a háztartás és az otthon nem egyszerű tárgykomplexum, hanem egy dinamikusabb folyamat is, mely többek között a tárgyak mozgását, kapcsolatait, szerepeit, viselkedését foglalja magában.

A tárgyi környezetünk, így az otthon, a ház, háztartás vizsgálatakor is érdemes módszertanilag megkülönböztetni egymástól a típust és az egyedit. Ez azért lehet fontos, mert sok esetben másképpen viszonyulunk e kétfajta tárgytípushoz. A típus esetén az egyedi, konkrét darabok könnyebben helyettesíthetők más hasonló darabokkal. Az egyedi tárgyak esetében a tárgyak története és nem csak a szerepe, funkciója meghatározó. Azonos fajta tárgyak esetében is előfordul, hogy az egyiknek teljesen más a személyes története, a velünk való kapcsolata. Ezek önmagukban pótolhatatlan tárgyak.

Az egyedi tárgy mint azonosítható, konkrét egyén viselkedik másképpen, mint a típus. Sajátos, csak rá jellemző története és kapcsolathálója van. Nem feledhetjük el azonban, hogy adott tárgytípusoknak is lehet közös történetük, például ilyen a készítésük helye. Bizonyos tárgytípusokat tehát előnyben részesíthetünk, sőt bizonyos tárgytípusok egy sajátos részét is preferálhatjuk, mondjuk azért, mert adott helyről származnak. Például előfordul, hogy a fűszerek közül az afrikai vagy az ázsiai termesztésűeket kedveljük, vagy az öltözetek közül az adott helyen készülteket tartjuk jobbnak. A tárgytípusokkal kapcsolatos történetek azonban jellemző módon általában funkcionálisak. Azért használjuk inkább azokat a tárgyakat, mert úgy véljük, hogy jobbak, mint a többiek. Azt sem felejthetjük el, hogy ilyen esetekben az eredetiség, autenticitás is erősen jelen lehet. Bár ez a fogalom nem feltétlenül egyetemes, azaz nem biztos, hogy mindenütt előfordul, illetve kevésbé szigorúan fogalmazva: nem mindenhol van azonos jelentősége, sokszor meghatározhatja a választásainkat. Nem mindig és nem mindenki kedveli a másolatokat. Természetesen gyakran itt is a minőségre hivatkozunk. Vagyis azért szeretjük az eredetit, mert az jobb.

Világos, hogy az előbb említett szempontok már nem kizárólagosan érintik az otthont. Számos esetben például nemcsak az otthoni fűszerek, alapanyagok a keresettek az új helyen, hanem olyanok is, amelyek eleve máshonnan érkeznek, de mégis ragaszkodunk hozzájuk. Ezek egy része viszont már otthon is fontos lehetett. Vagyis érdemes kiterjesztenünk az otthon fogalmát az otthon kapcsolataira, kapcsolathálójára is. Az új helyen tehát nemcsak az otthonhoz kell viszonyulnunk valamilyen módon, hanem az otthon megszokott, rendelkezésre álló viszonyrendszerhez is. Az otthon ily módon nem csupán az ott lévő dolgokat, anyagokat, hanem az otthonról elérhető dolgokat, anyagokat is tartalmazza.

Azt is észrevehetjük, hogy a típusokra vonatkozó preferencia, előtörténet ilyen jellegű figyelembevétele egyaránt vonatkozik a tárgyakra és az anyagokra. Azaz nemcsak adott helyen készült ruhákat részesíthetünk például előnyben, hanem adott helyen termesztett élelmiszereket, alapanyagokat is.

A hely mint otthon hátrahagyása, új otthon kialakítása egyben mint szűrő is működik. Adott helyen, az otthonunkban lehetőség van, hogy a tárgyaink vagy aktív szerepet játszanak, azaz használjuk őket, vagy pedig hosszabb-rövidebb időre háttérbe kerüljenek. Ha otthont váltunk, a környezetünk nem követ minket, vagyis választanunk, döntenünk kell, mire van szükségünk az új otthonunkban, és mi az, amire nem, ami már eleve fölösleges, vagy ami az új helyen volna fölösleges, illetve mi az, ami nem tud velünk jönni.

A tárgyakra számos szempont miatt lehet szükségünk az új otthonunkban. Lehet például, hogy valami nagyon sokrétű eszköz vagy sok emléket felidéző tárgy, kép. Bármelyik szempont önmagában is elégséges lehet ahhoz, hogy ragaszkodjunk a tárgyhoz. A részletesebb elemzés miatt érdemes tehát megnéznünk, hogyan írhatunk le tárgyakat, mik azok a dimenziók, melyek mentén használjuk őket, vagy gondolkodunk róluk.

Ha otthont váltunk, nem feltétlenül hagyunk mindent otthon, vagyis nem minden dolog helyhez kötött. Olyan kapcsolatokat például, amelyekhez nem szükséges a fizikai jelenlétünk, sok esetben magunkkal viszünk. Emberekkel tudunk telefonon vagy az interneten keresztül beszélgetni, levelezni. Bizonyos kapcsolatainkban nem érezzük a változás hatását. Ugyanígy az emlékeinket, ismereteinket, tudásunkat, készségeinket

biztosan magunkkal visszük (Dudley 2010). Sok esetben ezek jelentik az első lépést az új helyhez való alkalmazkodásunkban.

Bár a migránsok tágabb környezete szintén kapcsolatban van és marad sokáig az otthoni környezet sajátosságaival, vagyis számos megszokott dolog hiányozhat abból, vagy éppen jelen van, ám az otthon tárgyi világa ebből a szempontból másmilyen. Nemcsak hiányzik valami, vagy éppen megvan, hanem ez az a szűkebb környezetünk, amelyet képesek vagyunk alakítani, illetve ez az, ahol aktívan tudunk kapcsolatot teremteni a korábbi, elhagyott otthonunkkal.

A (szűkebb vagy tágabb) környezet szimbolikus átvitele szintén nem ritka lakóhelyet változtató csoportok esetében, amikor a korábbi természeti környezet szerkezetét és elemeit emelik át az új helyszínre. A tárgyak itt nemcsak hordozható, körülhatárolt dolgok, hanem jóval nagyobb méretű társulások is lehetnek (ez szintén újabban a materiális kultúra tematikájának része).

A továbbiakban olyan – alapvetően antropológiai – elméleteket és megközelítéseket nézünk meg, melyek a mai napig meghatározó szerepet töltöttek be a tárgyakkal való antropológiai vizsgálatokban.

Az antropológiai tárgykutatás kezdetei

A tudomány korai korszakában, azaz a 19. században egyfajta evolucionista modellbe illesztve szerepeltek az alapvetően egzotikus tárgyak. E tárgyak egyszerre jelentek meg mint az elméleti modell illusztrációi, illetve mint jól hozzáférhető (múzeumi) forrásai.

A kulturális tárgyakkal vagy az összességükkel, a technológia mint folyamat eredményeivel, az *anyagi kultúrával* való antropológiai foglalatosság természetesen messze nem egyenletes súlyú és eloszlású a 19. és a 20. században, érdemes tehát több fázist megkülönböztetni. A kezdeti, tudományosnak nevezhető korszak a 19. század harmadik harmadától az első világháborúig tartott. Ekkor még legalább annyira hangsúlyos volt a tárgykutatás tematikája, mint például a társadalom vagy a szokások vizsgálata mind az amerikai, mind az európai antropológián, etnológián belül, ugyanis a tárgyak alkották az időben vagy térben távoli társadalmak tanulmányozásához a legmegfoghatóbb (azaz mérhető, csoportosítható, szállítható, kategorizálható) alapot. A múzeumi gyűjteménybe kerülő tárgyak és tárgyegyüttesek ebben a keretben részben azokat a társadalmakat szimbolizálták, melyekben készítették és használták őket; emellett az etnológiai kutatások kézzelfogható, könnyen hozzáférhető információforrásaivá váltak. A kulturális tárgyak a 20. század elejéig a kor antropológiai (evolucionista) elméleteit voltak hivatottak szolgálni és megjeleníteni a tudomány és a szélesebb közönség számára egyaránt (Sayce 1933). Az anyagi kultúra kutatása ekkor még elsősorban a technikára – ennek egyszerűségére vagy összetettségére, a díszítésekre – összpontosult. Ezzel a korszakkal számos (és egyre több) önálló könyv és tanulmánygyűjtemény foglalkozik (például Ames 1986; Bennett 1995; Dias 1994; Pomian 1988; Van Keuren 1989). Az a nem elhanyagolható megjegyzés idekívánkozik azonban, hogy e kezdeti korszak antropológiai tárgyérdeklődése alapvetően és kizárólag az ember által létrehozott tárgyakra, az artefaktumokra szorítkozott, azaz a nem artefaktum jellegű egyéb kulturális tárgyak kívül rekedtek a kutatás érdeklődésének horizontján.

Az antropológia korai története során tehát elsősorban a dolgok formális kvalitásai érdekelték a kutatókat. A fő kérdés az volt, hogy mi köti össze a tárgyakat a forma révén (Larson 2007:90). A 19. század végén az anyagi kultúra, a tárgyak egyben az emberi sokféleség kutatásának kitüntetett forrásai voltak. Az etnográfiai tárgyakra mint a tudomány tárgyaira tekintettek, a materiális kultúra mint a tudományos evidencia formája szerepelt. E vizsgálatok során feltételezték, hogy az adott kultúra tényeit össze lehet szedni, és be lehet gyűjteni. Az anyagi kultúra ebben a folyamatban kitüntetett helyet kapott, mivel itt létrejöhetett egyfajta közvetlen, kézzelfogható kapcsolat a kutató és a kutatott között. A tárgyak kiváló összekötő pontként működhettek a különböző helyek, népek, illetve a különböző kutatók között egyaránt. A nyugati kutatók mérhették, összevethették, leírhatták őket (Larson 2007:97). A tárgyak az egzotikus kulturális identitás megbízható jeleivé váltak. Materiális formáinak megfelelően az antropológia mint természettudomány az anyag rendezésével, rendszerezésével és klasszifikálásával foglalkozott összehasonlító szemlélettel. Ez csak múzeumi környezetben volt lehetséges, ahol valamennyi „adat" rendelkezésre állt (Larson 2007:102).

A terepmunka kora

Az 1910-es évektől az antropológia elhagyta a múzeumi gyűjteményeket, és kiköltözött a terepre. A materiális kultúra, illetve a tárgyak háttérbe szorulása az antropológiai vizsgálatokon belül szorosan összefüggött az antropológiai terepmunka mint módszer térnyerésével és egyre nagyobb mértékű elterjedésével, mivel a cél itt az emberektől való közvetlen ismeretszerzés volt. A helyszíni vizsgálatok nyújtotta információbőség messze felülmúlta a múzeumi tárgyakét. Ezzel párhuzamosan az anyagi kultúra vizsgálata és ennek súlya is a perifériára szorult a társadalmi és kulturális élet egyéb területeihez képest – egészen a 20. század utolsó évtizedeiig. Az anyagi kultúra kutatása – ami megmaradt belőle – viszont az 1950-es évekig következetes maradt eredeti témájához: a premodern elemek keresését és vizsgálatát folytatta (Hutton 1944; Meiners 1991; Beck 1997:11). A téma újra előtérbe kerülése nagyrészt a posztstrukturalista fordulathoz, valamint a fogyasztás iránti érdeklődés kialakulásához köthető a 20. század vége felé.

A fordulat

A *material culture studies* újraéledése az 1970-es években elsősorban a brit marxista kötődésű régészekhez kapcsolható, az Archaeology Institute of University College London és a Faculty of Archaeology and Anthropology at Cambridge University (Bender, Rowlands, Miller, Friedman, Tilley) vidékéről. A hatások között ott találjuk Appadurait, Mary Douglast, Bourdieu-t, az Annalest; Barthes-ot és Baudrillard-t, Lévi-Strausst: a szemiotikát és a strukturalizmust egyaránt (Buchli 2002:10). E két utóbbi irányzat az USA-ban is a *material culture studies* erősödését váltotta ki (lásd Glassie 1975; Deetz 1977). Az 1980-as években új szemlélet termékenyítette meg az ilyen jellegű kutatásokat: a fogyasztás mint aktív kulturális tevékenység vizsgálata (Appadurai 1986; Miller

1987). Az antropológián belül legalább egy évtizedig a fogyasztáson van a hangsúly a materiális kultúra tekintetében, ahol a fő kérdés: hogyan játszanak szerepet a tárgyak a társadalmi és egyéni identitás kialakításában?

Technológiakutatás

A technológiát tárgyaló klasszikus szemléletű kutatásokról az egyik legtöbbet hivatkozott összefoglalót Pfaffenberger (1988) adja. (Mind az antropológiai, mind a tágabb társadalomtudományi, kognitív irodalomban alkalmazzák az ilyen jellegű elméletekre, megközelítésekre a „hagyományos", „klasszikus" vagy „standard" jelzőt. Belső különbözőségük ellenére ezek a szemléletek több szempontból szembeállíthatók az újabb irányzatokkal.) A korábbi funkcionális cselekvésvizsgálatok, illetve tárgykutatások nézőpontjából a tárgyak elsősorban ergológiai, mechanikus értelemben jöttek számításba. Megfelelő cselekvések irányulnak rájuk, vagy felhasználják őket megfelelő célok elérésére, melyekhez az egyes eszközök vagy megfeleltek, vagy nem. A technológiát autonóm, a kultúrán kívül álló területként kezelő szemléletekben a tárgyak fő funkciója a környezethez való emberi adaptáció elősegítése, a létfenntartás, a szükségletek kielégítésének biztosítása. Ezeknek az elméleteknek a fő gyengesége tehát abban keresendő, hogy nem képesek integrálni a tárgyakat és a tárgyviselkedést ugyanazon kereten belül; a kognitív folyamatok és a technológia egymástól elkülönült és csak bizonyos szálakon keresztül érintkező területek maradtak.

Az 1970-es évektől kezdve a klasszikussal szemben álló szemléletek a technológia függetlenségét kérdőjelezik meg, és egy egységes értelmezési keret aspektusaként kezelik. A technológia egy olyan társadalmi rendszer része, melyben a viselkedés, a technika és az eszközök összekapcsolódnak egymással. Bár a technológiának számos (régi és újabb) meghatározása létezik, Pfaffenberger (1995:497) szerint az anyagi források, eszközök, folyamatok, valamint kulturális jártasságok, ismeretek és meghatározott munkakoordinációs módok rendszereként fogható fel. A folyamatokra összpontosító és a környezet aktív szerepét hangsúlyozó szemléletben legalább két irányból indult meg közeledés. Az antropológiai tárgykutatások művelői kezdték belátni, hogy a technológia autonóm és funkcionális kezelése nem teszi lehetővé, hogy a tárgyak kulturális használatát egy egységes tárgy-környezet-személy interakción belül lehessen értelmezni, és ezzel összekapcsolni a kulturális ismereteket, a viselkedést és a tárgyhasználatot. A kognitív tudományon belül ezzel párhuzamosan jelentkezett a konceptuális sémák élettel való megtöltésének, a reprezentációk működése tisztázásának igénye.

A materiális kultúra mint szöveg

Az 1980-as évek vége bizonyos értelemben fordulópontot jelentett az anyagi kultúra és a technológia kutatásának területén egyaránt (González et al. 2001:109), és ez szoros kapcsolatban állt az antropológia *kritikai* irányzatainak megszületésével. Ennek a folyamatnak az 1980-as és 1990-es évekbeli változásait, ezek múzeumi előzményeit foglalja össze Jones (1993), valamint kitűnő irodalmi áttekintést ad a jelentősebb

etnológiai múzeumok történetéhez. Bár az anyagi kultúra és a múzeumok korábban megkezdett történeti vizsgálata továbbra is folytatódott (Stocking, ed. 1985), a kritikai irányzat keretében a jelenkorra összpontosító kutatások is megindultak (González et al. 2001:110). Jellemző a korszakra, hogy az American Anthropological Association 1988-ban a kultúra tárgyai témakörre szervezett szimpóziumot – hosszú évtizedek óta először. Ezen elhangzott, hogy az antropológiának újra kell értelmeznie a kulturális tárgyak szerepét és klasszifikálását saját tudományán belül. Az új szemlélet jegyében az 1980-as évek végére és az 1990-es években számos jelentős összefoglaló munka született azután (Vergo, ed. 1989; Pearce 1995). Itt szintén érdemes megemlíteni, hogy az újonnan megerősödő érdeklődés a korábbiakhoz hasonlóan az artefaktumokra összpontosít (Svensson 2008), noha újabban egyre több jel mutat arra, hogy a *természeti tárgyak* közé sorolt dolgok is kutatásra érdemesnek bizonyulnak – pillanatnyilag ez az irány főképpen a tájkutatásra koncentrál.

Az 1980-as évek antropológiai vizsgálataiban a materiális kultúra elsősorban mint kommunikatív szimbólum szerepelt. A kiindulópont az volt, hogy minden materiális kulturális tárgy, illetve ezek csoportja valamilyen társadalmi jelentést hordoz; a jelentés létrehozása folyamat, mely a használó (az „olvasó") és a létrehozó közös terméke. A leggyakoribb metaforák ezzel kapcsolatban a következők voltak: a „múlt olvasása", a „materiális kultúra olvasása", a „materiális kultúra mint szöveg", mely megfejtésre vár (Olsen 2003:90). A dolgok mint jelek, kifejeződések jelentek meg, szimbolikus cselekvések indikátoraiként vagy eredményeiként. A tárgyak itt elsősorban kifejeződések, nem pedig cselekvéstárgyak voltak. Részben a francia Annales iskola hatása, részben Barthes (1972, 1999) szemiotikája jól megragadható ebben a nézetben. Ez a megközelítés egyrészt kitágította a keretet a korábbi, jóval szűkebb nézőpontokhoz képest, másrészt viszont a tárgyak anyagi oldalát eltakarta (Beck 1997:146). A dolog anyagisága, materiális volta kimaradt az elemzésből, mivel csak a jelentéshordozó szerepe volt igazán érdekes. A tárgyak ilyen jellegű megközelítése a tárgyakhoz *kapcsolódó* gondolatokat, jelentéseket hangsúlyozta, nem pedig azt a módot, melynek révén e tárgyak valami célból jók, hasznosak, használhatók (Douglas–Isherwood 1996:40). Másrészt azonban már ekkor többen rámutattak arra, hogy a tárgyak révén miként nevelődünk bele a társadalmi szervezetekbe, hogyan formálnak bennünket a környezetünkben található tárgyak azáltal, hogy foglalatoskodunk velük (Bourdieu 1976).

Appadurai (1986:5) a tárgyak fogyasztásának és szimbolikus megjelenésének vizsgálata során még azt hangsúlyozta, hogy elméleti szempontból az emberek ruházzák fel a dolgokat szignifikanciával, módszertani nézetből a mozgásban lévő dolog előtérbe helyezi az emberi és társadalmi kontextust. Semmilyen tárgyelemzés (gazdasági, művészeti vagy antropológiai) nem szabadulhat meg teljesen a módszertani fetisizmustól. Appadurai (ed. 1986; Appadurai 1997) kizárta a dolgok független életének lehetőségét (nincs jelentésük az emberi tranzakciók nélkül, nem beszélnek vissza), ám a tárgyak eléggé függetlenek ahhoz, hogy a társadalmi kontextust megvilágítsák. A dolgokat vagy valami más animálja, vagy a saját „hangjukon" beszélnek. Appadurai (1986) az első megoldást választja: a dolgok jelentése formájukba, használatukba és pályájukba van beleírva. A dolgok ágenciája derivatív e felfogás értelmében (Pels 1998:94).

Azt is mondhatjuk azonban, hogy a dolgok saját maguk szólnak, cselekednek. A fetisizmus értelmében a dolgok maguk kommunikálnak. A dolgok saját materialitása

beszél és cselekszik. Appadurai (1986) módszertani animizmust használ; a módszertani fetisizmus azonban ennél radikálisabb (az emberi intenciónak itt nincs szerepe a materialitás transzcendentálásában; Pels 1998:95). Peter Pels (1998) szerint a fétis a dolgok társadalmi életének legagresszívebb kifejeződése („animált entitás", lásd Taussig 1980:25), és ily módon előtérbe helyezi a dolgok materialitását. Az animizmusban a szellem az anyagban van, a fetisizmusban viszont az anyag szelleméről van szó (Pels 1998:91).

A fétistárgyak is részt tudnak venni a fogyasztásban, ám ezek másképpen mozognak a világunkban, mint a hétköznapi tárgyak, például használtan vagy akár használhatatlanul is van rájuk kereslet (Pels 1998:99). A hétköznapi használati és csereértéke híján a fétisnek a materialitása kerül előtérbe. A fétis megtöri a tárgyak hétköznapi értékelését, és ennek révén megkérdőjelezi kontrollálhatóságát.

A tárgyi kultúra a társadalmi praxisban

Mindez részben segített megérteni, mi maga a materiális kultúra, illetve a materiális a társadalmi világon belül, vagyis az emberi kultúrában játszott szerepét egy alapvetőbb ontológiai szinten. A szöveg és a dolog közötti különbség ennek során egyre élesebben rajzolódott ki: a tárgyak nemcsak beszélnek, illetve jelentést fejeznek ki (azaz nemcsak szimbolikus, kommunikatív, reprezentáló szerepet hordoznak), hanem részt vesznek a társadalmi folyamatokban is.

Az emberi cselekvést és az ebben részt vevő tárgyakat a modern kulturalista elméletek tehát a kollektív szimbolikus rendből eredően magyarázták; ez a társadalmi világnak a legvégső alapja. A társadalmi nem különül el, hanem maga a kulturális, szimbolikus rend (Reckwitz 2002:203). Figyelemre méltó, hogy milyen mértékben határozza meg az adott elmélet fogalomkészlete, hogy mik számítanak az elmélet által leírt világ dolgainak (egyáltalán mi a társadalmi), és mik nem tartoznak oda. Számos elméletben ugyanis a dolgok, a tárgyak alapelemek, másokban viszont nem. Mindez nyilvánvalóan erős hatással van az elemzéshez használt módszerekre, egyáltalán az antropológus által elvégzett megkülönböztetésekre.

Nagyjából négy változatban találkozunk az ilyen típusú kulturalista elméletekkel, azaz négyféleképpen értelmezik a materiális entitásokat mint kulturális szimbólumokat a szimbolikus rend státusát illetően. Ezek a következők: objektivista mentalizmus, szubjektivista mentalizmus (lásd strukturalizmus és társadalmi fenomenológia; Lévi-Strauss, Schütz), textualizmus (diskurzus, szöveg: lásd posztstrukturalizmus és hermeneutika; Foucault, Luhmann, Geertz) és interszubjektivizmus (Habermas).

A szubjektum felfogásában ezek a nézetek eltérnek egymástól, ám a materiális entitások státusát érintetlenül hagyják, ezek tehát mint a szimbolikus rend produktumai jelennek meg. Geertznél a materiális dolgok vagy események kulturális relevanciájukat a szimbolikus értékük alapján nyerik el, tehát oly módon, hogy többé-kevésbé absztraktabb jelenségek helyett állnak (mint például társadalmi konfliktus, vallási értékek, társadalmi kapcsolat). Luhmannál a tárgyak mint a rendszerspecifikus distinkciók konstrukciói jelennek meg a társadalmi környezetben, azaz sem nem mentális, sem nem kommunikatív entitásokként, melyeket azután a társadalmi (és pszichikus) szféra

adott módon értelmez. A textualisták számára a társadalmi rend a jelrendszerek eredménye, az interszubjektivizmus számára az ágensek közötti szimbolikus interakciók következménye.

A tárgyak társadalmi világban való konstitutív szerepének megragadására ugyanakkor van néhány példa a modern kultúraelméletek között is: ilyen például Schütz és Luckmann (1975) *Strukturen der Lebenswelt* modellje, mely pragmatista fordulatként értelmezhető a társadalomfenomenológián belül. A *„recipe knowledge"* hangsúlyozása, melyre a hétköznapi életben szükség van a tárgyak kezelése szempontjából (Schütz–Luckmann 1975:139), nem kerülhető meg ebben a tekintetben. Idetartoznak Foucault (1975) nem teljesen diszkurzív intézményes praxisai (börtönbeli építészet...), valamint Bourdieu habituselmélete is.

Az 1980-as évek végétől (például Norman 1988) egyre többen és többet foglalkoztak a társadalom- és a kultúratudományokon belül tárgyakkal. Mégis alig van kidolgozott elmélet még e témában, és néhány központi fogalom (eszköz, artefaktum, eszközhasználat) is meglehetősen gyakran rosszul definiált marad (Susi 2006; Preston 1998).

Az 1980-as években újabb impulzusok érték a néprajzot (európai etnológiát) is, nem utolsósorban az 1970-es években egyre erőteljesebbé váló reflexió és kritikai szemlélet, valamint a társadalmi modernizáció hatására. 1981-ben – német nyelvterületen – az *Umgang mit Sachen* néprajzi kongresszus teljes egészében foglalkozott a tárgykutatás néprajzi lehetőségeivel (Köstlin–Bausinger, Hrsg. 1983). A vitának központi részévé vált a *Handlungs-* és *Alltagsaspekt*. „Das Thema fragt nach der Verankerung der Dinge in der jeweiligen Lebenswelt, nach ihrem Gebrauch, ihrer Nutzung, ihrer Aneignung und Bedeutung. [A téma a dolgoknak az adott életvilágba való gyökerezettségük, a használatuk, a megszerzésük és jelentésük iránt érdeklődik.]" (Bausinger 1981:9).

Nils-Arvis Bringéus (1986) már az 1980-as években nyolc eltérő perspektívát különböztetett meg az anyagi kultúra vizsgálatát illetően. Ezek a következő nézőpontok: antikvár (az őstípus keresése), esztétikai (népművészeti hátterű), technológiai/funkcionális (Weiss), diffuzionista (Wiegelmann), kontextuális (tárgyrendszerek feltárása, lásd Átány), instrumentális (melyben az eszközök mint cselekvési láncok szemei szerepelnek), szimbolikus/kommunikatív, szemiotikai (ahol a tárgyak mint jelek és jelentéshordozók vannak jelen) és értékelő (ez utóbbi nem önálló megközelítés).

Tschofen (2005:27) csaknem húsz évvel később néhány (részben újabb) lehetséges, illetve azóta bevezetett megközelítést sorol fel, olyan tematikai lehetőségeket, melyek a kultúratudomány szempontjából a tárgyak vizsgálatára alkalmazhatók (vö. Grieshofer 2003:9 kategóriáit is a „késsel" kapcsolatban). Ezek a következők: a tárgyak története, a technológiai, funkcionális aspektusok (keletkezés, megszerzés idején), a hétköznapi élet és korábbi gazdálkodás forrásai, a tárgyak fenomenológiája, a tárgyak megjelenése, esztétikája, észlelése, a dolgok női vagy férfihasználata, -oldala, a dolgok életrajza (Morin 1969; König 1998), a használók és dolgok biográfiájának kapcsolata (Hennig 2003; Hoskins 1998; Hunt 1993; Lene–Pedersen 2004).

Pearce (1995) az anyagi kultúrával kapcsolatos, uralkodó kutatási irányzatok közül foglalt össze hatot az 1970-es és az 1980-as évekből, három fő típusba sorolva az egyes kutatásokat. Az első a klasszikus funkcionalista, a technológiát elkülönült területként kezelő irányzat. A második a tárgyak szimbólumhordozó, -közvetítő szerepét hangsúlyozza, a nyelvi analógia mentén értelmezve őket, míg a harmadik időben változó

társadalmi interpretációjukból indul ki. A tárgyaknak tulajdonított jelentés ugyanakkor az etnológián és a fogyasztáskutatáson belül folyamatosan fontos szerepet játszott (nem utolsósorban mint identitásmarker) a 20. század során, és főképpen az 1970-es évek szimbolikus fordulatától kezdve. A tárgyak ilyen jellegű megközelítése – mint láttuk – a tárgyakhoz kapcsolódó gondolatokat, jelentéseket hangsúlyozza, nem pedig azt a módot, melynek révén e tárgyak valamilyen célból jók, hasznosak, használhatók (Dobler 2004:294).

Lényeges változás az antropológiai tárgyelmélet terén csak az 1990-es évek közepétől tapasztalható (lásd tájkutatás, brit régészet), melynek hátterében részben a fenomenológia, részben Bourdieu, Foucault gyakorlati életvilága áll. Ebben a szemléletben azonban még gyakran a tapasztaló szubjektum szerepe dominál (vagyis a létrehozás aspektusa). A környezet, a táj tehát annak függvényében létezik, hogy észleljük, tapasztaljuk, kontextualizáljuk.

Mik azonban a materiális világ tulajdonságai és lehetőségei (Olsen 2003:91)? Három fázist érdemes megkülönböztetni a kultúraelméleteken belül (Reckwitz 2002:196). Ezek a következők:

1. a tudás szociológiája, a klasszikus szociológiában megfogalmazva (Mannheim, Scheler, Durkheim), ahol a kulturális a materiálistól függ; a korábbi materiális és a későbbi kulturális elméletek között foglal helyet;

2. modern kultúraelméletek (különböző változatokban: strukturalizmus és társadalmi fenomenológia [a „kulturális mentalizmus" két változata], posztstrukturalizmus és konstruktivista „textualizmus", valamint a Habermas-féle „interszubjektivizmus"); az 1960-as évektől: a 20. századi társadalomfilozófiákon alapulnak; a materiális tárgyak mint jelentéshordozók szerepelnek; nem tulajdonítanak önálló magyarázóerőt a materiálisnak;

3. újabb praxiselmélet (Latour).

Csak a harmadik fázisban érett meg a helyzet a kulturális és a materiális kapcsolatának tisztázására oly módon, mely sem nem „kulturalista", sem nem „materialista". Ez a lehetőség szorosan kötődik a társadalmi praxis elméleteinek kialakulásához a kulturalista táboron belül.

A klasszikus szociológia a materiálist mint „társadalmi struktúrát" kezelte, mely a tudásrendek számára alapot képez; a társadalmi alapot a kultúrán kívül keresi. A modern kulturális elméletek egyfajta válaszként alakultak ki ezeknek az elméleteknek az elégtelensége miatt. Itt a materiális tudástárgyak együtteseként, szimbolikus tárgyakként jelenik meg, olyan tárgyakként, melyek a jelentésrendszerek (kategóriák, diskurzusok, kommunikatív cselekvések) kontextusán belül jelennek meg.

A Latour (Haraway-, Kittler-féle technológiai) típusú elméletben a materiális nem társadalmi struktúra vagy szimbolikus rend, azaz a materiális dolgok nem az értelmezés tárgyai, hanem olyan artefaktumok, dolgok, melyek a társadalmi hálózatok vagy praxis szükséges elemei. A mai társadalomtudósok jelentős része ezzel párhuzamosan igyekszik átlépni az objektív és szubjektív világok közötti filozófiai megkülönböztetésen (lásd Strathern, Latour).

Tárgy és ágencia

A korábbiakban olyan megközelítésekkel foglalkoztunk alapvetően, melyekben a tárgyak és az emberek egymás kölcsönös létrehozásán alapultak – előtérbe helyezve eközben a testet mint e két szféra közötti közvetítőt. Itt nem tehetjük meg, hogy nem vesszük észre a hétköznapi élet fenomenológiájának hatását. Azt is érdemes azonban megfontolnunk, hogy a tárgyak világa – akár otthon vagyunk, akár itthon – a közvetlen, még általunk irányítható körnél szélesebb területen foglal helyet. Azt sem felejthetjük el, hogy a közvetlen közelünkben, általunk kontrollálható tárgyi világnak is van saját élete. A tárgyi világ bizonyos tekintetben lehetőséget ad számunkra adott dolgok létrehozására, irányítására, részben viszont korlátoz minket éppen ennek során. Ezek a hatások ugyanakkor nem minden esetben tudatosan hatnak. A továbbiakban a tárgyaknak e sajátos vonásával foglalkozunk.

A tárgyakkal való tudományos foglalkozás több fázisban követhető a 20. században. Fontos a materiális kultúra mint fogalom megjelenése, elsősorban a múzeumokban, a 20. század első negyedében, illetve a *material culture studies* kialakulása az 1970-es években a materiális fordulat nyomán. Ez utóbbi követte a kulturális, interpretatív fordulatot, mely az addig uralkodó, pozitivista, strukturalista és funkcionalista irányzatokat váltotta le. Ennek első részében a hangsúly a tárgyak szimbolikus szerepén volt. Az anyagi kultúra itt mint jelentés mutatkozott meg, és a kulturális szöveggel került párhuzamba.

A tárgyak jelentős része azonban nem csupán szimbolikus vagy éppen fizikai jellegzetességei révén hat életünkre, hanem azáltal is, hogy bizonyos társadalmi kapcsolatok materiális megtestesüléseként viselkednek környezetünkben. Az ilyen típusú tárgyviselkedésre talán az egyik legjobb példa az ajándék. Szinte általános kulturális vonás, hogy az ajándékokat eltérő módon kezeljük a többi fajta tárgytól. Az ajándék szinte már fétis, egyénisége, saját identitása van, nem helyettesíthető. Az ajándék az ajándékozót és a megajándékozottat képviseli. Éppen ezért az ajándékot nem tudjuk ugyanúgy kidobni, otthagyni, eltüntetni, mással lecserélni, mint egy közönséges használati tárgyat. Bizonyos körülmények között éppen ennek révén az ajándékok komoly csoportot kezdhetnek kialakítani otthonunkban, mely saját helyet igényel, és mely az idők során egyre gyarapodik. Az ilyen tárgycsoportok nem kis hatást gyakorolhatnak az otthonunk kialakítására, berendezésére, és nem lebecsülendő konkurenciát jelentenek más jellegű tárgyaink számára. Az ajándék mint tárgytípus nem csupán az ajándékozás, az esetleges viszonzás gesztusát képes szimbolizálni, hanem képviselni tudja az ajándékozót magát, valamint nagymértékben hat fizikai mivoltában is ránk és környezetünkre egyaránt.

Manapság tehát a tárgyak és emberek közötti kapcsolat elemzésekor az egyik kiindulópont a tárgyak ágensszerepének figyelembevétele és különböző mértékű hangsúlyozása. A fogalom egyaránt felbukkan – ilyen vagy olyan mértékben – az antropológiai művészetelméletben (Gell 1998; Ingold 2001:18; Dobres 2001), az antropológiai fenomenológiai irányzatokban (Csordas 1994), illetve a tárgyak társadalmi mozgásának, fogyasztásának elméletében (Miller 1987; Appadurai 1997), és ugyancsak jelen van az 1970-es évek végének kognitív antropológiai, tárgyközpontú kulturális szerveződésekre összpontosító egyes kutatásaiban (Dougherty–Keller 1982), melyek a később

megosztott megismerés néven ismertté vált megközelítés egyik előfutárának tekinthetők. Keller (Dougherty–Keller 1982) nem tartja véletlennek, hogy a technológia kognitív tartalma eddig nem kapott kellő figyelmet, ellentétben a feladatmegoldásokkal vagy verbális cselekvésekkel, mivel ez szorosan összefonódik a gyakorlattal, és ily módon rendkívül nehezen verbalizálható, nehezen férhető hozzá (Schiffer, ed. 2001:34), azaz hajlamos a háttérbe vonulni. A megközelítés hátterében – nem véletlenül – ott találjuk Bourdieu habituselméletét és Gatewood (1985) cselekvésértelmezését egyaránt.

A hálózat típusú tárgyértelmezés egyik legfontosabb úttörője Marilyn Strathern (1991) volt, aki a klasszikus ajándékozási csereelméletek keretében értelmezte újra a tárgyak szerepét. Ebben a személyek és a tárgyak mint dolgok határai elmosódnak, mivel a személyek kiterjednek térben és időben a tárgyakra, a tárgyak pedig képesek „megtestesülve" *(embodied)* személyként viselkedni, közvetíteni és hatni a társadalmi kapcsolatok során.

A legkülönbözőbb társadalomtudományi berkekben egyre hangsúlyosabbá váló hálózati modellek (lásd konnekcionizmus a kognitív tudományokban, *actor-network* a szociológiában, antropológiában) hatására a fókuszba nemcsak a tárgyak és emberek komplex kapcsolatrendszere került, hanem a tárgyak aktív ágensszerepe is ezen belül, mely a tárgyak materialitásának eredménye. Ezen a megközelítésen belül érdemes megkülönböztetni egy humanista és egy későbbi, poszthumanista változatot. Az előbbi a tárgyak ágens voltát minden esetben a személyek hatásának tulajdonítja, eszerint addig és annak révén aktívak a tárgyak, míg az emberek arra késztetik őket. A tárgyak itt az emberi ágencia kiterjesztett és megtestesült formái (lásd Gell 1998). A poszthumanista irányzatok ennél sokkal nagyobb fokú, mondhatni teljes körű önállóságot és aktivitást tulajdonítanak a tárgyaknak – akár társadalmi szerepükben, akár azon kívül (lásd Latour 1999).

Lényeges, hogy a tárgyak ágens voltát kiemelő irányzatok másképpen tekintenek a tárgyakra, mint a korábbi, materiális szemiotikai megközelítések. Ez utóbbiak számára a tárgyak stabil, többé-kevésbé állandó jelentéssel bíró dolgok, melyek jelentését alapvetően a társadalmi praxis hozza létre (lásd társadalmi konstruktivizmus). Az ágens típusú modellek ezzel szemben a materiális jellegek bizonytalan, változó értelméből indulnak ki, mely értelemszerűen a tárgyak materiális önállóságából, ágenciájából származik. Ezek a megközelítések túllépnek a materiális ágencia társadalmi kizárólagosságán, és egy szintre helyezik a materiális és a társadalmi ágenciát.

Mindennek a folyamatnak az eredményeként jött létre a 21. század eleji antropológiai tárgykutatásban az ontológiai fordulatnak nevezett megközelítés, mely a korábbiakhoz képest radikálisan átrendezi a tárgyak értelmezésére és elemzésére szolgáló tudományos eszköztárat, és ezzel párhuzamosan számos máig élő klasszikus antropológiai problémát újrafogalmaz (mint például a reprezentáció, a kultúra vagy a kulturális relativizmus kérdése).

A megosztott kultúra

A szimbolikus fordulat irányzatai termékenyen hatottak az antropológiai tárgykutatásra, részben a fogyasztás mint társadalmi jelenség előtérbe kerülésével. Egy másik forrás a tárgyi kultúra kutatásához az antropológiának egy sajátos megközelítése, a kognitív antropológia (vagy korábban *ethnoscience*) területéről érkezett, mely csaknem párhuzamosan alakult ki és vált ismertté az 1970-es években. Az ezen belül sokáig uralkodó, ma már hagyományosnak számító sémamodell *(cultural schema model)* kevés magyarázatot adott arra, hogyan válik a környezeti információ az elme részéve, azaz hogyan sajátítjuk el a kulturális ismereteket. Néhány újabb modell azonban igyekszik közvetlenül bevonni a tárgyakat a kogníció magyarázatába, ezzel egyaránt kitágítva a kogníció és az elme (valamint a kultúra) fogalmának terjedelmét is (Hutchins 1995; Wertsch 1991; Warnier 1999; Gell 1998). A hangsúly minden esetben a cselekvések – tárgyak, környezet és személyek által – közvetített jellegén van, és ily módon a tudás, ismeret és problémamegoldás *társadalmi* voltán. A kogníció itt egy általánosabban leírható *akció* része, a tárgyak pedig az ágenst és a problémát kapcsolják össze egyetlen összefüggő rendszeren belül. Az akciók kategóriájába egyaránt beletartoznak a készségek *(skill)* mint kulturálisan hagyományozott viselkedéssorozatok, illetve a problémamegoldó rögtönzött cselekvések. A tárgyhasználat antropológiai szempontú kutatásakor érthető módon – a kulturális közvetítés miatt – a készségek kapnak nagyobb hangsúlyt.

Ebben a szemléletben a séma túlságosan statikus konceptuális eszköz a hétköznapi tárgyhasználat dinamikájának modellezésére. Az idesorolható újabb megközelítések minden esetben akcióközpontúak, szemben a reprezentációorientált modellekkel, ugyanakkor alapvetően érinti a reprezentáció kérdését is, mivel a tárgyhasználattal kapcsolatos viselkedés folytonos visszacsatolással jár együtt az akciót végző személy ismereteit figyelembe véve. A nyelvi modellekkel leírható, szimbolikus szintű ismeretrendszer alatt feltételez egy szubszimbolikus, tacit ismeretrendszert, mely jóval inkább köthető a percepció világához. Az egyik nyitott kérdés a tárgykutatások esetében éppen az ezekhez való viszony tisztázása, nem utolsósorban a konnekcionista modellek használhatósága a tárgyakkal kapcsolatos viselkedés esetében (az összekapcsolásra lásd Hutchins 1997).

A kognitív tudományon belül létrejövő „tárgyvizsgálatok", illetve a kognitív antropológia egyik jellegzetes irányzata tehát a megosztott megismerés *(distributed cognition)* kutatási – elméleti és módszertani – szemlélete. Az antropológián belül Roberts (1964) előmunkálatai után Edwin Hutchins (1990; 1995) dolgozta ki az elméletét az 1980-as évek végén. A viselkedésvizsgálatokon belül az 1980-as évek végétől kezdve vált az egyes megismerő személyek környezete egyre nagyobb mértékben a megismerés szerves részévé. Ez a vonal természetesen nem minden előzmény nélküli sem a kognitív tudományon, sem az antropológián belül. A szemlélet maga is egyre bővülő körű előfutárokra hivatkozik: az elődök a pszichológus Vigotszkijtól és Lurijától (Wertsch 1991; akik a gondolkodás társadalmi aspektusát, a nyelv internalizálását hangsúlyozták) Gibsonig (Ingold 2001:22; aki a megismerés [inter]aktív jellegét, a környezet strukturáltságát hagsúlyozta), illetve az antropológus Maussig terjednek (Warnier 2001).

A szemlélet által a kognícióba szervesen bevont környezet egyaránt magában foglalja az illető személy társadalmi és tárgyi, fizikai stb. környezetét (akár ennek időben és

térben távoli részét is). A tárgyi környezet így nem egyszerűen az egyes cselekvések tárgya vagy eszköze (amelyre a megismerés és a cselekvés irányul), hanem annak egy integráns eleme, azaz egy nagyobb, kiterjesztett kognitív rendszer egyik része. Az elme *(mind)* ebben az értelemben kiterjed a testen kívüli világra, annak darabjai pedig fontos szerepet játszanak a cselekvésben és az amögött meghúzódó gondolkodásban.

Az 1980-as években a kognitív pszichológián belül az információfeldolgozás hagyományos, *computational* paradigmája mellett egyre nagyobb szerepet kapott a megismerés beágyazása az adott viselkedés, aktivitás kontextusába (megosztott kogníció, *activity theory* és etnográfia néven), párhuzamosan a (*hálózat*jelleget hangsúlyozó) konnekcionista modellek térnyerésével. Ezeknek a szemléleteknek az egyik közös alapgondolata volt, hogy az *egyének* nem minden esetben rendelkeznek a megfelelő hétköznapi feladatok megoldásához szükséges ismeretekkel (illetve hogy ez a helyzet az általános az egyéni kognitív források szűkössége, korlátai miatt), éppen ezért a megismerés *megoszlik* a fizikai, tárgyi és társadalmi környezet különböző részei között.

Ezeknek a megközelítéseknek az egyik irányzataként a megosztott *megismerés* paradigmán belül (melyet az irányzat néhány képviselője elméletnek, mások inkább keretnek, szemléletnek neveznek) a kutató az emberek közötti, valamint az emberek és tárgyak, illetve az emberek és a teljes környezetük közti kapcsolatokat elemzi (Hollan et al. 2000:174) a valós világban végbemenő interakciókat figyelembe véve (a feladatkontextus tehát fontossá válik, nem vonatkoztathatunk el tőle). A cél az emberek és a technológia kapcsolatának jobb megértése, a feladatok megoldásához szükséges megosztott információkhoz való hozzáférés társadalmi koordinációjának feltárása. A fókusz egyre jobban a cselekvésre helyeződik a passzív megismerő tudásának modellezése helyett, és a viselkedés leírása válik központivá az ismeret reprezentációja helyett. Az irányzat egyik alapfeltevése szerint a tárgyak és a belső kognitív mechanizmusok szoros kölcsönhatásban állnak, kiegészítik egymás lehetőségeit, túllépnek egymás korlátain. A tárgyak ily módon a kogníciós folyamatok részeivé válnak, melyekre belső folyamatok támaszkodnak, és melyek visszahatnak e belső folyamatokra.

A megosztott megismerés megközelítés – mint láttuk – módszertanilag túl kíván lépni az egyénen mint vizsgálati egységen a megismerési folyamatok értelmezésében, azaz a kognitív tevékenységeket a munka, feladat tágan értelmezett kontextusán, hálózatán belül magyarázza. A kogníció így a személyek és a helyek (környezet, tárgyak) között megosztva jelenik meg. A fő cél itt egy funkcionálisan összekapcsolódó rendszer komponensei együttműködésének elemzése, azaz hogy miként áramlik az információ a rendszer egységei között technológiai, kognitív, társadalmi és szervezettségi értelemben, hogyan módosul, alakul át az információ a rendszer különböző reprezentációs állapotai között, és ez milyen hatással van az elkövetkezendő akciókra. A megközelítés annak magyarázatára törekszik, hogy miként kapcsolódnak össze a rendszer különböző reprezentációs állapotai idő, hely és tárgyak függvényében.

A fő elvi különbségeket a klasszikus irányzatok és a megosztott megismerés elmélete között Hollan et el. (2000:175) két pontban foglalja össze: 1. A kogníció elemzésének határa a vizsgált folyamat egésze (a szituációs aktivitás) a részt vevő elemek funkcionális kapcsolatának megfelelően (hagyományosan ez az egység a személy). Ennek méretét, időbeli határait a kapcsolatok jellege adja meg, nem valamilyen térbeli struktúra. A kog-

nitív antropológiában (és a kognitív tudományban is) a vizsgálat az egyénre mint a tanult viselkedés elsajátítójára összpontosított. Ennek a keretnek a tágítására azonban már viszonylag korán, az 1960-as években történt kísérlet Roberts (1964) tollából, mely a megosztott megismerés első antropológiai munkájának számít.

2. A vizsgált kognitív folyamatok típusainak terjedelme itt szélesebb a hagyományos szimbólummanipulációnál. Így például a memóriának mint mechanizmusnak részei nemcsak a belső kognitív folyamatok, hanem tárgyak manipulációja, személyek közötti kommunikáció, reprezentációk mozgása, cseréje is (Hollan et al. 2000:176).

A rendszer különböző elemei között különböző időskálában valósul meg a szükséges koordináció. A rendszer működése az elemek interakcióinak eredménye; éppen ezért olyan fontos a külső világ tárgyainak és a testnek a szerepe a működésének megértésében (Clark 1997). A külső világ nem pusztán ingerek formájában jelenik meg a modellben, hanem a rendszerek elhagyhatatlan részeiként is. Az alapelvekből következik, hogy a világban mozgó ágensek komplex kulturális környezete is a kogníció elválaszthatatlan része. A kultúra ily módon az anyagi eszközök, tárgyak történetisége és a társadalmi kapcsolatok, viselkedések hatása révén hat a kognícióra. Ebben a keretben az egyén a komplex kulturális környezet egyik eleme.

A kultúrának, a tágabb kontextusnak és az időbeliségnek a beemelése a modellbe ugyanakkor óhatatlanul módosítja magának a kogníciónak a korábbi modelljét (Hollan et al. 2000:178), valamint a korábban használatos fogalmak (mint például kultúra, tárgy, társadalom) jelentős részét egyaránt.

A megosztott megismerés módszertani alapegységei az etnográfiák, azaz a valós környezetben végzett megfigyelések. A kognitív antropológiában korábban uralkodó formális, jelentésstruktúrákat elemző interjúkat, azaz az egyéni ismeretek reprezentációinak keresésére alkalmasnak tartott eszközöket az események rögzítése és elemzése váltotta fel (Dougherty–Keller 1982:763). Eközben természetesen felvetődött a nyelvi struktúra mint analógia használhatósága is az események részekre bontásához és a részek egymáshoz való viszonyának meghatározásakor (Wynn 1995:146, 147). Az eddigi megfigyelések szerint a tárgyhasználat elsajátítása egyszerű szekvenciák időbeli, nem hierarchizált elsajátításával jön létre, az egyes elemek hierarchizált rendezése minden esetben utólag valósul meg (Gatewood 1985:206; Wynn 1995:146, 147). Wynn (1995:153) mindebből arra következtet, hogy az eszközhasználathoz szükséges háttérismeretek nem közösek, eltérően más kulturális ismeretektől. Az egyes személyek a szekvenciák elsajátítása, „másolása" után kialakítják a saját rendszerüket, melyet ugyanakkor különféle tényezők – hagyomány, standardok, funkcionális tulajdonságok – korlátoznak. Az egyes mozgássorozatok megtanulása ugyanakkor minden esetben társadalmi keretben, a személyek közötti (gyakran nem verbális) kommunikáció révén zajlik, ezeket a helyzeteket pedig meg kell szervezni. Mivel az eszközviselkedések elsajátítása sok memóriát vesz igénybe az aktivitások struktúrája miatt, a tanulás és használat során számos memóriasegítő elemet használnak. Ennek egyik alapvető eszköze az aktivitás társadalmi szervezettségének kialakítása lehet.

A tárgyhasználat elsajátítása, a tanulás a tágabb konceptuális keret használata következtében nem írható le reprezentációk kulturális átadásával. Ez a fajta átadás sokkal inkább a tárgyhasználat kontextusába való társadalmi bevezetésre érvényes,

az eszközhasználat az egyes készségek, jártasságok *(skill)* alkalmazásakor és szintjén történik, és folyamatosan alakul, módosul (Ingold 2001:21).

A megosztott kogníció hívei és általában a viselkedésről a környezet-tárgy-személy interaktív keretében gondolkodók szerint tehát a tárgyhasználat nem valamilyen előzetes struktúra megvalósítása, nem szabályok és reprezentációk internalizálása, hanem környezet vezette folyamat, perceptuálisan vezérelt cselekvés (Ingold 2001:22), percepció és akció koordinálása, fokozatos és folyamatos összehangolása. Éppen ezért a legegyszerűbb hétköznapi cselekvéseinket nem lehet algoritmizálni (Ingold 2001:25).

A megosztott megismerés kutatói e szemléletet számos esettanulmány keretében igyekeztek alkalmazni (Hutchins 1990). Az egyik legkorábbi (és ma már klasszikusnak számító) összefoglaló munka Hutchins könyve, a *Cognition in the wild* (Hutchins 1995), melyben egy hajó navigálását próbálta leírni mikro- és makroszinten, valamint a külső és belső reprezentációkat elkülöníteni. Mikroszinten a reprezentációs állapotok koordinálásáról, azaz személyek és tárgyak rutinszerű, mégis komplex összehangolásáról van szó. Makroszinten mindez lehetővé teszi az egyéni tanulást, mely a feladatok végzésekor valósul meg, és nem azok előtt. Hasonló, modern környezetben játszódik a repülőgép személyzete tevékenységének a vizsgálata (Hutchins–Klausen 1996). A hangsúly részben itt is a részt vevő személyek és tárgyak kooperációján és tevékenységeik koordinálásán van, részben a kognitív egységként is szemlélhető rendszer belső és külső reprezentációs struktúráinak feltárásán és leírásán.

A megosztott megismerés mint szemlélet, elméleti keret és analitikus módszertan lehetővé teszi személyek és tárgyak interakcióinak vizsgálatát, melyek esetében a klaszszikus irányzatok nem alkalmasak rá, hogy egységes keretet alkalmazzanak (legalábbis az irányzat művelői szerint). A kutatók eközben igyekeznek rámutatni a személyek és tárgyak közötti komplex összefonódásokra és összefüggésekre, melyek magyarázatot kínálnak azokra az esetekre is, mikor látszólag jelentéktelen kommunikációs zavarnak alapvető következményei lesznek a rendszer működése szempontjából.

A kogníció természetének tanulmányozása szempontjából a megosztott megismerés olyan kérdésekre keresi a választ, hogy a megismerés az elmében keresendő, vagy megosztva működik az elmében és a környezetben, illetve hogy a személyek gondolkodása, következtetési mechanizmusa tartalommal rendelkező reprezentációkon alapul-e, vagy formális struktúrák használatán (Zhang–Norman 1994).

A szemlélet egyik nyitott kérdése, hogy miként lehet a mikroszintű elemzést a háttérként alkalmazott makroelméletekkel ötvözni. Bár a külső és a belső reprezentációs struktúrák elkülönítése, szerepük feltárása valamennyi munka hangsúlyozott célja (például Hutchins 1995), a kétfajta megismerés szétválasztását Zhang–Norman (1994) végezte el eddig következetesen. A következő tulajdonságait elemzik a külső reprezentációnak: segíti a memóriát, közvetlenül képes irányítani az észlelést, meghatározhatja az elvégezhető kognitív viselkedések körét, megváltoztatja a feladatok természetét, és lehetővé teszi a megosztott feladatok esetében az információ-hozzáférést.

Bizonyos fogalmi tisztázatlanság következtében egyelőre nem teljesen világos, hogy mennyiben más (típusában) a megosztott megismerés által feltételezett reprezentációs struktúra, mint az ezek képviselői által gyakran bírált „klasszikus" kognitív séma.

Aktivitáselmélet

A megosztott megismerés szemléletéhez az egyik legközelebb álló irányzat az aktivitáselmélet *(activity theory)*. Ennek egyik alapgondolata, hogy az egyes cselekvéseket bizonyos eszközök „határtárgyakként" *(boundary objects)* közvetítik (ilyen például a kalapács, a toll vagy a számítógép). A kiindulópont tehát az, hogy az eszközöket abból a szempontból érdemes elemezni, hogy miként közvetítenek csoporttevékenységeket, és nem pedig olyan tárgyakként kezelni, melyek az egyének cselekvéseinek céljai.

A szituációs cselekvés *(situated action)* mint megközelítés a cselekvés folyamatosságát hangsúlyozza egy adott helyzeten belül. Mivel a viselkedés állandó kölcsönhatásban van a környezetével, és folyamatos a visszahatás, a cselekvés szerkezete nem valamilyen előzetes terv, séma eredménye, végrehajtása, hanem a helyzetből közvetlenül alakul ki, gyakran improvizatív módon. Éppen ezért a merev, statikus reprezentációs sémák nem képesek kezelni, visszaadni a valós cselekvések dinamikáját.

A szituációs tanulás és megismerés *(situated learning, situated cognition)* irányzata az előző megközelítések alkalmazott értelmezése (Suchman 1987). A kognitív feladatok elsajátítását eszerint lehetetlen elválasztani azok társadalmi és (tárgyi) környezeti beágyazottságától. Ha a kogníció alapvetően helyzetfüggő, megosztott a környezeten belül, nem kezelhető az elme dekontextualizálható eszközeként, illetve termékeként.

A tárgy-személy-környezet kapcsolatát, a tárgyak ágensszerepét ugyanakkor bizonyos irányzatok szerint ki lehet terjeszteni még tovább – a testre, hiszen a tárgyhasználat, az anyagi kultúrával összefüggő viselkedések, készségek alkalmazása során egy sor testmozgással szembesülhetünk, melyet éppen az anyagi kultúra közvetít, és mely kulturálisan elsajátított jellegű (Warnier 2001). Mauss nyomán tehát a viselkedési rendszernek legalább annyira része a motorikusság, mint az ágensség; a testi technikák vizsgálatát ily módon nem lehet elválasztani az anyagi kultúráétól. Ez az irányzat a maga részéről ugyanúgy tisztázást sürget a jelentés, a reprezentáció és a viselkedés fogalmai esetében, mint a tárgyhasználat elsajátításával kapcsolatban (Warnier 2001:8; Gell 1998:6).

Ha a korábban önállóan kezelt területek (tárgy, környezet, technológia, reprezentáció stb.) ilyen szoros viszonyát igyekszünk leírni egy rendszeren belül, szükségünk van középszintű analitikus és leíró fogalmakra. A legtöbb újabb kutatás ezek kidolgozásával küszködik. Az egyik legszisztematikusabb kísérlet a tárgyhasználat esetében egy összefüggő elméleti váz kialakítására Schiffer (1999) kommunikációelmélete, mely a viselkedés dinamikus tárgyi környezetben való működéséből indul ki.

A hagyományos szemléletmód szerint a tárgyhasználat révén az egyéni lehetőségek, adottságok jobban kihasználhatók: a szerszámok meghosszabbítják a kezet, a hangfelvétel által manipulálhatóvá válik a hang, stb. A kognitív tárgy *(cognitive artifact)* fogalom bevezetői szerint azonban itt bizonyos esetekben, bizonyos tárgyak használatakor ennél többről van szó (Norman 1991). Egyes tárgyak nem csupán létező vonásokat képesek módosítani a cselekvés során vagy annak eredményeképpen, hanem alapvetően a teljes feladatot strukturálhatják át.

A tárgy-környezet-személy interakció középpontba állításával egy sor fogalom jött létre a különböző, egymást részben átfedő megközelítések között, melyekben a „megtestesült", „szituációs", „kiterjesztett" terminusok jelennek meg, hangsúlyozva e te-

rületek összekapcsolódását (lásd *embodied cognition, embodied mind, extended mind, extended cognition, cognitive artifact, cultural tool, situated action, situated cognition, activity theory*).

Határtárgyak

A migránsok tárgykultúrájának vizsgálatakor (és általában a materiális kultúra értelmezésekor) fontos lehet az úgynevezett *határtárgyak* fogalmának *(boundary objects)* bevezetése és használata. A terminus az *actor-network* elmélet (ANT), illetve a megosztott megismerés *(distributed cognition)* kognitív antropológiai megközelítésén belül alakult ki, innen terjedt el azután más, hasonló tematikájú irányzatok között (Wenger 1998). Először Star és Griesemer (1989) tanulmányában szerepel a terminus egy adott múzeum működésének vizsgálatakor. „Határtárgyaknak" ebben az értelemben olyan tárgyakat nevezünk, melyek a mindennapi kommunikáció során közvetíthetnek különböző emberek és csoportok között azáltal, hogy valamennyi résztvevő számára ott vannak, valamennyi jelenlévő viszonyulni tud hozzájuk. E fogalom tehát eleve a különböző tudással, diskurzussal, rutinnal rendelkező közösségek interakcióinak vizsgálatára született meg, ezen belül kap értelmet.

A határtárgyak egyszerre több közösség, csoport körében is jelen lehetnek, ez adja a közöttük létrejövő kapcsolat számára adódó többletet. E tárgyak értelmezései és használatai ugyanakkor egyaránt eltérőek lehetnek az egyes vagy különböző típusú résztvevők számára és a különböző szituációkon belül, ám ennek ellenére képesek arra, hogy jelenlétük révén tematizálják a viselkedéseket, beszélgetéseket és az interakciókat, és közös kommunikációs kiindulópontokat biztosítsanak. A határtárgyak tehát alkalmasak csoportok, egyének, cselekvések, kommunikációk *koordinálására*, együttműködések létrehozására (melyek természetesen széles skálán belül mozoghatnak), anélkül hogy feltételeznénk egyfajta közös tudást, kultúrát közöttük, vagy hogy a kommunikációnak, interakciónak eleve tartalmaznia kellene ilyen jellegű viselkedéseket. Mindezt a szerepet hálózati tulajdonságaik révén képesek betölteni.

A határtárgy fogalma ugyanakkor kizárólag egy hálózatos típusú tárgyelméleten belül nyer értelmet, ugyanis itt az egyes résztvevők kapcsolatai határozzák meg ezeket a tárgyakat. Azt is figyelembe kell vennünk azonban, hogy hálózati jellegű megközelítésekből sem egyfajta létezik, és ezek bizonyos tekintetben eltérnek egymástól, vagyis a határtárgy is részben eltérő jelentésre tesz szert bennük (például nem teljesen azonos az *actor-network* és az *assemblage* a hálózati elmélet tárgyfogalmaként).

A határtárgyak figyelembevétele a migráns tárgykultúra kutatásakor különösen hasznos lehet, mivel itt éppen a különböző hátterű személyek és csoportok találkozása áll a fókuszban (és a hétköznapi praxis középpontjában). Ebben a helyzetben ezek a típusú tárgyak sok esetben felértékelődnek, hiszen állandó kiindulópontokat képezhetnek a társadalmi kommunikációban a cselekvések során. Ilyen típusú tárgyak lehetnek például azok, melyeket a befogadó közösség sajátosan egzotikusnak és az adott kultúrára jellemzőnek vél. A kelet-ázsiai kultúra esetében ilyenek például az evőpálcikák, a buddhista tárgyak vagy a keleti fegyverek.

Tárgyrendszerek

Baudrillard (1968) *Le système des objets* című könyve esettanulmányokat tartalmaz az ember és a tárgy kapcsolatáról: létrehozás, használat, elhasználás és a dolgok „megtestesülése". Hogyan funkcionálnak a dolgok magukban és az emberekkel való kölcsönhatásban? Hogyan változik meg a tárgyak jelentése az idők során? Baudrillard nem a tárgyak általános, globális elméletével foglalkozik, inkább a társadalomelméleten van a hangsúly, melyben a létrehozott és használt tárgyak hatnak a társadalmi kapcsolathálóra. A tárgyak és az emberek együtt alkotnak egyfajta zárt rendszert. (Karl Sigismund Kramer is erről a kapcsolatról írt a *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 1962-es évfolyamában.)

A tárgyak rendszere (Hofer 1983; Baudrillard 1968; Hahn 2000; 2003; 2005) szempontjából fontos kérdés annak tisztázása, hogy itt materiális vagy formális, logikai, kulturális rendszerről van-e szó, illetve hogy az egyiknek például mi köze van a másikhoz. Itt megint az ontológiai, episztemológiai, valamint nyelvi hármas perspektíváról van szó, és ezek kapcsolatáról. Ha a tárgyrendszer, -univerzum kulturális képződmény, akkor kinek a rendszere? A használóké, a kutatóé, mindkettőé? Itt természetesen a hétköznapi ontológia rekonstrukciójának problémája a kérdés. A Hofer-féle kutatásban a tárgyak összefüggő tárgyegyüttesekként léteznek. A tárgyak „tárgypopulációban" („tárgyuniverzumban") léteznek, és csak így ragadhatók meg igazán. Az is megállapítható, hogy a Hofer-féle tárgyuniverzum fogalmilag használatközpontú, és sokkal kevésbé foglalkozik a formális vonásokkal, például az identitás kérdésével.

Putnam (2000) szerint nincsenek eleve készre gyártott dolgok. A valósnak tartott dolgok részben a saját termékeink: a világból (vagy a tapasztalatból) mi faragjuk őket ki. Ugyanis alternatív módon „oszthatjuk fel a valóságot" tárgyakra, melyek minden szempontból ugyanolyan praktikus céloknak felelnek meg. E gondolatmenet konklúziója tehát az, hogy minden tárgyrendszer csak relatív módon létezik valamilyen konceptuális (és nyelvi) sémához vagy predikátumrendszerhez képest. Ez nem valamilyen fichtei vagy husserli idealizmus, hanem az azonosságról és a különbségről szól a világ tárgyai esetében. Ebben az értelemben a tárgyrendszer mint olyan elmefüggő akár a típus, akár az egyed esetében (Elder 2005:41).

Alfred Gell megtestesült tárgyai

Mindezekhez a megközelítési módokhoz csatlakozott új szereplőként az 1990-es évek végén az a máig ható irányzat, mely kifejezetten a kulturális tárgyak megosztott ágenciájára összpontosított. Itt nem szabad elfeledkezni Gell (1998) nagy hatású és széles körű vitákat kiváltó antropológiai művészetelméletéről, mely a Latour (1992) és Strathern (1995) által képviselt nézetet követi. E szerint a tárgyak a társadalmi személyek meghosszabbításai, megtestesülései.

Gell (1998) munkája a posztnyelvi, posztszemiotikai megközelítés jegyében született, mely a tárgy funkcióját és intencionalitását hangsúlyozza. A kép esetében Mitchell (1986; 2005) megkérdőjelezte, hogy a nyelv és az olvasás magasabb minőség-e, mint a nézés, megtapasztalás a képek esetében. A művészet Gell számára nem jelentés és

kommunikáció kérdése, hanem a tevékenységről szól *(about doing)*, ágenciaelmélet (ágencia közvetítése indexek révén) megjelenése (noha ez részéről meglehetősen radikális kijelentés). Az indexek formális komplexitása, technikai virtuozitása áll a központban (a biográfiai és relacionális térbe ágyazva; Sperber ezzel szemben a kognitív folyamatokat, kulturális reprezentációkat hangsúlyozza). Ily módon ellenállnak egyfajta gyors felismerésnek, rendelkeznek valamilyen „kognitív megfejthetetlenséggel".

Elméletével Gell (1998) adta meg a művészet (és tágabban a kulturális tárgyak) első *antropológiai* meghatározásának esélyét a tárgyaknak a személyekhez való meghatározott viszonyában (lásd még Pinney–Thomas, eds. 2001; Layton 2003).

Nicholas Thomas (1991) az artefaktumok promiszkuis vonásaira hívta fel a figyelmet csaknem ugyanebben az időben. Szerinte a jelentések nincsenek elrejtve a gyűjtemények történetében, hanem ahogyan a tárgyak a kulturális térben mozognak, úgy számtalan választ vonzanak magukhoz.

Bruno Latour hibrid világa

Latour szerint a dolgokat értelmezzük ugyan (Reckwitz 2002:207), ám nem cserélhetők ki tetszőlegesen, mivel alkalmazzuk, használjuk is őket, azaz a materialitásukban foglalatoskodunk velük. Részt vesznek tehát a társadalmi praxisban, akárcsak az emberek. A dolgok éppen ezért alapvetően hibridek a társadalomban. Részben társadalmilag értelmezzük őket és kezeljük, részben többek a kulturális reprezentációk tartalmánál, hiszen használjuk őket, és van ennek révén materiális hatásuk. A latouri módosítás a szimbolikus interakcionizmushoz képest jelent változtatást, az ágenciát garantálva a tárgyak számára is (az akció, aktor újradefiniálása révén).

Latour „a tárgyak parlamentje" típusú megközelítésének másik alappillére az, hogy a világban lévő hétköznapi entitások között nincs lényeges különbség, nincsenek szintek. A világ ily módon egynemű és egyszintű, egy szinten foglalnak helyet a dolgok, tárgyak, anyagdarabok, élőlények, emberek. Ezzel természetesen szorosan összefügg, hogy Latour (1999), valamint John Pickering (2007) egyaránt ágenciát tulajdonít a materiális világnak. Latour világa alapvetően hibrid jellegű, ahol az emberi és a nem emberi állandóan összemosódik (lásd Falck 2003; Lesure 2005; Olsen 2003; Yarrow 2003 is a régészeten belül). Ebben az emberek egy folyamatosan változó hálózat részei, ahol az ágencia tekintetében sem a természet, sem az emberek, sem a tárgyak nem élveznek elsőbbséget.

A társadalmi mikro- és makroszint megkülönböztetése Latour elmélete számára fölösleges. Ami van, az kizárólag a társadalmi praxisok szintje. Ám ezekben a praxisokban a materiális dolgokat az eltérő ágensek eltérő helyzetekben alkalmazzák. A tárgyak fennmaradnak a szituáción túl is, ily módon létrehozva a társadalmi reprodukciót, folyamatosságot idő- és térbeli határokon túl. (Latour ugyanakkor nem ad kidolgozott társadalomelméletet, és a dolgok actant státusa igencsak vitatott és problematikus.)

Mint láttuk, a latouri típusú nexuselmélet szerint a dolgok egyszerre lehetnek társadalmiak és természetiek. Valami társadalmi, ha egy társadalmi helyszín része, ha emberi egymásmellettiséget konstituál. Ugyanígy valami természeti, ha önmagától alakul ki, változik – függetlenül attól, mi ennek az elve.

A Latour nevéhez köthető aktorhálózat *(actor network)* megközelítésen belül a tárgyak (és a szubjektumok is) relacionális (holisztikus) entitások. A Latour-féle változatban a kölcsönösen létrehozott kompozíciók a lényegesek, az elsődleges minőségek és intrinzikus vonások ugyanakkor mellékesek (McGrail 2008:3). A relációkban jönnek létre a dolgok, és ez Latour (1992) számára ontológiai, nem nyelvi eset. (A későbbi networkelméletek alapvetően ebben a kérdésben térnek el a latouri változattól.)

Az identitás ebben a keretben nyilvánvalóan háttérbe szorul a folyamat jellegű relacionalitás tükrében. Ha adott entitások eltérő hálózatban konstituálódnak, akkor nem lehetnek ugyanazok. Az azonosság, eltérés tehát nem a dolgok természetében lakozik (nominalizmus), hanem magában a hálózatban, vagyis a hálózatban elfoglalt helytől függ. Minden csak egyszer és egy helyütt történik meg. Az univerzális dolgok ebben az elméletben nem felfedeződnek, nem valahol ott vannak a világban, hanem mi magunk hozzuk létre őket.

Az *actor network* elmélet számára a materiális, a tárgyak, dolgok osztálya tehát nem rendelkezik intrinzikus vonásokkal, hanem relacionális természetű. Az a valami például, amivel nincs kapcsolatunk, nem ugyanaz, mint az, amivel van. Latour (1999:146) szerint ily módon a mikrobák az 1850-es években nemcsak az emberek számára változtak meg (Pasteur révén), hanem önmaguk számára is. Ennek megfelelően nincs olyan relacionálisan semleges dolog a világban, mellyel úgy léphetnénk kapcsolatba, hogy nem változtatnánk meg (az ellenkező álláspont a perspektivalizmus).

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Latour (1992) modelljével párhuzamba állítható megközelítések találhatók a következő kutatóknál és irányzatoknál: Friedrich Kittlernél (1985), Mark Posternél (1995) a média, a technika és a kommunikáció terén, Andrew Pickeringnél (1995) a *science studies* területén, Donna Harawaynél (1992) a cyborgok témájában és Gilles Deleuze-nél és Felix Guattarinál (1980) a térorganizáció (territorizáció, deterritorizáció) elméletében. Ezek ugyanabban a korszakban jelentkeztek, és a Deleuze-féle *assemblage* azután komoly karriert fut majd be Latour után (lásd például De Landa elméletében), továbbgondolva Latour hibriditásmodelljét. Latour erősen konstruktivista szemléletű elméletében egyaránt kimutatható hatásként Serres, Garfinkel, Deleuze és Stengers, illetve Nietzsche, Spinoza, Hume, James és Whitehead. Ezenkívül a greimas-i szemiotika hatása szintén jelen van.

A latouri elmélet nem maradt kritika nélkül (pontosabban bizonyos gondolatai, elemei kaptak bírálatot). Cooper (2008:307) a maga részéről azonban kétségbe vonja a hálózat mint leíró modell státusát (már Haraway 1992 is; majd Fuller 1999), elsősorban amiatt, mert Latour lapos *(flat)* ontológiája, mely a hálózatmodellbe ágyazódik, nem elég a társadalmi relációk, kommunikációs módok többszintű jelenségeinek értelmezéséhez. A lapos ontológia nem alkalmas e szintek minőségi különbségeinek megértéséhez. Latour számára ugyanakkor fontos, alapvető jelentőségű, mert elkerüli a modernitás pejoratív megkülönböztetéseit, ő inkább a szimmetria híve.

Latour ontológiája ugyanakkor egyszerre materiális és relacionális. Az emberi és a nem emberi fokozatos fúziójára hívja fel a figyelmet (lásd biotechnológia), melynek leírására a modern dichotómia nem alkalmas. A technológia hármas keretben teljesedik ki, valósul meg: idő-, tér- és *aktáns*beli keretben (például egy kalapács is kozmológiai, geológiai, ipari temporalitásban). Az aktorok szintén belekerülnek e keretekbe; az embereket is más dolgok konstituálják, és más dolgok számára konstituálódnak.

Latour számára csak hálózatok vannak, melyeket nem a hagyományos tér-, közelség-, távolságfogalmak irányítanak. A találkozás a lényeg. Bár Latour általános ontológiai kategóriaként akarja a hálózatot használni, konkrét témái mindig technológiai, technizált hálózatok (Cooper 2008:321).

Az *actor-network* egy másik változatában Vandenberghe (2002:57) ezzel szemben megkülönböztet eltérő típusú hálózatokat, például az ajándékon és az árun alapuló gazdaságot. Az egyik megszemélyesíti a dolgokat, és az emberek közötti reciprocitást hangsúlyozza, a másik ezzel szemben objektifikálja őket. Nemcsak hosszabb vagy rövidebb hálózatok léteznek, hanem az asszociációk szintjei (a törzsi társadalomtól a nemzetin át a globálisig, a konkréttól az absztraktig, a személyestől a testen kívüliig). Az emberek és a nem emberek közötti kapcsolatok tehát eltérő konstitutív szinteken belül működhetnek (Cooper 2008:327), ezt Latour azonban nem fogadja el.

A latouri elméletnek az az egyik gyenge pontja, hogy nem tisztázza maguknak a tárgyaknak a mibenlétét, azaz adottnak, alapegységnek tekinti őket meghatározott alaptulajdonságukkal (tartósság stb.) együtt. Ezek a vonások azonban inkább tisztázást kívánnak, ugyanis a dolgok, tárgyak és anyagok kapcsolata nem adott, hanem elméletfüggő. A dolgok tartóssága nem feltétlenül a tárgyakból adódik egy vegyes *ontológián* belül, hanem éppen hogy az anyagi létükből. A materiális testek gazdagok, tartósak és stabilak. A tárgyak az anyagrészekhez képest rövid életűek. A társadalom a tárgyak életének meghosszabbítására nem csekély erőfeszítést tesz, illetve gyakran az anyagrészek tartóssága okoz problémát.

A *network*, hálózatelmélet gyengesége itt bukkan fel hangsúlyozottan: nincs kifejtve a csomópontokban lévő entitások mibenléte (ez általánosságban igaz a strukturális realista elméletekre). A dolgok identitása alapvetően meghatározhatja a társadalmi használatukat, és ez az identitás nem kis mértékben társadalmilag jön létre. Bár a tárgyak, például a játékok elemezhetők mint hálózatok (aktorok: készítők, szülők, gyerekek stb.; folyamatok: készítés, terjesztés, hirdetés, vétel, ajándékozás, használat, játék, tönkretétel), ám e rendszereket először a hálózat csomópontjait képező tárgyak révén kell megtekinteni (Brougere 2006).

Mivel Latour ontológiája nem tesz különbséget természeti, emberi és technológiai aktorok között, Harman (2002) szerint a dolgok itt nem képesek megtartani metafizikai integritásukat más dolgokkal szemben. Nem képesek átvinni egyik helyzetből a másikba a sajátságaikat. Pedig elképzelhető, hogy a dolgok rejtett léte ebben a kapcsolatban tárulhat fel (Harman 2002 szerint ez a heideggeri *Zuhandenheit*), mely túllép a hálózati adottságokon, léten, és amely az inherens minőségeket jelenti. Ahhoz, hogy változás, újdonság jöjjön létre, hogy felfedhessünk, feltárhassunk valamit, az entitásoknak titkaik kell hogy legyenek minden egyes hálózaton kívül. Ha csak relacionális vonások volnának, a tér statikus és üres lenne.

Az anyag mindig tartogat meglepetéseket számunkra. Az ismeretek bővülésével ezek kisebb mértékben jöhetnek létre (McGrail 2008:12). A dolgokat nem merítik ki a relációk és a hálók, valami (materiális) mindig marad a háttérben. Ezért a dolgok nem oldódnak fel a kontextusokban, hanem diszkrétek maradnak. A találkozások e háttérvonások feltárásai. A háttérvonások adják a tárgyak akción kívüli függetlenségét. Bizonyos dolgokat lehetségessé, másokat lehetetlenné tesznek. (Ezt a gondolatot viszi

azután tovább az *actor-network* elméletet meghaladó, posztrelacionális *assemblage* megközelítés.)

A materiális dolgok bizonyos akciókat megalapoznak, körülírják a lehetségest. Segítenek megrajzolni a lehetséges világok terjedelmét, melyekhez hozzáférésünk van adott időben (modális súlyuk van). Ez azonban az entitások mélyén lakozik, nem az egymással való kapcsolataikban. Az *actor network*ben a súly nem lokalizált. A gibsoni affordanciában ez sokkal inkább megtalálható (McGrail 2008:16). Az affordancia az entitások inherens minősége, noha relációk leírására alkalmazzuk. Egy sosem alkalmazott affordancia ettől még *lehetőségként* létezik.

Az ontológiai fordulat

A perspektivizmus, az ontológiai fordulat és a *multispecies ethnography* párhuzamosan, ám távolról sem egymástól függetlenül jelent meg az antropológia 21. századi színpadán mint az *actor-network*, a latouri hibriditás, illetve a megosztott ágencia megközelítéseknek egyfajta továbbgondolása. Mindegyik irányzatra jellemző a materiális hangsúlyozása, a tárgyorientált értelmezési pozíció, az ontológiai szint központi szerepének kiemelése az elméleti keretek kidolgozásában, az antropológia tárgykörének folyamatos kiszélesítése, a *reprezentáció* fogalmának kritikai szemlélete, valamint – egy konkrétabb szinten – egyfajta kritikai realista és a (latouri eredetű) szimmetrikus (lapos) ontológiai alapállás. Ezeknek a megközelítéseknek a hátterében természetesen kitapintható az az 1980-as évektől fokozatosan és lassan egyre nagyobb teret nyerő szemlélet, mely a társadalmi és a kulturális világot a világ dolgaiban való megtestesülések *(embodiment)* formájában igyekszik megragadni, és amely részben éppen a materiális kultúra, részben az antropológiai muzeológia műhelyeiben látott napvilágot. Ennek az első (még humanista) szakaszába sorolható Strathern (1991; 1995), Thomas (1991) és természetesen Gell (1992), illetve Miller (2005) is, a második (poszthumanista) szakasz úttörője mindenképpen Latour (2005), ismertebb képviselői Holbraad (2012) és Viveiros de Castro (1998). Ezek az irányzatok a dolgok materiális vonása központi szerepének hangsúlyozása, az ontológiai problémák iránti érzékenység és az eddigi legszélesebb antropológiai ontológiai horizont alkalmazása révén számos olyan területtel, kérdéssel és problémával igyekeznek megbirkózni, mely az antropológia egészének relevanciaválságából (Ahmed–Shore, eds. 1995:14) mutathat kivezető utat. Ezek az irányzatok jelenleg olyan konkrét témákkal foglalkoznak, mint a környezettel kapcsolatos őslakosismeretek, tudásrendszerek, az őslakos és a nyugati ontológiák kapcsolata, egymásmellettisége és a relativizmus problematikája (lásd perspektivizmus), ember és nem ember kollektíváinak kapcsolatrendszere mint társadalmi közösségi formák és folyamatok, és még lehetne sorolni. Ebbe a sorba nagyon jól beilleszthető a migránsok tárgyi világának a környezetükkel való viszonya.

Amíg Gellnél és kortársainál még az *episztemológia* keretében folyt a vita az antropológiai elmélet érvényességéről, univerzalitásáról, az újabb (ontológiai) megközelítések egyértelműen az *ontológia* szintjére helyezik át az alapkérdések fókuszát (Latournál ez az elmozdulás már jól megfigyelhető, de az izgalmas történeti lánc a kritikai antropológia valódi előfutárától, Roy Wagnertől megy Strathernen át – és ily módon Gellen

keresztül – Viveiros de Castróig és Holbraadig; lásd Holbraad 2013). A hangsúly tehát átkerült a *hogyan* értelmezzük, reprezentáljuk a világot kérdésről a *milyenek* is ezek a világok problémára. A reprezentáció és ily módon a kultúra helyét ennek következtében átveszi az ontológia, pontosabban átveszik az egyes ontológiák. A reprezentáció körében értelmezhető relativizmust (vagy univerzalizmust) felváltja az ontológiák viszonya. A törzsi művészet és a törzsi népek tárgyainak helyzete, kapcsolata és ennek révén univerzalizmusának kérdése hasonló választ kap Kellynél (1994) – Dantóval, és tegyük hozzá Duttonnal (1993) ellentétben –, vagyis szerinte ez a problémakör a különböző világok diszkurzív vitáiban tisztázódhat csak.

Tárgyak és migránsok

Az eddigiekben szó volt a migránslétről mint helyzetről és viszonyról az otthon fogalma kapcsán, valamint olyan elméleti, alapvetően antropológiai megközelítésekkel foglalkoztunk, melyek valamilyen formában szerephez juttatják a tárgyakat. Ebben a részben négy olyan karakteres példát és kutatót vázolok, melyek és akik (az elmúlt évtizedekben) tudatosan a migránsok és tárgyi kultúrájuk vizsgálatával foglalkoztak (illetve foglalkoznak a mai napig).

Daniel Miller

Daniel Miller célja kutatásai során mindvégig az volt, hogy felhívja a figyelmet a világ és az emberek anyagi valóságára, megjelenési formáira, valamint hogy beemelje ezeket a szociálantropológia tárába egyenjogú témákként (lásd Miller 2012). Miller ebben a vonatkozásban valóban úttörő, a tárgyak és a materialitás iránt a társadalom- és kultúratudományokon belül tapasztalható új érdeklődési hullám legelején kezdett el hétköznapi tárgyainkkal foglalkozni, noha elődei közé sorolhatjuk Goffmant, Gombrichot és Pierre Bourdieu-t. Megközelítése saját megfogalmazása szerint dialektikus, azaz a szubjektum és az objektum (a tárgy) közötti határvonalat igyekszik átlépni. Másképp megfogalmazva Miller elméletében a tárgyak, a dolgok és a személyek egymást konstituálják egy folyamatos oda-vissza hatás révén. Miller számára az *otthon*: a ház, lakás jóval politikaibb, azaz hatalommal teltebb, ezért még több aspektusból is elemezhető. Az otthon fogalma egyben alkalmat ad számára, hogy az elmélet hazahozatalát, a földre való levitelét mint folyamatot szemléltesse.

A ház és az ember kapcsolata kiváló példa Miller számára, hogy megmutassa, miként hozza létre, határozza meg egymást dolog és személy. A ház olyan valami, amely eleve meghatározza a benne lakók életét. Adottság, mely hat a lakóira, olyan valami, amelyet nem lehet megkerülni vagy egyszerűen lecserélni. A ház képes ellenállni bizonyos átalakításoknak, korlátokat állít fel számunkra, dolgokat tesz velünk. Ebben az értelemben beszélhetünk a tárgyak, dolgok ágenciájáról (Miller 2012:94), és ebben az értelemben több egy ház egy öltözetnél. Egy ház önállóbb, függetlenebb egy nadrágnál vagy kabátnál.

Daniel Miller az antropológiai anyagi kultúra és a migránsok tárgyi világának megkerülhetetlen alakja, hosszú kutatási múlttal, számos és gyakran hosszú időszakot felölelő esettanulmánnyal, több elméleti összefoglalással. A szimbolikus antropológia felől érkezett, az évek során egyre erőteljesebben hangsúlyozta a tárgyak és az emberek egymást létrehozó szerepét, ebben egyfajta radikálisabb szemiotikai szintet ért el.

Holland migránsok lakásai

Hollandiában az 1980-as évek közepétől tudományos és múzeumi szinten egyaránt érezhetően megnőtt az érdeklődés a migránsok kultúrája iránt. A tárgyi kultúrájukkal azonban csak a 2000-es évektől kezdtek foglalkozni antropológusok. 2003-tól 2006-ig egy nagyszabású vizsgálat indult *Migrations and Material Culture: the domestic interiors of twentieth century migrants and their descendants* címmel a Meertens Intézeten belül Hester Dibbits vezetésével, mely Hollandiában élő migránsok lakásbelsőit térképezte fel (lásd Miller 1995) a nemzedékre, etnicitásra, osztályra, belső beosztásra, struktúrára, díszítésekre, jelentésekre való tekintettel (Dibbits 2009). Az eredmények arról számolnak be, hogy a bútorzat képes más világokat megidézni, akár az otthont, a szülőhely emlékeit. E kapcsolatok összessége, azaz a korábbi otthonokhoz való (érzelmi, kognitív) viszony erősebbnek látszott, mint az etnikai hangsúly. A bútor képes hatni a lakók és a vendégek cselekvéseire, képes emlékeket és érzelmeket kiváltani. A kutatás elméleti háttere itt igyekezett összeilleszteni a tárgyakkal kapcsolatos szimbolikus és ágens jellegű (performatív) álláspontokat. A megközelítés értelmében a jelentések performatív helyzetekben és folyamatokban születnek meg, és változnak ezeknek megfelelően, és e jelentéseknek egy része a tárgyak révén jelenik meg, beléjük írva őrződik meg. A bútor egyes darabjai – akár használják őket, akár nem – a társadalmi praxis részeiként és sok esetben új társadalmi hálózatok kiindulópontjaiként, úgynevezett határtárgyakként működhetnek.

Maja Povrzanovic Frykman

A svéd Malmö Intézetben dolgozó Povrzanovic Frykman 2001-től írt Svédországban élő migránsokról antropológiai tanulmányokat, az utóbbi években alapvetően a tárgyi kultúrájukkal foglalkozva (Povrzanovic Frykman 2010). Abból indult ki, hogy a migránsok transznacionális társadalmi terekben élnek, és ezeken belül a tárgyak meghatározó szerepet játszanak. A különböző kapcsolatok nagyon sok esetben tárgyakon keresztül jönnek létre és maradnak fenn. Ezekben a viszonyokban az otthonnak jóval nagyobb a hatása, mint a hazának. Az otthon újraépíthető, megjeleníthető a tárgyak révén, éppen ezért az otthon és az itthon személyes, családi, rokonsági és baráti jellegű, és sokkal kevésbé etnikai. Ebben a szerepben a tárgyak nemcsak kifejezik, megjelenítik a társadalmi kapcsolatokat, hanem aktív módon létre is hozzák őket. A tárgyak ily módon a folytonosság fenntartóivá tudnak válni. A tárgyak és a helyek között képesek kapcsolatokat létrehozni a materialitásuk révén, mivel sokszor változtathatják helyüket,

és a hétköznapi életben a tárgyak a figyelem fókuszában állnak. Povrzanovic Frykman egyaránt foglalkozik a tárgyakhoz fűződő etnikai, nemzedékbeli, osztály jellegű, helyi és nemekhez kapcsolható aspektusokkal, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a tárgyi kultúra etnikai jellege alapvetően empirikus kérdés, és nem elméleti kiindulópont.

Sandra H. Dudley

Sandra Dudley (2010) kutatásai rendkívül jól használhatók a migránsok és az anyagi kultúra kapcsolatának vizsgálatakor. Bár menekültekkel foglalkozik, azaz a migráció egy sajátos változatának képviselőivel, csaknem valamennyi felvetett szempontja jól alkalmazható egyéb olyan vizsgálatokra is, melyek a helyváltoztatással és ennek tárgyi világunkra tett hatásával foglalkoznak. A fő kérdés számára az, hogy mit jelent menekültnek lenni a maga tárgyi, anyagi és érzelmi értelmében. Hogyan próbálja egy menekült a számára leginkább megfelelő otthont kialakítani, és ez miképpen viszonyul folyamatosan az elhagyott otthonához. E témakör tanulmányozásához Dudley igyekszik a legszélesebb körben módszertani és elméleti fogódzókat találni, aminek kerete óhatatlanul túllép az antropológián, felhasználva a régészet, a geográfia és a filozófia eredményeit is. A menekültlét megragadásakor kikerülhetetlennek látja a személyes, társadalmi-kulturális, érzelmi és fizikai aspektusok mindegyikének figyelembevételét. Dudley felhívja a figyelmet arra, hogy bár a menekültlétet mint kényszermigrációt a korábbi szakirodalom a kulturális identitás elvesztésével írta le, ma úgy látjuk, hogy a menekültek új világának szerves részei a korábbi helyekhez kapcsolódó értékek, emlékek, imaginációk (Dudley 2010:9).

Nagyon tanulságos és jól használható az az elméleti keret, melynek segítségével Dudley értelmezi a (karen) menekültek és tárgyi világuk viszonyát. A kiindulópont egy fenomenológiai jellegű megközelítésmód, mely a testet, az észleléseket, a környezetet és az érzelmeket helyezi a középpontba. Dudley abból indul ki, hogy egyetemes emberi szükségletünk, hogy egy adott helyen – a lehetőségek függvényében – „jól" érezzük magunkat. Törekszünk tehát arra, hogy ennek megfelelően rendezzük be környezetünket, fizikailag, érzelmileg, kognitívan egyaránt. Ebben a folyamatban kulcsfontosságú a korábbi otthonhoz való viszony, mely a vizsgált helyzetben térben és időben is távol van. Ez a kapcsolat meglehetősen összetett jellegű, melyben egyszerre van jelen a múltról szóló emlék, imagináció és észlelés. Ugyancsak alapvető szerepet játszanak ebben a környezetünkben lévő tárgyak – a legszélesebb értelemben, vagyis idetartoznak a fotók, a táj, az ételek egyaránt.

Dudley a múlt, az otthon és a jelenlegi állapot, a hely, az identitás összetett kapcsolatával foglalkozik, ezen belül az aktuális és a korábbi otthon kapcsolatával – adott témák (öltözet, rítus, ház, táj) mentén mozogva. A múlttal való kapcsolat megjelenési formáit az öltözet legkülönbözőbb aspektusú elemzésével (hagyományos viselet szerepe és kérdése, az öltözettel kapcsolatos konfliktusok, a viselet változása a menekültidőszakban), valamint az éves karen rítus szerepének vizsgálatával írja le. A ház jelenségének és fogalmának segítségével Dudley behatóan foglalkozik a tárgyak, a tájak és a testek észlelésével, a hely és a tér kulturális kisajátításának összefüggé-

seivel, ami a menekültek esetében együtt jár a távoli és a közeli, a múltbeli és a jelen lévő közötti viszony kérdéseinek elemzésével. Egyaránt foglalkozik a változás és a folyamatosság kérdéseivel a menekültek és az idő kontextusában.

Összegzés

Ebben a tanulmányban igyekeztem bevezetni a migránslét fogalmát, mely az otthonhoz való viszonyban látszik megtestesülni, majd megpróbáltam felvázolni azt a tudományelméleti folyamatot, melynek révén az antropológiában és tágabb értelemben a kultúra- és társadalomtudományokban (újra) ráirányította a figyelmet a hétköznapi tárgyakra. Ez a fajta érdeklődés láthatóan az 1970-es években kezdett kibontakozni, és a mai napig tart. A modern társadalombeli fogyasztás hangsúlyossá válása kiváltotta az antropológiai érdeklődést a tárgyak iránt, a szimbolikus fordulat felfigyelt a dolgoknak a kultúrában való meghatározó szerepére, a kognitív antropológia egyes irányzatai rádöbbentek, hogy a kultúra az emberek között közvetítő szerepet játszó tárgyakban képes megtestesülni, ezáltal a személy a tárgyak révén kiterjed a környezetére is. A tárgyak aktív szerepe az 1990-es évektől egyre nagyobb figyelmet kapott, és mindez hálózat jellegű társadalmi modellekbe ágyazódott bele. Ezek az elméletek sajátos fogalmi rendszert kezdtek kialakítani és használni, és a tárgyak valamennyiben megkerülhetetlen szerephez jutottak.

Minden eddig megismert tárgyelméletre jellemző, hogy a tárgyak a társadalmi lét kihagyhatatlan összetevőivé váltak; megtestesítik a társadalmi kapcsolatokat és cselekvéseket. Ez a megfigyelés már a szimbolikus alapokon nyugvó elméletekben is megjelenik, ám igazi szerepüket a későbbi megközelítésekben nyerik el. Egyre tudatosabbá válik, hogy a tárgyak és az emberek hálózat jellegű kapcsolatokban hozzák létre a társadalmat, kisebb-nagyobb – folyamatosan változó – egységekbe szerveződve. A hálózatokban a tárgyak nem csupán közvetítenek, hanem – materialitásuk révén – maguk is aktívan részt tudnak venni, adott cselekvésekre késztetve az embereket. Az újabb elméletekben éppen ezért az emberek és a tárgyak közötti határvonal egyre átjárhatóbbá válik, a tárgyak valódi társadalmi szereplőkké válnak. Az elméletek a társadalmi struktúra helyett egyre inkább a folyamatokra helyezik a hangsúlyt, az interakciók, koordináció, kommunikáció eddig sosem látott figyelmet kap.

A migránsok és tárgyaik kapcsolata szempontjából e folyamatoknak megkerülhetetlen hatásuk van. A hálózat jellegű társadalomfelfogás kiválóan alkalmas a migránslét kapcsolatainak feltérképezésére és megértésére. A tárgyak közvetítő szerepének középpontba állítása megkönnyíti a migránsközösségek más csoportokkal való viszonyának vizsgálatát és megértését. Ugyancsak hasznosak a migránsok különböző helyekhez, időszakokhoz és az otthonhoz fűződő kapcsolatának értelmezésében.

IRODALOM

AHMED, AKBAR – SHORE, CHRIS, EDS.
1995 The future of anthropology. Its relevance to the contemporary world. London: Athlone.

AMES, KENNETH L.
1986 Meaning in Artifacts: Hall Furnishings in Victorian America. *In* Common Places: Readings in American vernicular architecture. Upton, Del – Vlach, John Michael, eds. 240–260. London: The University of Georgia Press.

APPADURAI, ARJUN
1986 Introduction: commodities and the politics of value. *In* The social life of things: commodities in cultural perspective. Arjun Appadurai, ed. 3–63. Cambridge: Cambridge University Press.
1997 Modernity at large. Minneapolis: University of Minnesota Press.

APPADURAI, A., ED.
1986 The social life of things: commodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press.

BARTHES, ROLAND
1972 Mythologies. London: Hill and Wang.
1999 A divat mint rendszer. Budapest: Helikon.

BAUDRILLARD, JEAN
1968 Le système des objets. Paris: Gallimard.

BAUSINGER, HERMANN
1981 Alltagskommunikation. Bonn: Deutscher Akademischer Austauschdienst.

BECK, STEFAN
1997 Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte. Berlin: Akademie Verlag.

BENNETT, TONY
1995 The birth of the museum: history, theory, politics. London: Routledge.

BOURDIEU, PIERRE
1976 Le sens pratique. Actes de la recherche en sciences sociales 1 (2):43-86.

BRINGÉUS, NILS-ARVIS
1986 Perspektiven des Studiums materieller Kultur. Jahrbuch für Volkskunde und Kulturegeschichte 29:159–174.

BROUGERE, GILLES
2006 Toy houses: a socio-anthropological approach to analysing objects. Visual Communication 5(1):5–24.

BUCHLI, VICTOR
2002 Introduction. *In* The material culture reader. Victor Buchli, ed. 1–22. Oxford – New York: Berg.

CLARK, ANDY
1997 Being there: putting brain, body, and world together again. Cambridge, MA: MIT Press.

COOPER, SIMON
2008 Regulating hybrid monsters? The limits of Latour and Actor Network Theory. Arena 29–30:307–330.

CSORDAS, THOMAS J.
1994 Embodiment and experience: The existential ground of culture and self. Cambridge: Cambridge University Press.

DANIELS, INGE
2008 The Japanese house. Material culture in the modern home. Oxford – New York: Berg.

DEETZ, JAMES
1977 In small things forfotten: The archaeology of early American life. Doubleday: Anchor Press.

DELEUZE, GILLES – GUATTARI, FELIX
1980 A Thousand Plateaus – Capitalism and schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press.

DIAS, NÉLIA
1994 Looking at objects: memory, knowledge in nineteenth-century ethnographic displays. *In* Travellers' tales. Narratives of home and displacement. George Robertson et al., eds. 164–176. London – New York: Routledge.

DIBBITS, HESTER
2009 Furnishing the salon: symbolic ethnicity and performative practices in Moroccan-Dutch domestic interiors. International Journal of Consumer Studies 33:550–567.

DOBLER, GREGOR
2004 Bedürfnisse und der Umgang mit Dingen. Eine historische Ethnographie der Ile d'Ouessant, Bretagne, 1800–2000. Berlin: Reimer.

DOBRES, MACIA-ANNE
2001 Meaning in the making: agency and the social embodiment. *In* Anthropological perspectives on technology. Michael Brian Schiffer, ed. 47–76. Albuquerque: University of New Mexico Press.

DOUGHERTY, JANET – KELLER, CHARLES
1982 Taskonomy: a practical approach to knowledge structures. American Ethnologist 5:763–774.

DOUGLAS, MARY – ISHERWOOD, BARON
1996 [1976] The world of goods. Towards an anthropology of consumption. London: Routledge.

DUDLEY, SANDRA H.
2010 Materialising exile. Material culture and embodied experience among Karenni refugees in Thailand. New York – Oxford: Berghahn Books. /Studies in Forced Migration, 27./

DUTTON, DENIS
1993 Tribal art and artifact. Journal of Aesthetics and Art Criticism 51:13-21.

ELDER, CRAWFORD L.
2005 Undercutting the idea of carving reality. The Southern Journal of Philosophy 43:41–59.

FALCK, TORI
2003 Polluted places: harbours and hibridity in archaeology. Norwegian Archaeological Review 36(2):105–118.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS
1969 A kalotaszegi kelengye I. Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltárására. Néprajzi Értesítő 51:15–36.

FENTON, ALEXANDER
1995 Collections Research: Local, National and International Perspectives. *In* Collections Management. Anne Fahy, ed. 224–232. London – New York: Routledge.

FLEMING, E. MCCLUNG
1974 Artifact study: a proposed model. Winterthur Portfolio 9(1):153–161.

FOUCAULT, MICHEL
1975 Discipline and punish. The birth of the prison. New York: Vintage Books.

FULLER, STEVE
1999 Why science studies has never been critical of science. Philosophy of the Social Sciences 30(1).

FÜRST, HANS JORG
1989 Material culture research and curation process. *In* Museum studies in material culture. S. M. Pearce, ed. 97–110. Leicester: Leicester University Press.

GATEWOOD, JOHN
1985 Actions speak louder than words. *In* Directions in cognitive anthropology. J. W. D. Dougherty, ed. 199–219. Urbana: University of Illinois Press.

GELL, ALFRED
1992 The technology of enchantment and the enchantment of technology. *In* Anthropology, art and aesthetics. Jeremy Coole – Anthony Shelton, eds. 40–66. Oxford: Oxford University Press.
1998 Art and Agency. An anthropological theory. Oxford: Clarendon.

GER, G. – OSTERGAARD, P.
1998 Constructing immigrant identities in consumption: appearance among the Turko-Danes. Advances in Consumer Research 25:48–52.

GILROY, PAUL – HERZFELD, MICHAEL – MILLER, DANNY, EDS.
1998 Materializing culture. Oxford: Berg.

GLASSIE, HENRY H.
1975 Folk housing in middle Virginia: A structural analysis of historic artifacts. Knoxville: University of Tennessee Press.

GONZÁLEZ, ROBERTO J. – NADER, LAURA – OU, C. JAY
2001 Towards an ethnography of museums: science, technology and us. *In* Academic anthropology and the museum. Back to the future. Mary Bouquet, ed. 106–116. New York – Oxford: Berghahn Books.

GOTTDIENER, MARK
1995 Postmodern semiotics: Material culture and the forms of postmodern life. Oxford: Blackwell.

GRIESHOFER, FRANZ
2003 Messerscharf. Reflexionen über einen Alltagsgegenstand. Wien: Österreichisches Museum für Volkskunde.

HAHN, HANS PETER
2000 Kulturinventare und Haushaltsinventare: Vergleichende Betrachtung zu zwei Vorgehensweisen der Dokumentation materieller Kultur. Tübingen: Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen
2003 Zum Umgang mit Dingen des Alltags und ihre Bedeutungen. Eine ethnologische Perspektive. Tübingen: Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen.
2005 Dinge des Alltags – Umgang und Bedeutungen. Eine ethnologische Perspektive. *In* Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur. Gudrun M. König, Hrsg. 63–79. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde. /Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 27./

HARAWAY, DONNA
1992 The promise of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others. *In* Cultural studies. L. Grossberg – J. Radway, eds. London: Routledge.

HARMAN, GRAHAM
2002 Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics. Melbourne: re.press.

HENNIG, NINA
2003 Dinge umgehen – mit Dingen umgehen. *In* Die Dinge umgehen? Sammeln und Forschen in kulturhistorischen Museen. Jan Carstensen, Hrsg. 29–35. Münster: Waxmann.

HOFER TAMÁS
1983 A „tárgyak elméleté"-hez. Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése. Népi Kultúra – Népi Társadalom 13:39–64.

HOLBRAAD, MARTIN
2012 Things as concepts: anthropology and pragmatology. *In* Savage objects. Godofredo Pereora, ed. 17–32. Lisboa: Imprensa Nacional Casa de Moeda.
2013 Turning a corner. Preamble for „The relative native" by Eduardo Viveiros de Castro. HAU: Journal of Ethnographic Theory 3(3):469–471.

HOLLAN, JAMES – HUTCHINS, EDWIN – KIRSH, DAVID
2000 Distributed cognition: toward a new foundation for human-computer interaction research. ACM Transactions on Computer – Human Interaction 7(2):174–196.

HOSKINS, JANET
1998 Biographical objects. How things tell the stories of people's lives. New York: Routledge.

HUNT, JOHN DIXON
1993 The Sign of the Object. *In* History from Things: Essays on Material Culture. Steven Lubar – W. David Kingery, eds. 293–298. Washington: Smithsonian Institution Press.

HUTCHINS, EDWIN
1990 The technology of team navigation. *In* Intellectual teamwork: Social and technical bases of collaborative work. Jolene Gallagher – Robert E. Kraut – Carmen Egido, eds. 191 – 221. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
1995 Cognition in the wild. Cambridge, Mass: MIT Press.
1997 Cognition in the wild. Minds and Machines 7(3):456–460.

HUTCHINS, EDWIN – KLAUSEN, T.
1996 Distributed cognition in an airline cockpit. *In* Cognition and communication at work. Yrjo Engeström – David Middleton, eds. 15–34. Cambridge: Cambridge University Press.

HUTTON, J. H.
1944 The place of material culture in the study of anthropology. Journal of the Royal Anthropological Institute 74:1–6.

INGOLD, TIM
2001 Beyond art and technology: the anthropology of skill. *In* Anthropological Perspectives on Technology. Michael Brian Schiffer, ed. 17–32. Albuquerque: University of New Mexico Press.

JONES, ANNA LAURA
1993 Exploding canons: the anthropology of museums. Annual Review of Anthropology 22:201–220.

KELLY, MICHAEL
1994 Danto, Dutton, and our preunderstanding of tribal art and artefacts. *In* Artifacts, representations and social practice. Essays for Marx Wartofsky. Carol L Gould – Robert S. Cohen, eds. 39–52. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers.

KITTLER, FRIEDRICH A.
1985 Discourse Networks, 1800/1900. Stanford: Stanford University Press.

KÖNIG, GUDRUN
1998 Zum Lebenslauf der Dinge. Autobiographisches Erinnern und materielle Kultur. In SachKulturForschung. Gesammelte Beiträge der Tagung der Arbeitsgruppe Sachkulturforschung und Museum in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 15. bis 19. September in Bad Windsheim. Hermann Heidrich, Hrsg. 72–85. Bad Windsheim: Verlag Fränkisches Freilandmuseum. /Schriften und Kataloge des Fränkischen Freilandsmuseum, 32./

KÖSTLIN, KONRAD – BAUSINGER, HERMANN, HRSG.
1983 Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs 23. Deutscher Volkskunde-Kongress in Regensburg vom 6–11. Oktober 1981. Regensburg: Universität. / Regensburger Schriften zur Volkskunde, 1./

LARSON, FRANCES
2007 Anthropology as comparative anatomy? Reflecting on the study of material culture during the late 1800s and the late 1900s. Journal of Material Studies 12(1):89–112.

LATOUR, BRUNO
1992 Where are the missing masses? Sociology of a few mundane artifacts. *In* Shaping technology / buildung society. Wiebe Bijker – John Law, eds. 225–258. Cambridge, MA: MIT Press.
1999 Sohasem voltunk modernek: szimmetrikus antropológiai tanulmány. Budapest: Osiris.
2005 Reassembling the social: An introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press.

LAYTON, ROBERT
2003 Art and agency: a reassessment. Journal of the Royal Anthropological Institute 9(4):447–464.

LENE, OTTO – PEDERSEN, LYKKE L.
2004 „Összegyűjteni" önmagunkat. Élettörténetek és az emlékezés tárgyai. *In* Korunk és tárgyaink – elmélet és módszer. Fordításgyűjtemény. Fejős Zoltán – Frazon Zsófia, szerk. 28–39. Budapest: Néprajzi Múzeum. /MaDok-füzetek, 3./

LESURE, RICHARD G.
2005 Linking theory and evidence in an archaeology of human agency: iconography, style, and theories of embodiment. Journal of Archaeological Method and Theory 12(3):237–255.

MCGRAIL, ROBERT
2008 Working with substance: Actor-Network Theory and the modal weight of the material. Techné 12(1):65–84.

MEINERS, UWE
1991 Research into the history of material culture. Between interpretation and statistics. Ethnologia Europaea 21(1):15–34.

MILLER, DANIEL
1987 Material culture and mass consumption. London: Basil Blackwell.
1995 Artefacts and the meaning of things. *In* Companion encyclopedia of anthropology. Tim Ingold, ed. 396–419. London – New York: Routledge.
2005 Materiality: an introduction. *In* Materiality. Daniel Miller, ed. 1–50. Durham, NC: Duke University Press.
2012 [2010] Stuff. Cambridge: Polity Press.

MITCHELL, WILLIAM JOHN THOMAS
1986 Iconology: Image, text and ideology. Chicago: The University of Chicago Press.
2005 What do pictures want? The lives and loves of images. Chicago: The University of Chicago Press.

MORIN,VIOLETTE
1969 L'object Biographique. Communications 13:131–139.

NORMAN, DONALD A.
1988 The psychology of everyday things. Doubleday: Basic Books.
1991 Cognitive artifacts. *In* Designing interaction: Psychology at the human-computer interface. John M. Carroll, ed. 17–38. New York: Cambridge University Press.

OLSEN, BJØRNAR
2003 Material culture after text: Re-membering things. Norwegian Archaeological Review 36(2):87–104.

PAINE, ROBERT
1985 Report on SHGG Weekend, D. Hopkin. SHGG News 9:4.

PEARCE, SUSAN M.
1986a Thinking about things: approaches to the study of artefacts. Museums Journal 85(2):198–201.
1986b Objects as signs and symbols. Museums Journal 86(3):131–135.
1995 Interpreting museum objects: an outline of theory. *In* Proceeding of the International Conference on Anthropology and the Museum. Tsong-yuan Lin, ed. 297–312. Taipei: Taiwan Museum.

PELS, PETER
1998 The spirit of matter: on fetish, rarity, fact, and fancy. *In* Border fetishisms: Material objects in unstable spaces. Patricia Spaer, ed. 91–121. London – New York: Routledge.

PFAFFENBERGER, BRYAN
1988 Fetishised cbjects and humanised nature: Towards an anthropology of technology. Man 23(2): 236–252.
1995 The mangle of practice. Time, agency, and science. Chicago: University of Chicago Press.

PICKERING, ANDREW
1995 The mangle of practice. Time, agency, and science. Chicago: University of Chicago Press.

PICKERING, JOHN
2007 Affordances are signs. TripleC 5(2):64–74.

PINNEY, CHRISTOPHER – THOMAS, NICHOLAS, EDS.
2001 Beyond aesthetics. Art and the technologies of enchantment. Oxford – New York: Berg.

POMIAN, KRZYSZTOF
1988 Der Ursprung des Museums. Berlin: Klaus Wagenbach.

POSTER, MARK
1995 The second media age. Chicago: University of Chicago Press.

POVRZANOVIC FRYKMAN, MAJA
2010 Diversity and similarity beyond ethnicity: migrants' material practices. http://www.sens-public.org/spip.php?article780&lang=fr (Letöltés: 2013. 08. 23.)

PRESTON, BETH
1998 Cognition and tool use. Mind & Language 13(4):513–547.

PUTNAM, HILARY
2000 Reprezentáció és valóság. Budapest: Osiris.

RECKWITZ, ANDREAS
2002 The status of the „material" in theories of culture. From „social structure" to „artefacts". Journal for the Theory of Social Behaviour 32:195–217.

ROBERTS, JOHN MILTON
1964 The self-managenemt of cultures. *In* Explorations in cultural anthropology. W. H. Goodenogh, ed. 433–454. New York: McGraw Hill.

SAYCE, RODERICK U.
1933 Primitive arts and crafts: an introduction to the study of material culture. Cambridge: Cambridge University Press.

SCHIFFER, MICHAEL BRIAN
1999 The material life of human beings: artifacts, behavior, and communication. New York: Routledge.

SCHIFFER, MICHAEL BRIAN, ED.
2001 Anthropological perspectives on technology. Albuqerque: University of New Mexico Press.

SCHÜTZ, ALFRED – LUCKMANN, THOMAS
1975 Strukturen der Lebenswelt. Darmstadt: Luchterhand.

SCHWERTL, M.
2008 Living transnational room in the living room: Vom transnationalen Habitus in deutsch-türkischen Wohnungen. Schweizerisches Archiv für Volkskunde 104:197–213.

STAR, SUSAN – GRIESEMER, JAMES
1989 Institutional ecology, „translations" and boundary objects. Amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–39. Social Studies of Sciene 19(3):387–420.

STOCKING, GEORGE W., JR., ED.
1985 Objects and others: essays on museums and material culture. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

STRATHERN, MARILYN
1991 Partial connections. Savage, MD: Rowman & Littlefield.
1995 The relation. Cambridge: Prickly Pear Press.

SUCHMAN, LUCY A.
1987 Plans and situated actions: the problem of human-machine communication. New York: Cambridge University Press.

SUSI, TARJA
2006 The puzzle of social activity. The significance of tools in cognition and cooperation. Linköping: Department of Computer and Information Science Linköpings Universitet. /Linköping Studies in Science and Technology, 1019./

SVENSSON, TOM G.
2008 Knowledge and artifacts: People and objects. Museum Anthropology 31(2):85–104.

TAUSSIG, MICHAEL T.
1980 The devil and commodity fetishism in South America. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

THOMAS, NICHOLAS
1991 Entangled objects: exchange, material culture and colonialism in the Pacific. Cambridge: Harvard University Press.
1993 Related things. Social Analysis 34:132–141.
2001 Introduction. *In* Beyond aesthetics. Art and the technologies of enchantment. Pinney, Christopher – Thomas, Nicholas, eds. 1–12. Oxford – New York: Berg.

TSCHOFEN, BERNHARD
2005 Deponate und Deposite. Die Villa Freiland als unfreiwilliges Museum alltäglicher Dingwelten. *In* An/sammlung, an/denken. Ein Haus und seine Dinge im Dialog mit zeitgenössischer Kunst. Cornelia Meran, Hrsg. 27–34. Salzburg: IM Otto Müller.

VANDENBERGHE, FRÉDÉRIC
2002 Reconstructing Humants: A humanist critique of Actant-Network Theory. Theory, Culture and Society 19(5–6).

VAN KEUREN, DAVID
1989 Cabinets and culture: Victorian anthropology and the museum context. Journal of the History of the Behavioral Sciences 25:26–39.

VERGO, PETER, ED.
1989 The new museology. London: Reaktion Books.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. The Journal of the Royal Anthropological Institute 4(3):469–488.

WARNIER, JEAN-PIERRE
1999 Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts. Paris: Press Universitaires de France.
2001 A praxeological approach to subjectivation in a material world. Journal of Material Culture 6(1):5–24.

WENGER, ETIENNE
1998 Communities of practice: learning, meaning and identity. Cambridge: Cambridge University Press.

WERTSCH, JAMES V.
1991 Voices of the mind: A sociocultural approach to mediated action. Cambridge, MA: Harvard University Press.

WYNN, THOMAS
1995 Tools and tool behaviour. *In* Companion encyclopaedia of anthropology. Tim Ingold, ed. 133–161. London – New York: Routledge.

YARROW, THOMAS
2003 Artefactual persons: the relational capacities of persons and things in the practice of excavation. Norwegian Archaeological Review 36(1):65–73.

ZHANG, JIAJIE – NORMAN, DONALD A.
1994 Representations in distributed cognitive tasks. Cognitive Science 18:87–122.

ÁRENDÁS ZSUZSA

A migráció elméleti megközelítései, hibriditás, migránsok tárgykultúrája

Bevezető

Jelen tanulmánykötet a migránsok és tárgyak, illetve tágabb értelemben a materiális kultúra viszonyát vizsgálja. Mielőtt azonban e viszonyrendszert számos esettanulmányon, terepkutatások tapasztalatain keresztül feltárjuk, szükségét érezzük annak, hogy áttekintsük egyfelől a migráció és transznacionalizmus szakirodalmi megközelítését és módszertanát, másfelől pedig a migránskultúrával, a kultúra változásaival kapcsolatos legfontosabb dilemmákat és társadalomtudományi megközelítéseket. E tanulmány második felében szólunk a migrációkutatás új irányairól, közöttük is elsősorban azon, viszonylag új határterületről, mely a migráció- és tárgykutatás átfedéséből született, és a migránsok tárgyait, tágabban értelmezve a migráns tárgyi világokat, a tárgyak migrációját és a migránsok materiális kultúrához való viszonyát tárgyalja. A nemzetközi kutatások ez irányú kísérleteit áttekintve, esettanulmányait számba véve egyben megkíséreljük pozicionálni saját kutatásunkat és az e kötetben megjelenő valamennyi tanulmányt.

A migráció társadalmi jelensége mára általánosan elterjedt hétköznapi tapasztalattá vált sokak számára. A légi közlekedés világszerte egyre szélesebb tömegek számára vált elérhetővé, a határok átjárhatóbbak lettek, a kommunikációs csatornák kiszélesedtek, az emberek, tárgyak, áruk, információk áramlása felgyorsult, korábban távolinak tűnő földrajzi helyek lettek könnyebben elérhetővé. Egyre többek hétköznapjainak részévé válik az a fajta tapasztalat, amikor látszólag távol eső földrajzi helyek, lokalitások rendelődnek napi szinten vagy legalábbis nagy rendszerességgel egymás mellé (turista- és üzleti utak, konferenciák, fellépések, rokonlátogatások kapcsán), nem beszélve azokról a „szokványos" migránshelyzetekről, amikor valamely okból (például gazdasági kényszer, politikai vagy egyéb fenyegetettség) hosszabb időre otthont, tartózkodási helyet változtatnak egyének, családok. Mindeközben kibocsátó közegükkel és más diaszpóraközösségekkel vagy migránshelyzetben élő egyénekkel is kapcsolatot tartanak, és sok esetben – előretekintve – már egy következő helyszínnel, lokalitással és az ahhoz kötődő emberekkel is kommunikálnak. Kutatásunk elején e kötet szerzőivel tisztáznunk kellett néhány látszólag banális, ám a kutatás szempontjából alapvető kérdést: kik a migránsok, mitől migráns valaki, mikortól számít valaki migránsnak, és meddig, milyen különbségek és azonosságok vannak a migránsháttérrel rendelkező egyének, a migránstudatúak, illetve azok között, akik ugyan ideiglenesen máshol, eredeti hazájuktól távol élnek, de

elutasítják a migráns megjelölést és kategóriát? Egy túlzottan leszűkítő értelmezést alkalmazva felmerült annak a veszélye, hogy sok, a migrációval kapcsolatos jelenség, gyakorlat és nem utolsósorban tárgy kiesik a látókörünkből. Egy túlságosan tág, nyitott fogalomhasználat pedig annak a veszélyét hordozta, hogy végezetül a „mindenki migráns" felismeréshez jutunk el, mely sem elméletileg, sem módszertani értelemben nem tűnt túl előremutatónak. Feltételezhető volt tehát, hogy egy közepesen „áteresztő" fogalomhasználatot kell kialakítanunk, mely kellően nyitott ahhoz, hogy a migránslét, -életforma, -percepciók és ezek tárgyi, anyagi kultúrabeli vonatkozásait képes legyen befogadni, illetve kellően szigorú ahhoz, hogy a fogalmi parttalanságot elkerüljük. Az általunk készített interjúk során minden alanyunknak feltettünk migránshétköznapokkal, a migránsléttel, -identitással, -kötődésekkel kapcsolatos kérdéseket, többségében a tárgyhasználaton, az anyagi kultúrához való viszonyukon, egy-egy kedvenc tárgyuk történetén keresztül. E sajátos módszertani kiskapu (vagyis hogy a tárgyhasználat, a tárgyakhoz fűződő személyes viszony, a materiális kultúra szűrőjén keresztül kérdeztünk) hasznos analitikai eszköznek bizonyult két szempontból is: egyrészt értékes információkkal szolgált a migráció hétköznapjaira vonatkozóan, másrészt az anyagi kultúra és tárgyhasználat sajátos területére engedett bepillantást.

A továbbiakban azon elméleti alapok bemutatására törekszünk, melyek hozzásegítettek a fentiekben felsorolt dilemmák, módszertani és elméleti kérdések tisztázásához, egyben kiindulópontként szolgálva az egyes terepkutatásokhoz és esettanulmányok megírásához. Az alábbi elméleti bevezetés három központi kérdés köré szerveződik: 1. a *migráció társadalmi jelenségének és jelentéseinek* legutóbbi értelmezéseit foglalja össze (a téma gazdagsága és terjedelme nyilvánvalóan nem teszi lehetővé a teljes áttekintést, inkább egy-egy kérdéskör felvillantása látszik reális célnak, így például a migránsidentitás és többes kötődések kérdése mint résztéma); 2. a *migráció kulturális vetületeit*, így többek között a kulturális hibriditás kérdését tárgyalja; 3. a migrációkutatáson belüli új, elsősorban antropológiai irányzatokat, ezen belül is a migrációval kapcsolatos materiáliskultúra-kutatásokat veszi számba.

A migráció megközelítései

A migrációról szóló tudományos megközelítések két lényegesen eltérő irányzathoz sorolhatók: egyrészt azok a migrációtanulmányok, melyek a *migrációs folyamatok és az állam* viszonyát taglalják, illetve a migránsok államban betöltött szerepét, másrészt pedig a *transznacionális* megközelítések, melyek a migránshálózatokra és azok nemzetállamokon átívelő működésére koncentrálnak. Az előbbihez tartoznak azok az elemzések, melyek a migrációval kapcsolatos állami lépéseket, intézkedéseket helyezik érdeklődésük középpontjába, illetve az olyan speciális megközelítések, melyek a migrációra elsősorban *biztonságpolitikai* kérdésként tekintenek. A szakirodalom egy további része a migránsoknak az államban betöltött szerepét tárgyalja, *társadalmi részvételükre* (az állampolgárságra és más tagsági formákra, például a nagyvárosi közegben betöltött szerepükre, rezidensként való közösségi részvételükre), illetve *szociális beágyazottságukra* (az integráció mértékére) vonatkozó kérdéseket feszegetve. Számos kutató a globális migráció hagyományos nemzetállami modellre gyakorolt hatását vizs-

gálja (például Sassen 2001; Vertovec–Cohen, eds. 1999), mások a bevándorlóknak a nemzetállam átalakulására gyakorolt speciális hatását tárgyalják (Soysal 1994; Bauböck 1994; Joppke 2013).

A kortárs kutatás a migráció kérdését globális szinten vizsgálja, transznacionális keretek között, egyéni kapcsolatokra és közösségi összefonódásokra fókuszálva. Egyfajta belső, émikus látásmóddal, a migráns szemszögéből tekintenek a migrációs folyamatokra, illetve azokat a maguk összetettségében tárgyalják. E megközelítéshez szorosan illeszkednek jelen kötet tanulmányai is, melyek többéves antropológiai terepmunkák, résztvevő megfigyelések és személyes interjúk nyomán íródtak. Az egyes kutatások során a kötet szerzői igyekeztek a lehető legjobban megismerni a migránsok sajátos, belső látásmódját, jellegzetes migránsélményeit és hétköznapi tapasztalatait.

A transznacionalizmus szemüvege módszertani, egyben elméleti megközelítésként lehetővé teszi, hogy észrevegyük és valódi jelentőségükben tárgyaljuk a migránsok más nemzetállamok területén élő egyénekkel és közösségekkel fenntartott kapcsolatrendszerét (Vertovec 2010:151). E megközelítés a transznacionális életmódok és gyakorlatok három sajátságos területére hívja fel a figyelmet: a migránsok szociokulturális környezetében tapasztalható „bifokalitásra", az identitások-határok-rezsimek rendszerében bekövetkezett változásokra, valamint azon intézményi szintű átalakulásokra, melyek a pénzügyi műveletekre, nyilvános-privát kapcsolatokra és lokális üzleti fejlesztésekre vonatkoznak (Vertovec 2010:150). Jelen esetben az előbbiről, azaz a „bifokalitás" jelenségéről szólnánk kicsit bővebben.

Míg a kezdetekben a kutatói figyelem a transznacionális társadalmi gyakorlatok és intézmények felé fordult, melyek egyfajta identifikációs társadalmi teret jelentettek a migránsok számára (Itzigsohn–Saucido 2002:788), az érdeklődés a későbbiekben a transznacionalitás belülről megélt napi szintű gyakorlatai felé orientálódott. Így ugyan a nagyobb struktúrák eltűntek a tudomány látóköréből, helyette viszont előtérbe kerültek a migránsok motivációi, jelentéstársításai, és a bevándorlók önálló cselekvőként jelentek meg. Guarnizo (1997) Bourdieu *habitus*fogalmához nyúl vissza, amikor a *transznacionális habitust* jellemzi. Dominikai migránsok kapcsán olyan „kettős referenciakeretről" beszél, melyben a napi szituációkat folyamatosan összehasonlítják a „saját" vagy „kibocsátó" társadalom és a „befogadó" társadalom között. Rouse (1992) hasonló szituációkat jellemez mexikói és kaliforniai lokalitások között, illetve a két helyszínhez kötődő migránsmagatartások kapcsán. Az ő transznacionalizmusuk nem az új lokalitáshoz fűződő transznacionális igazodásból fakad, hanem egy krónikus, sokszor ellentmondásos transznacionalizmusból. Mások olyan intenzív tudatosságról beszélnek a transzmigránsok kapcsán, melynek során tudatában vannak más lokalitások párhuzamos történéseinek (Mountz–Wright 1996). Az *itt és ott* egyidejűsége jelenik meg számos tanulmányban az „otthon" fogalmának a migráció okozta átalakulásainak, jelentésmódosulásainak elemezése során (Rapport–Dawson, eds. 1998; Al-Ali–Koser 2002). Az említett témakör kötetünkben is több szerzőnél megjelenik (lásd Wilhelm, Földessy, Árendás).

Migránsidentitások és -kötődések

A legtöbb elméleti megközelítés, mely a migráció és az identitás kapcsolatát tárgyalja, megállapítja, hogy e két fogalom szorosan összefonódik, illetve a közelmúlt migrációs folyamatai (például transznacionális folyamatok) alapvető változásokat eredményeznek az identitások szintjén (Benmayor–Skotnes, eds. 2005:8). Több dologról van szó egyidejűleg: a migráció, amint a kutatások tapasztalatai mutatják, hosszú távú folyamat, melynek során folyamatosan különböző identitások hangolódnak össze. Migráns nők, faluról a városba költöző parasztok, társadalmilag alávetett etnikai csoportok szembesülnek azzal, hogy napi szinten kénytelenek egyeztetni identitásukat, az új környezethez fűződő kötődéseiket. Ezekben a kontextusokban a „migráns" gyakran negatív kategória, melyet a domináns többségi környezet határoz meg az érintettek számára, és nehéz szabadulni tőle még a sokadik generáció esetében is. Jelen kötet kutatásai során is sok esetben előfordult, hogy interjúalanyaink elutasították a migráns kategóriával való azonosításukat, ami nyilvánvalóan összefüggésbe hozható a migráns kategória negatív társadalmi percepcióival, illetve a Magyarországon tapasztalható növekvő idegenellenességgel.

Kétségtelen, hogy a globális vagy transznacionális migráció legújabb folyamatai alapjaiban kérdőjelezik meg a korábban statikus vagy akként definiált etnicitásfogalmat, újragondolásra késztetik a homogén kultúrafelfogásokat, illetve az ezekkel kapcsolatos esszencializáló gyakorlatokat és sztereotípiákat (Benmayor–Skotnes, eds. 2005:8). Sokszor a másod-, illetve harmadgenerációs migránsok megjelenése készteti a társadalomtudományokat fogalmaik felülvizsgálatára, illetve azok a vegyes házasságokban születettek, akik két vagy több nyelv, esetleg kultúra között mozognak. Az ilyen társadalmi komplexitások az identitáskutatást kritikai újragondolásra ösztönzik. Az identitások konstrukcióként, szituatív társadalmi entitásként fogalmazódnak újra, egyeztetési folyamatok eredményeként születnek, gyakran fragmentált formákban. Számos kutató hívja fel a figyelmet az identitások sokrétegűségére, szituatív jellegére, illetve arra az „emlékezetmunkára", melynek során az identitások megkonstruálódnak, esetleg azon identitáspolitikákra, melyek adott egyéni kötődések, azonosulások körül szerveződnek (lásd például Khan 2014). Sokan közülük az identitások egyes aspektusaira koncentrálnak, például a gender (társadalmi nem) és migráció viszonyát vizsgálják, ezáltal is újrafogalmazva az etnikai asszimiláció „tipikus" vagy akként definiált mintáit (lásd például Pessar–Mahler 2003). Számos esetben a migráció belülről megélt történetei kerülnek előtérbe, a migránsok egyéni narratíváinak, elbeszéléseinek bemutatása által nyílik lehetőség a migránsélethelyzetek, -szituációk megannyi árnyalatának, társadalmi vetületének felfejtésére (lásd például Chamberlain–Leidesdorff 2004). A migrációkutatás és anyagi kultúra vizsgálatának határterületén helyezkednek el azok a kutatások és tanulmánykötetek, melyek a migránsok hétköznapi életének egy-egy tárgyi vetületét – például házak, lakásbelsők, az otthonhoz fűződő viszony, ruházkodás, főzés, családi fotók – elemzik. Jelen kötet is ebbe az irányzatba tartozik, jól illeszkedve egy nemzetközi szakirodalmi kontextusba, miközben hazai vonatkozásban mindenképpen úttörő vállalkozásról van szó.

Amint a transznacionalizmust definiáló első elméleti megközelítések fogalmaznak, míg korábban a migráns fogalmát az állandó törésekkel *(permanent ruptures)*, gyö-

kértelenséggel, a régi, megszokott világok és életformák elhagyásával (vagy kifejezett elvesztésével) társították, addig mára egy új migránskép és -fogalom van kialakulóban. Ez utóbbi szubjektum olyan migránshálózatokban, -egyesületekben és napi tevékenységek között él, melyek egyszerre kötik őt a kibocsátó közeghez (a régi otthonhoz) és az új környezethez. Az *új migránsvilágok* nemzethatárokon ívelnek át, és két vagy több társadalmi valóságot egyetlen társadalmi térbe olvasztanak (Glick Schiller et al. 1999:1). A *transznacionális társadalmi terek* fogalma olyan új analitikus eszközként jelent meg a társadalomtudományokban, szorosabb értelemben a migrációkutatásban, melynek segítségével az országhatárokon átnyúló családi kapcsolatok, ajándékcserék és hazaküldött pénzügyi támogatások *(remittances)*, a kiterjedt etnikai vállalkozások sokszor egészen bonyolult rendszerei hirtelen új megvilágításba kerültek. A transznacionalizmus analitikus keretei abban is segíthetnek, hogy megértsük a migránsidentitások és -kötődések alakulását, azon folyamatok részleteit, melyek során adott egyének külvilághoz és önmagukhoz fűződő egyéni kötődései lényeges átalakuláson esnek át, valamint új jelentéseket nyernek, miután megérkeznek új környezetükbe az otthonról hozott tudásokkal, felkészültségekkel és kétségekkel. Mint arra számos korábbi tanulmány felhívja a figyelmet, és kötetünkben is hangsúlyozni szeretnénk, a transznacionális migránsok identitása nem rögzített, fix kategória, hanem éppen a többes (többrétegű és többirányú) kötődésekből és a folytonos társadalmi egyeztetésekből adódóan messzemenően szituatív. Az érintettek sokszor egyszerre több referenciaközeghez adaptálódnak, gyakran oszcillálnak közöttük, azok releváns pontjait igyekeznek egyeztetni a hétköznapi helyzetek során, vagy akár szimultán alkalmazni őket.

Glick Schiller és kollégái a transznacionális migránsok komplex identitásait elemezve rámutatnak, hogy „társadalmi kapcsolataik komplex hálójában mozogva képlékeny és többes identitásaikra építkeznek, és egyben folyamatosan építik is azokat. Az utóbbiak egyszerre gyökereznek kibocsátó társadalmukban és befogadó közegükben. Míg egyes migránsok könnyebben azonosulnak az egyik társadalommal, szemben a másikkal, a többség, úgy tűnik, egyszerre tart fenn számos identitást, melyek egyszerre kötik őket több nemzethez." (Glick Schiller et al. 1999:36.[1])

A migráció kulturális vetületei: hibriditásmegközelítések

Geertz szavait idézve, az „összekeveredett másságok széles skáláján" („a gradual spectrum of mixed-up differences") mozgunk globalizált világunkban (Geertz 1988:148). Mára a kortárs kultúra- és társadalomkutatók között elfogadott tény, hogy az egy nép/egy kultúra megfeleltetés túlságosan leegyszerűsítő megközelítése lenne a kulturális identitásoknak, és a világban tapasztalható migránsjelenségek ezt tovább erősítik. Léteznek ugyan olyan politikai indíttatású törekvések, melyek e megfeleltetésre építkeznek, a valóság azonban ennél összetettebb; nem utolsósorban a kultúra természetéből, működéséből, folyamatjellegéből, valamint a csoportképződés és egyéni azonosulások komplexitásából fakadóan. A továbbiakban néhány olyan megközelítést tekintek át, melyek e párhuzamosságokat, összetettségeket és vegyes kulturális szituációkat hivatottak megragadni, s amelyek relevánsak lehetnek a migránsok és kultúrájuk, ezen belül is a migránsok tárgyi kultúrája vonatkozásában. Kötetünkben a kulturális vegyes-

ség és hibriditás fogalma gyakran felbukkan egyes hétköznapi migránsgyakorlatok és a migráns-tárgy kapcsolatrendszerek elemzése során (például főzés, lakberendezés, migránsvállalkozások), tehát szükséges ezek fogalmi bevezetése, tisztázása. Annál is inkább, mivel a kultúrakutatásban a *vegyesség, hibriditás, kreol kultúrák* kérdése a *bevándorlóközösségek* és diaszpóra-életmódok nyomán vált kérdéssé, az így kialakult kulturális együttélések, találkozások és hétköznapi gyakorlatok tanulmányozása során és azok megértésének igényéből született.

Kezdjük például a kulturális *mélange*-elképzeléssel (Gilbert 2000), mely ugyan csábító megjelölésnek tűnik, ám némileg félrevezető. Egy elitista, fogyasztószemléletű kultúraképet reprezentál; akárcsak egy bevásárlóközpontban, a kommoditások széles skáláját kínálja *felhasználóinak*, ahol *elvileg* bárki szabadon válogathat, és rakhatja tele kosarát a legváltozatosabb áruval. Tagadhatatlan, hogy a modell tükrözi a valóságnak egy szűk keresztmetszetét, egyes individuumok adott élethelyzetben megélt tapasztalatait, de nem azonosítható a kulturális identitások sokféleségével és működési mechanizmusainak teljességével. A *mélange*-elmélet azt sugallja, hogy a kulturális alkotórészek előre gyártott elemekként, a gazdaság produktumaiként állnak a felhasználó rendelkezésére – felhasználásuk tetszőleges és egyéni döntések kérdése.

Ulf Hannerz a *kreolizáció* fogalmát egy speciális történelmi-földrajzi kontextusban, nigériai terepmunkája nyomán alakította ki, majd később sokkal tágabb kontextusban alkalmazták (elsősorban a szociolingvisztikában), olyan sokszínű kulturális folyamatokra, melyek többé-kevésbé nyitottak, a centrum-periféria mentén írhatók le, és gyakran transznacionálisak (olykor transzkontinentálisak). E kapcsolatrendszereket általában *hatalmi egyenlőtlenség* jellemzi, a presztízs és anyagi források egyenlőtlenül oszlanak meg a részt vevő felek között (Hannerz 1997:14). A kreolizáció és a kreol kultúrák társadalmi tapasztalata rámutat, hogy – a hagyományos antropológiai leírásokkal ellentétben – léteznek *nem kötött, nem tiszta* és *nem homogén* kultúrák, s e kulturális rendszerek energiájukat éppen *hibriditásukból* merítik. A kreolizáció fogalma ellen időnként ellenvetésként merül fel, hogy *a kreol kultúra* külön kategóriaként való kezelése feltételezi, hogy az kulturálisan *homogén, tiszta* áramlatok találkozásából jön létre. Hannerz ezt nem tartja komoly ellenérvnek, szerinte a kultúrák között *tisztaság/vegyesség* tekintetében csak fokozati különbségek vannak (Hannerz 1997:14). Spitzer (2003) *kulturális kreolizációként* emlegeti az olyan új tradíciók és csoportidentitások kialakulását, melyek korábban különálló egyének és kultúrák kombinációjából jöttek létre (Spitzer 2003:58). A *kreolizált társadalmak* egy olyan társadalmi rendet képviselnek, „ahol heterogén stílusok, struktúrák, tartalmak eltérő módon kerülnek megőrzésre, miközben új és többsíkú jelentéseikkel újfajta körülményeket teremtenek" (Spitzer 2003:58).

Míg a kreolizáció fogalmát korábban sajátos (poszt)koloniális helyzetekre alkalmazták, mára jelentése kibővült: különböző etnikai mintázatokat jelöl, a Karib-térségben például a többségében afrikai és mediterrán eredetű kulturális elemeket, melyek mára sajátos kombinációkban fordulnak elő (Spitzer 2003:59, 60). Spitzer szóhasználatában a *kreol* a perifériára szorultak, marginalizáltak kultúráit jelöli. Robert E. Park marginalizált embere *(marginal man)* a tragikum hangján szólal meg, kifejezve azt a belső vívódást, morális válságot, mely az újfajta kulturális találkozásból, a kétfajta lélek közti konfliktusból fakad (Dubois-t idézi Hannerz 1997:12). Ehhez képest Rushdie írásaiban egy

egészen másfajta hangvétel jelenik meg. A fájdalom és az erős érzelmi bevonódás helyett a *keveredést*, a *tisztátalanságot* ünnepli a szerző, nem csupán megoldásként, kiútként tekint rá, hanem erőt merít belőle a kulturális megújuláshoz (Hannerz 1997:12).

A posztkoloniális elméletek nagy alakjai közül olyanok, mint Homi Bhabha, Stuart Hall vagy Paul Gilroy a hibriditásról mint *kritikai politikai álláspontról* beszélnek. A hibriditás megkérdőjelezi a domináns társadalmi, kulturális és politikai formációkat, azzal hogy a „másikat", „mást", „marginalizáltat" részévé teszi a „domináns" társadalmi termelésének (Coombes 1997:90). A hibriditás fogalma sokak számára egyet jelent a korábbról ismert kategóriák megkérdőjelezésével, problematizálva a domináns diaszpóradiskurzus mögött meghúzódó etnicitás fogalmát is (Appadurai 1997). Az identitáspolitikák csoportképző és politikai erejéből adódóan a hibriditás továbbra is anomáliaként, veszélyforrásként tételeződik (csoportképző erő hiánya, a korábban meglévő csoport-, identitás- és határelképzelések dekonstruálása), dacára, hogy valójában mindenütt jelen van, és a társadalmi folyamatok szerves része.

A *hibriditást* a kritikai kultúrakutatás egyfelől erőforrásként és a társadalmi-kulturális innovációk terepeként értelmezi, másrészt az emberi csoportok, népek közti különbségekről szóló radikális elképzelésnek tartja. Mivel a *hibridizáció* kölcsönös *cserékből* és változatos érdekekből, valamint *határokon való átkelésekből* áll, szükségszerűen maga után vonja a határok fellazulását. A kulturális találkozások nem mindig harmonikusak és konfliktusmentesek. Mindezek ellenére e találkozások a különbségek *egyeztetéséről* szólnak. E folyamatok történelmi következményeként átjárható határokkal rendelkező *hibridizált világok* jöttek létre.

Az egymással interakcióba lépő közösségek és individuumok jelentős átalakulásokon esnek át. A *kontaktus- vagy határzónákban* keletkeznek a leggyakrabban olyan megfoghatatlan, nehezen behatárolható és bizonytalan identitások, melyek az utóbbi évtizedekben fokozott társadalomkutatói érdeklődést váltottak ki. A *hibriditás* fogalma problematizálja a határokat, de nem szünteti meg azokat; inherensen magában hordozza az identitások megoldatlanságát. A hibriditás nem tekinthető „megoldásnak", sokkal inkább a kultúrák közti találkozások nehézségeire és azoknak az egymásban való teljes feloldódás elleni küzdelmére hívja fel a figyelmet. A hibriditás fogalma e bonyolult kulturális összefonódások és dinamikák elemzésére alkalmas analitikus eszköz (Ang 2003). *Köztessége* nem kényelmes pozíció – kulturális sérülékenységre és „áteresztésre" szolgáltat alapot, ugyanakkor elengedhetetlen feltétele a másságban való együttélésnek. A köztesség ezen ambivalenciája fokozott kutatói érdeklődésre tett szert napjainkra.

A migráció antropológiája, új irányok

A társadalomtudományok, azokon belül is az antropológiai kutatások számos új utat jeleznek a migrációkutatás területén, mind módszertani, mind analitikai értelemben. Kétségtelen, hogy a korábbiakban bemutatott transznacionalizmus fogalmának bevezetése (mely egyaránt tekinthető módszertani és analitikai fordulatnak) az adott, kötött helyekhez kapcsolódó csoportmegközelítésekről a csoportok és egyének közötti, határokon átnyúló, multilokális folyamatok elemzésére fordította a figyelmet.

Másként fogalmazva, az elemzés az „itt"-től az „itt és ott" felé tolódott el (Vertovec, ed. 2010:9).

Ezenfelül számos kutató (többek között Vertovec és kollégái, Vertovec, ed. 2010) megújult érdeklődéssel fordul a makrokontextus és a mikrostruktúrák, a társadalmi és kulturális intézmények kapcsolata felé, vagy ahogy a manchesteri iskola képviselője, Brettel fogalmaz, a struktúrára és az ágenciára helyezik a hangsúlyt; a makrotársadalmi kontextusokat vizsgálják, a mikroszintű stratégiákat, valamint azon középszintű kapcsolatokat, melyeken belül az egyén cselekszik (Brettel 2003:7). Grillo (2010) a multikulturalizmust és a diverzitást Nyugat-Európában (elsősorban Franciaországban és Nagy-Britanniában) ért ezredforduló környéki komoly támadásokat, az ezzel kapcsolatban kialakult társadalmi diskurzusokat és *policy*vitákat elemzi. A „multikulturalizmus", „diverzitás", „integráció", „kohézió" változatos fogalmi értelmezési lehetőségeire hívja fel a figyelmet, melyeket változó módon használnak a beszélők, attól függően, milyen társadalomkép lebeg előttük. Grillo valójában egy olyan fogalmi térképet vázol fel, melyen a migrációval és multikulturalizmussal kapcsolatos kérdések is elhelyezhetők.

Nancy Foner a „város mint kontextus" megközelítés képviselőjeként olyan faktorokat vesz számba (Foner, ed. 1987; Foner 2010), melyek sajátosan befolyásolják a migráció és a multikulturalizmus alakulását egy adott helyen, az ő esetében New Yorkban. Történelmi, demográfiai faktorokat, a politikai intézményeket és *policy*ket számba véve elemzi a bevándorlás és az identifikáció sajátos mintázatainak alakulását, az interakciókat és a keveredéseket. Foner amellett érvel, hogy a városi kontextus speciális faktorainak elemzése nemcsak a multikulturalizmus és migráció pontosabb értelmezéséhez vezet el, hanem talán annak megértéséhez is, hogy vajon New York mitől befogadóbb, „barátságosabb" a bevándorlókkal, mint a világ más nagyvárosai.

A város témakörénél maradva, ám a „város mint kontextus" megközelítésen túllépve, azzal valamelyest szakítva Ayse Caglar (2010) a legújabb humánföldrajzi és politikatudományi megközelítéseket alkalmazva a skalaritás/skála *(scale)* kérdésére és a skálák átrendeződésére *(rescaling)* hívja fel a figyelmet. Miközben a migráció, migránsintegráció és transznacionalizmus jelenségeit elemzi, esettanulmányokon, egy-egy konkrét földrajzi hely, város példáján keresztül mutatja be, hogy egyes régiók vagy városok saját skalaritásukat érintő stratégiája *(rescaling strategy)* mennyire befolyásolja a migránsok helyzetét, lehetséges migránsgyakorlatait az adott közegben (a törökországi Madrin városát, valamint Essent és a Ruhr-vidéket hasonlítja össze). Mindkét példa arra világít rá, hogy önmagában sem a nemzetállam, sem a város nem szolgáltathatja az egyetlen lehetséges elemzési skálát, illetve keretet, mint ahogy azt számtalan korábbi, migrációval kapcsolatos kutatás tette.

Az előbbi elemzési módszerhez kapcsolódva, mely a skalaritás fogalma köré épül, érdemes még szólni Michael Peter Smith elemzéséről, aki politológusként gazdag etnográfiai anyagot tár fel, miközben a Mexikó és Kalifornia „között" mozgó migránsok stratégiáit vizsgálja, melyekkel felépítik saját politikai struktúráikat, szervezeteiket és politikai működésük színtereit a két helyszínen, Mexikóban és az Egyesült Államokban. Smith elemzésén keresztül a migráns transznacionalizmus változatos politikai gyakorlataira, a kettős állampolgárság különböző megvalósulásaira fókuszál, miközben végső soron a nemzeti identitás és az állampolgárság alapvető fogalmával is foglalko-

zik. Smith erősen kontextualizálja kutatási eredményeit, miközben azt hangsúlyozza, hogy a migránsidentitások az idő és a körülmények függvényeként alakulnak, szorosan tükrözik azokat. Smith a gyakran problémaként értelmezett kettős lojalitás kérdéséről azt írja, hogy miközben alanyai ténylegesen rengeteg vegyes érzéssel rendelkeznek az előbbivel kapcsolatban, ugyanakkor egyértelműen kimutathatók pozitív kettős kötődéseik e tekintetben. Smith mindemellett hangsúlyozza, hogy e pozitív attitűdök mindig kontextusfüggők, és éppen a kutatás feladata ezen kontextusok felfejtése.

Az új irányok kijelölésekor, úgy tűnik, számos kutató kiemelt szerepet szán az összehasonlító kutatásoknak:

„Az összehasonlító elemzés elmélyítheti a migrációról alkotott tudásunkat, azáltal, hogy új kérdéseket és kutatási problémákat vet fel és segíti azok értékelését, máskor segít az elméleti megközelítések módosításában, és olyan magyarázatok megalkotásában, melyekre egyetlen eset alapján nem kerülhetne sor." (Foner 2010:3.)

Mások az interdiszciplináris megközelítések erősségeit méltatják, nem feledkezve meg azokról a meglehetősen gyakori feszültségekről sem, melyek a saját tudományterület elvárásai és húzóereje, valamint az interdiszciplinaritás vonzereje és ugyanakkor buktatói között feszülnek.

Az e tanulmánykötetben szereplő írások, azt gondolom, termékenyen járulnak hozzá a hazai és nemzetközi összehasonlító elemzésekhez a migrációkutatás egy meglehetősen sajátos részterületén. Azzal, hogy orosz, dél-amerikai, török, kelet-ázsiai és indiai bevándorlók materiális kultúráját vizsgálják, egy különleges összevetésre adnak lehetőséget a kötet olvasói számára. Bár az általunk bemutatott migránsok sokszor rendkívül különböző etnikai háttérrel, társadalmi és kulturális hagyományokkal, migránséletúttal, motivációkkal és felkészültséggel rendelkeznek, mégis ugyanaz a közeg, a nagyvárosi kontextus, Budapestnek a globális hálózatokban elfoglalt sajátos helye az, ami meghatározza valamennyiük számára az alapkontextust, erőteljesen befolyásolva minden további migránsstratégiát, beilleszkedési utat és kulturális választ sajátosan kelet-európai, nagyvárosi migránslétükre.

Migránsokhoz fűződő tárgykutatások

A „migránsok és materiális kultúra" („migrants and material culture") témakör az 1980-as évektől kapott különösebb figyelmet a nemzetközi kutatásban; a nemzetközi SISWO szervezet „Material Culture Studies" hálózata 1993-ban szimpóziumot szervezett *The global and the local (Globális és lokális)* címmel, mely termékenyen járult hozzá a migránsok és anyagi kultúrájuk kutatásához. 1998-ban Amszterdamban *Roots and Rituals (Gyökerek és Rítusok)* címmel rendeztek konferenciát hasonló témakörben, majd 2001-ben Budapesten *Times and places (Idők és helyek)* címmel. 2002-ben az európai társadalomtörténeti konferencia *Migráció és materiális kultúra* címmel szervezett szekcióülést.

Az előbbiek folytatásaként a *Mobilities* különszáma (2008) Basu és Coleman elméleti bevezetőjével a migránsok és anyagikultúra-kutatások témakörében olyan esettanulmányokat vonultat fel, melyek különböző, látszólag nagyon eltérő „migránsvilágokat" tárnak fel (közöttük egy átmeneti ugandai menekülttábort, angliai nappalik berendezé-

sét, a skandináv vasúthoz kapcsolódó materialitásokat, valamint dél-ázsiai ruhaneműk vándorlását fizikai értelemben). A „migránsvilágok" címszóval ellátott megközelítés nóvuma, hogy nem csupán a migráció *per se* érdekli, vagy a földrajzi értelemben vett migráns tárgy önmagában, hanem a szubjektum és az objektum kölcsönös viszonya, azok egymásra gyakorolt hatásai. Azt is mondhatjuk, hogy a mozgás, költözés, helyváltoztatás tárgyi világra való hatásaival foglalkozik e megközelítés, integrálva a migráció- és anyagikultúra-kutatás szemléletét.

A különszám szerzőinek központi kérdései a következők voltak: milyen összefüggésben van a migráció természete, jellege (például önkéntes, kényszer- vagy munkamigráció, illetve a migrációt közvetlenül befolyásoló tényezők, motivációk) és a migráns materiális világa. Nyilvánvaló és talán legkézzelfoghatóbb példája ezen összefüggésnek a menekültek helyzete, akik sokszor személyes tárgyaiktól teljesen megfosztva, „egy ingben" érkeznek kényszerből választott új lakhelyükre, hogy egy új életet építsenek fel, annak materiális részét is beleértve. Egyértelmű, hogy eme szélsőséges példán kívül a migráns-tárgyi világ viszonyrendszernek számos lehetséges változata, komplexitása és árnyalata van, a szerzők ezeket is igyekeztek bemutatni. A migránslét és -kötődések felfejtésével, melyek gyakran az etnikai kötődéseken és származási helyen kívül nemhez, társadalmi osztályhoz, iskolázottsághoz és még számos más szociológiai paraméterhez kapcsolódnak, a materiális világhoz való lehetséges viszonyulások is hirtelen sokfélévé válnak a kutató számára. Így például Löfgren arra mutat rá, hogy a társadalmi osztályhoz tartozás az ingázóvonatok fülkéinek materiális világán keresztül testesül meg, „öröklődik tovább" vagy éppen tanulható meg Skandináviában (Löfgren 2008). Mások (Norris 2008) a transznacionális identitások artikulálódását vizsgálják a ruházat, a bútorok és más otthoni berendezési tárgyak sajátosan migráns fogyasztási szokásainak tanulmányozásán keresztül. A migráns tárgyak témakörében pedig figyelemre méltó tanulmányok születtek a fogyasztási cikkek mint tárgyak áramlását kutatva, fontos megállapításokat téve azoknak az emberi testekre, társadalmakra, közösségekre, valamint a személyes percepciókra gyakorolt hatásáról. A válogatás előszavában Basu és Coleman arra hívják fel a figyelmet, hogy gyakran ugyanaz a tárgy – mint egy szabadon lebegő jelentéshordozó *(floating signifier)* – rendkívül sok jelentéssel és tartalommal bírhat, teljesen a környezettől függően. A szerzők a vonatkocsi példáját hívják segítségül az előbbiek szemléltetésére; az észak-amerikai irodalomban az úttal, utazással egybefonódva, a romantizált szabadság szimbólumaként szerepel (Kerouac, London), míg egy teljesen más kontextusban a vonatkocsi gyakran válik a háború és a zsidódeportálások tárgyi emlékezetének központi jelképévé (Basu–Coleman 2008:318). Löfgren tanulmánya egyértelműen a mozgás, mobilitás materiális világának feltárására irányul, újszerűsége ilyen szempontból is kétségtelen, feltárva a mozgás testi érzékelésének kulturálisan közvetített aspektusait, melyben a tárgyaknak, az utazót körülvevő materiális környezetnek jelentős szerep jut. Löfgren tanulmánya szorosan kapcsolódik John Urry (2007) „mobilitásparadigmájához". Az utóbbi szerint a mobilitási „fordulat" a társadalomtudományokban az 1990-es évek elején kezdődött, annak növekvő felismeréseként, hogy a mozgásnak az egyénre és a társadalomra gyakorolt hatása történelmi jelentőségű, és a mában is kiemelt szerepe van. A mozgás növekedése új szinteket ér el, illetve a mobilitás új formái jelennek meg, melyek keretében testek és információk, valamint a mobilitás különböző mintái keverednek egymással.

A „mobilitásparadigma" új elméleti megfogalmazásokat tartalmaz arra vonatkozóan, hogy e mobilitások „a hatalmi konstellációk, az identitások születésének, valamint a mindennapok mikroföldrajzának középpontjában helyezkednek el" (Cresswell–Merriman 2011:551.[2])

Kathy Burrell ugyancsak a fent idézett szövegválogatásban szereplő tanulmányában Löfgrenhez hasonlóan lengyel migránsoknak a mobilitás tereiben szerzett tapasztalatait írja le az 1989-es változásokat követően Európában beindult mozgásokat követve. Burrell bemutatja, hogy a migránsok által utazásaik során átszelt terek nem „üres terek", valamint hogy a határátkelésekhez kötődő tárgyak, tulajdonok és a hozzájuk kapcsolódó rítusok mind azt bizonyítják, mennyire gazdag, sokrétegű jelentésekkel bírnak az ilyen mobilitások, melyek a gondosan felügyelő nemzetállamok és a transznacionális migránsok találkozásai során jönnek létre.

Tania Kaiser (2008) szudáni menekültek ugandai menekülttáborait vizsgálva egy „liminális" helyzetet ragad meg, utalva az antropológiába Victor Turner által bevezetett és mára közismertté vált fogalomra.[3] Victor Turner munkássága jelentős részében az átmeneti rítusok középső, limináris szakaszára fokuszált, 1978-as zarándoklattanulmánya a zarándokok társadalmi tereken át való mozgását figyeli meg, és rámutat a „liminális", azaz az átmenetiség szakaszában létrejövő közösség *(communitas)* társadalmi értelemben vett ürességére, megfosztottságára, miközben a kulturális „struktúrák" és „antistruktúrák" fogalmi készletét használja. Augé (1995) ezzel szemben a reptéri tranzitzónák „non-space" jellegét hangsúlyozza, azzal érvelve, hogy e helyeken az emberek közötti kapcsolatok egységesülnek, és megszűnik egyedi jellegük. Mindkét megközelítés, annak ellenére, hogy látszólag egymásnak ellentmondó következtetésekre jut, felhívja a figyelmet a *hiánymetaforá*ra, mely oly gyakran jellemzi a társadalmi és materiális értelemben vett mobilitásokat, illetve az azok eredményeként létrejött új helyzeteket (Basu- Coleman 2008:323). Tanulmánykötetünkben szinte valamennyi szerzőnél megjelenik a *hiány metaforája* a legváltozatosabb kontextusokban, az elhagyott régi otthon vonatkozásában, egy gyermekkori emlékképet felidézve, személyekhez, régmúlt családi kapcsolatokhoz kötődve, a szülőföld tájait életre keltve, vagy a vágyott otthoni ízek, illatok, hangok után kutatva az emlékek között, ahogy az új környezetben igyekeznek felidézni őket.

Mint arra a nemzetközi szakirodalom esettanulmányai is példaként szolgálnak, illetve kötetünkben is szerepelnek ilyen vonatkozású írások, a migráció *egy sajátos folyamat* (a jelenség ez irányú értelmezését e tanulmány elején már kifejtettük), s a hozzá kapcsolódó materialitás világosan mutatja a migráns időben változó státusát, helyének alakulását attól a ponttól kezdve, hogy belépett az új környezetbe. Erre vonatkozóan szinte valamennyi itt szereplő tanulmány tartalmaz a migráns státusával és az arra utaló tárgyakkal kapcsolatos elemzéseket.

A migráció-tárgy kapcsolatrendszer különböző változatait vizsgálva két fő típus különböztethető meg: 1. amikor migránsok és tárgyak helyváltoztatása meglehetősen szorosan összefonódva, együtt történik, illetve 2. amikor a tárgyak és jelentéseik önállóan áramlanak a transznacionális térben.[4] Lucy Norris (2008) tanulmánya az utóbbi típushoz sorolható. Dél-Ázsiába viszi az olvasót, és az indiai szárik újrahasznosítását és utóéletét („reinkarnációját") követi nyomon, mintegy a migráns tárgyak után eredve. Norris írásában rámutat, hogy ezek anyaga, azaz a szövet matériája nemcsak a jelenté-

sek illusztrációjaként szolgál, hanem olyan ideális médium, melyen keresztül jelentések áramlanak; azaz jelentés és materialitás nem egymással szemben álló valóságok, hanem együtt léteznek (Basu–Coleman 2008:325). Norris tanulmánya ugyancsak érdekes felvetésekkel szolgál egyén és tárgy kapcsolatára vonatkozóan, ahogy e kapcsolat a ruházaton keresztül materializálódik; a biológiai és társadalmi lét összekapcsolódását szolgálva (genderszerepek és öltözet), „a ruha mint második bőr" jellegét vizsgálva, a ruhák társadalmi ajándékozására, az ehhez kötődő társadalmi szokásokra fókuszálva.

Befejezés

Az anyagi kultúra kutatásában jelentős mérföldkőnek számító *Home Possessions* című kötetben Daniel Miller megállapítja (Miller 2001), hogy az iparosodott társadalmakban az otthonokban, az ajtók mögé zárt privát életben történnek az emberek számára legfontosabb dolgok. Privát kapcsolataik itt zajlanak, és a legtöbb magányos órát is e helyeken töltik. Az otthon terei a külvilággal való találkozás helyeivé váltak manapság (tévé, internet, Skype). Ezenkívül az otthon kialakításán, berendezésén és időnkénti átrendezésén keresztül folyamatosan reflektál is az egyén a külvilág változásaira. Az egyéni kreativitás és ágencia is az otthon keretein belül bontakozik ki igazán, akárcsak az egyes korlátok, megkötöttségek, melyekkel az egyén naponta szembesül (Miller 2001:13).

Úgy vélem, Daniel Millernek az otthonokról tett összegző megállapításai jelen kötet tapasztalataival, az anyagi kultúra és migráció kapcsán tett megállapításaival szoros párhuzamba állíthatók. Nyilvánvalónak látszik, hogy a migráns tárgyak, azok napi szintű vagy kiemelt alkalmakhoz kötött használata, a tárgyakhoz kapcsolódó személyes történetek, a tárgyak jelentőségének és jelentéseinek megfogalmazása egyéni narratívákon keresztül, egyes tárgyak etnikus tárgyként való használata, mások határtárgyként való értelmezése, migráns és tárgy kapcsolata sokat elárulnak a migráns társadalmi helyzetéről. Az anyagi kultúrához fűződő viszonyrendszer mentén válaszokat kaphatunk a migráns társadalmi integrációjáról, asszimilációjáról, illetve az előbbiek mértékéről, módjáról, azaz *hogyanjáról*. De válaszokat kaphatunk a tárgyak *hiányának* antropológiáját felfedve a migránsok emlékezésének, nosztalgiájának, elvágyódásának, más helyekhez, személyekhez, emlékezetekhez való kötődésének mibenlétéről. A tárgyak hibriditása, változatos hétköznapi használata, a helyi körülményekhez való adaptálása, pótlása, részleges helyettesítése sokat elárul a migránságencia működéséről, a migránsok kreativitásáról, valamint magukról a hibrid kulturális helyzetekről és gyakorlatokról. A tárgyak mögöttes kulturális jelentései és származása, az új helyszínen (a befogadó közegben) való használata, illetve a helyi/domináns kulturális mintákhoz való igazítása sokat mond a migránsvilágok multilokalitásáról. Az utóbbi megkonstruálásában, működtetésében az anyagi kultúra jelentős szerepet tölt be.

Személyes vagy mindennapi használati tárgyaikhoz fűződő viszonyuk vizsgálata a legtöbb esetben megkövetelte, hogy a migránsokat saját otthonukban látogassuk meg. Ezzel a minden bizonnyal intruzív, ám a kutatás szempontjából szükségszerű lépéssel a migránsok privát szférájában találtuk magunkat, lehetőséget kapva ezáltal, hogy a tárgyakat saját környezetükben ismerjük meg, hogy tulajdonosaik, haszná-

lóik e megszokott, belakott, személyessé tett térben beszéljenek a tárgyakhoz való viszonyukról, a számukra fontos, nélkülözhetetlen, kedves, emlékeket ébresztő vagy éppen hiányolt tárgyakról. A tárgy és migráns kapcsolatának másik lehetséges kutatási szférája a migráns/etnikus vállalkozások, az üzleti élet területe, ahol bizonyos etnikus és/vagy az egzotikumhoz kötődő jelentéseket és ehhez köthető tárgyakat, élményeket (zene, gasztronómia) adnak el az itt élő, kereskedelemmel foglalkozó migránsok (Vörös – döner kebabosok, Szeljak és Széli – andoki zenészek, előadók és árusok). Ezekben a szituációkban, nyilvános terekben a migráns-tárgy kapcsolatrendszernek a publikus szféra felé irányuló aspektusait ismerhettük meg, ahol gyakran e tárgyak határtárgyakként szerepelnek, bizonyos sűrített jelentéseket és leszűkített üzeneteket közvetítve két kultúra között.

Amint arra a tárgykutatások fejezetében Wilhelm Gábor bővebben kitér, az anyagi fordulat (melyet különböző szerzők más-más időpontokhoz és kezdetekhez kötnek) arra a felismerésre juttatta el a társadalomtudományok művelőit, hogy a bennünket körülvevő anyagi világ tárgyai nem marginális társadalmi jelenségek, hanem központi jelentőséggel bírnak. „[...] a szubjektumok és a dolgok állandó interakcióinak, kölcsönhatásának és egymásra utaltságának köszönhetően a tárgyak tanulmányozása nélkülözhetetlen velejárója a legtöbb társadalomtudományi kutatásnak" (Berta 2008:41). Az anyagi kultúra kutatásának résztvevői arra a felismerésre jutottak, hogy a tárgyak ágensekként értelmezhetők, azaz identitásformáló kapacitással bírnak, közvetlen hatással vannak a társadalomra és a kultúrára (Berta 2008). A tárgyak aktív cselekvőképességének figyelmen kívül hagyása a tárgyak és szubjektumaik közötti viszony vizsgálatakor lényegében azt jelenti, hogy a tárgy-szubjektum viszonyrendszert csak részlegesen tárjuk fel. Ez utóbbi hiányosságot ismerik fel az „anyagi fordulat" szorgalmazói, kihatva egyben a kultúra- és társadalomkutatás számos más területére is.

A migrációkutatás esetében ez a fajta szemléletmód és megközelítés azt jelenti, hogy a szubjektum (ez esetben a migráns) saját tárgyi környezetével (melyet a privát és nyilvános szférában egyaránt vizsgálnak) való viszonyát nem csupán a migráns szempontjából szemlélik (milyen tárgyakat választ magának, használ, mivel azonosítja önmagát), hanem a tárgyak felől közelítve az olyan kérdésekre is választ kap a kutató, hogy a migráns hétköznapi tárgyai és tárgyi környezete miként hatnak beilleszkedési folyamatára, a többségi, befogadó társadalomhoz, illetve korábbi otthonához fűződő viszonyára. Ily módon a tárgyak cselekvőképessége hatással lehet a migráns társadalmi integrációjára, a migránsokkal kapcsolatos társadalmi percepciókra, elfogadó vagy elutasító magatartásokra, de a világ számos más pontján található migránsközösségekkel való viszonyrendszert is aktívan befolyásolhatja.

IRODALOM

AL-ALI, NADJE – KOSER, KHALID
2002 New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home. London: Routledge.

ANG, IEN
2003 Together –In-Difference: Beyond Diaspora, into Hybridity. Asian Studies Review 27(2):141–154.

APPADURAI, ARJUN
1997 Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Delhi–Calcutta–Chennai–Mumbai: Oxford University Press.

AUGÉ, MARC
1995 Non-places: Introduction to an anthropology of supermodernity. London – New York: Verso.

BASU, PAUL – COLEMAN, SIMON
2008 Migrant Worlds. Material Cultures, Mobilities 3(3):313–330.

BAUBÖCK, RAINER
1994 Transnational citizenship. Membership and rights in international migration. Aldershot: Edward Elgar.

BENMAYOR, RINA – SKOTNES, ANDOR, EDS.
2005 Migration and Identity. New Brunswick – London: Transaction. /Memory and Narrative./

BERTA PÉTER
2008 Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásra utaltság: az „új" anyagikultúra-kutatásról. Replika 63:29–63.

BRETTEL, CAROLINE B.
2003 Anthropology and Migration: Essays on Transnationalism Ethnicity and Identity. Walnut Creak – New York – Oxford: Alta Mira.

BURRELL, KATHY
2008 Materialising the border: Spaces of *mobility* and material culture in migration from post-socialist Poland. *Mobilities* 3(3):353–373.

CAGLAR, AYSE
2010 Rescaling cities, cultural diversity and transnationalism: Migrants of Mardin and Essen. *In* Anthropology of migration and multiculturalism. New directions. Steven Vertovec, ed. 113–138. Abingdon, Oxon – New York: Routledge.

CHAMBERLAIN, MARY – LEYDESDORFF, SELMA
2004 Transnational Families: Memories and Narratives. Global Networks 4(3):227–241.

COOMBES, ANNIE
1997 The recalcitration object: Culture contact and the question of hybridity. *In* Colonial discourse, postcolonial theory. Francis Baker – Peter Hulme – Margaret Iversen, eds. 89–114. New York: Manchester University Press.

CRESSWELL, TIM – MERRIMAN, PETER
2011 Geographies of mobilities: practices, spaces, subjects. Farnham, Surrey – Burlington, VT: Ashgate.

FONER, NANCY
2010 How exceptional is New York? Migration and multiculturalism in the empire city. *In* Anthropology of migration and multiculturalism. New directions. Steven Vertovec, ed. 39–64. Abingdon, Oxon – New York: Routledge.

FONER, NANCY, ED.
1987 New Immigrants in New York. New York: Columbia University Press.

Gardner, Katy
1993 *Desh-Bidesh*: Sylhetti Images of Home and Away. Man(ns) 28:1–15.

GEERTZ, CLIFFORD
1988 Works and Lives: The Anthropologist As Author. Stanford: Stanford University Press.

GILBERT, PAUL
2000 People, cultures and nations in political philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press.

GLICK SCHILLER, NINA – BASCH, LINDA – BLANC-SZANTON, CRISTINA
1999 Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *In* Migration, diaspora, and transnationalism. Steven Vertovec – Robin Cohen, eds. 1-24. Northampton, Mass: Edward Elgar.

GRILLO, RALPH
2010 An excess of alterity? Debating difference in a multicultural society. *In* Anthropology of migration and multiculturalism. New directions. Steven Vertovec, ed. 19–38. Abingdon, Oxon – New York: Routledge.

GUARNIZO, LUIS EDUARDO
1997 The emergence of transnational social formation and the mirage of return migration among Dominican transmigrants. Identities 4(2):281–322.

HANNERZ, ULF
1997 Flows, boundaries and hybrids: keywords in transnational anthropology. Mana (Rio de Janeiro) 3(1):7–39.

ITZIGSOHN, JOSÉ – SAUCIDO, SILVIA GIORGULI
2002 Migrant incorporation and sociocultural transnationalism. International Migration Review 36(3):766–798.

JOPPKE, CHRISTIAN
2013 Citizenship and immigration. Cambridge–Malden: Polity Press. /Immigration and society./

KAISER, TANIA
2008 Social an Ritual Activity In and Out of Place: the "Negotiation of Locality" in a Sudanese Refugee Settlement. Mobilities. Special Issue (Migrant Worlds, Material Cultures) 3(3):375–395.

KEARNEY, MICHAEL
1995 The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism. Annual Review of Anthropology 24:547–565.

KHAN, NICHOLA
2014 The taste of freedom: commensality, liminality, and return amongst Afghan transnational migrants in the UK and Pakistan. Journal of Royal Anthropological Institute 20(2)

LÖFGREN, ORVAR
2008 Motion and emotion: Learning to be a railway traveller. Mobilities 3:331–351.

MILLER DANIEL
2001 *Home Possessions*. Material Culture Behind Closed Doors. Oxford: Berg.

MOUNTZ, ALISON – WRIGHT, RICHARD
1996 Daily life in the transnational migrant community of San Agustin, Oaxaca and Poughkeepsie, New York. Diaspora 6:403–428.

NORRIS, LUCY
2008 Recycling and Reincarnation: the journeys of Indian saris. Mobilities 3(3):415–436.

PESSAR, PATRICIA R. – MAHLER, SARAH J.
2003 Bringing gender. International Migration Review 37(3):812–846.

PORTES, ALEJANDRO – DEWIND, JOSH, EDS.
2007 Rethinking Migration: New Theoretical and Empirical Perspectives. New York – London: Berghahn Books.

RAPPORT, NIGEL – DAWSON, ANDREW, EDS.
1998 Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement. Oxford: Berg.

ROUSE, ROGER
1992 Making sense of settlement: Class transformation, cultural struggle, and transnationalism among Mexican Migrants in the United States. Annals of the New York Academy of Sciences 645:25–52.

SASSEN, SASKIA
2001 [1991] The Global City: New York, London, Tokyo. Princeton: Princeton University Press.

SMITH, MICHAEL PETER
2010 The two faces of transnational citizenship. *In* Anthropology of migration and multiculturalism. New directions. Steven Vertovec, ed. 139–160. Abingdon, Oxon – New York: Routledge.

SOYSAL, YASEMIN
1994 Limits of citizenship. Migrants and postnational membership in Europe. Chicago: University of Chicago Press.

SPITZER, NICHOLAS R.
2003 Monde Créole. The Cultural World of French Louisiana Creoles and the Creolization of World Cultures. Journal of American Folklore 116(459):57–72.

TURNER, VICTOR – TURNER, EDITH
1978 [2001] Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press. /Lectures on the History of Religions, New Ser., 11./

URRY, JOHN
2007 Mobilities. Cambridge–Malden: Polity Press.

VERTOVEC, STEVEN, ED.
2010 Anthropology of migration and multiculturalism. New directions. Abingdon, Oxon – New York: Routledge.

VERTOVEC, STEVEN – COHEN, ROBIN, EDS.
1999 Migration, diasporas, and transnationalism. Northampton, Mass: Edward Elgar.

JEGYZETEK

1. A szerző fordítása.
2. A szerző fordítása.
3. A liminalitás fogalma az antropológiában Van Gennep, illetve Victor Turner nevéhez, illetve kutatásaihoz fűződik. Van Gennep az emberi élet változásait övező, az egyik életszakaszból a következőbe átvezető, épp ezért *átmeneti rítusnak (rites of passage)* nevezett közösségi rítusokat tanulmányozta, melyek egyben egyik társadalmi státusból és szerepből a másikba való kerüléshez kapcsolódnak. Értelmezése szerint e rítusok közös funkciójukból adódóan, mely a biológiai és szociológiai átmenet megvalósítását szolgálja, egységes sémára épülnek (elválasztó, határhelyzeti és befogadó rítusok); illetve az átmenet szakasza materiális szimbólumok formájában (például küszöb, kapu) is megjelenik.
4. Harmadik, mintegy köztes típusnak számítanak azok az esetek, amikor nem személyes tárgyak (etnikai vállalkozások, éttermek, boltok tárgykészlete, vallásgyakorláshoz köthető tárgyak) egy migrációs mozgáshoz, adott migránsközösséghez köthetők. Az utóbbiakra példa a kötetben Farkas Juditnak a magyarországi Krisna-tudatú hívők tárgyhasználatáról szóló írása, vagy Szeljak Györgynek és Széli Júliának a magyarországi andoki zenészek és kereskedők tárgykészletét elemző tanulmánya.

SZELJAK GYÖRGY – SZÉLI JÚLIA

Színre vitt indiánság

Andoki vállalkozók tárgyai Magyarországon

Bevezetés

A rendszerváltás után, az 1990-es évek elején hosszú fekete hajú, színes poncsóba öltözött, andoki népzenét játszó ecuadori, perui és bolíviai fiatalok jelentek meg a budapesti köztereken. Az indiánokról kialakult sztereotípiákat feleleventő megjelenésük és a dallamos zene hamar népszerűvé tette őket a városban. Leginkább zenélésből és kazetták árusításából éltek, de a zenészek előtt a földön már a kezdetektől felbukkantak az apróbb, eladásra szánt tárgyak is. Néhány év múlva a budapesti köztereket felváltották a vidéki fesztiválok, vásárok, népszerűbb turistahelyek. Itt már elárusítópult is állt a zenészek mellett, ahol egyre változatosabb árukészletből válogathattak a vásárlók, jelezve, hogy megélhetésük fontos eleme lett az andoki kézművestárgyak kereskedelme. Az utcákon sétáló embereken pedig megjelentek az alpakagyapjúból készült egzotikus poncsók, meleg pulóverek vagy a színes szövött hátizsákok. Az ezredforduló után ugyanazok a zenészek észak-amerikai indiánnak öltözve, hosszú tolldíszben, gyöngyözött bőrnadrágban, festett arccal, erősítőből szóló világzenei alapokra játszottak andoki hangszereikkel, miközben tovább árulták egyre sokszínűbb portékájukat is.

Tanulmányunkban egy olyan esetet vizsgálunk meg, amelyben az etnikus jellegű tárgyak globális vándorlása és az etnikus identitásukat előtérbe állító migránsok helyváltoztatása szorosan összekapcsolódott egymással. Az andoki bevándorlók önmaguk és az általuk képviselt kultúra vonzó idegenségének megalkotásához tárgyakat is felhasználtak, míg a befogadó társadalom tagjai – a zene és a performansz mellett – részben a tárgyakon keresztül értelmezték az eléjük tárt etnikai reprezentáció autentikusságát, fogyaszthatóságát. Az elmúlt két évtizedben a migránsok gazdasági stratégiái tehát folyamatosan megpróbáltak igazodni a befogadó társadalom igényeihez. Ennek során a bevándorlók és tárgyaik etnikus értelmezései hol koherens módon kapcsolódtak össze, és erősítették egymást, hol újabb identitásformákkal kapcsolatos jelentésrétegeket igyekeztek magukba sűríteni, hol pedig tudatosan eltávolodtak egymástól. A tanulmány ezeknek a stratégiáknak a főbb jellegzetességeit vizsgálja meg egy tárgyközpontú elemzés keretében.[1]

Elméleti megközelítés

A történelem folyamán a tárgyak fontos szerepet játszottak a Másikkal való kapcsolatok európai értelmezésében. A tárgy materialitásánál és fizikai jelenléténél fogva bizonyíthatta egy olyan, kulturálisan idegen világ létezését, amelyről csupán keveseknek volt közvetlen tapasztalatuk. A kíváncsiságot, csodálatot, félelmet, lenézést vagy ezen érzések keverékét kiváltó tárgyak megismerése képzeletbeli belépést biztosíthatott ezekbe a távoli, egzotikus világokba (Phillips–Steiner 1999:3). A reprezentáció és értelmezés intézményes feladatát sokáig jórészt a múzeumok töltötték be. A 19. század második felétől kezdve a tárgygyűjtés középpontjába elsősorban olyan őslakostárgyak kerültek, amelyeket a kutatók külső kulturális hatásoktól és inspirációktól mentesnek gondoltak, vagyis amelyek készítését nem módosították a koloniális, neokoloniális kontextusok és a kommodifikáció folyamatai. Ezeket az „autentikus" tárgyakat tekintették leginkább alkalmasnak arra, hogy egy premodern közösség életmódját, esszenciális kulturális jegyeit bemutassák, és ezek jelentették az alapját a múzeumok sajátos tárgydiaszpóráinak (Basu 2011).

A terepmunka általánossá válása után jelentősen csökkent az antropológia érdeklődése a tárgyak iránt. Az 1970-es évek azonban fordulatot jelentettek, az új anyagikultúra-kutatások újra felfedezték a tárgyak fontosságát a kulturális folyamatok megértésében (Buchli, ed. 2002; Berta 2008; lásd még Wilhelm Gábor elméleti tanulmányát ugyanebben a kötetben). Ekkortól kerülnek fokozatosan az érdeklődés homlokterébe a negyedik világból[2] származó etnikai és turistaművészet tárgyai is (Graburn, ed. 1976; Graburn 1984). Nem véletlen, hogy ez az időszak egybeesik a kritikai turizmuskutatás kezdeteivel (lásd például MacCannell 1976; Smith 1977). A kulturális és etnikai turizmus tömegessé válása következtében azonban egyre több ilyen tárgy készült a világban, és jutott el nyugati otthonokba. Ezeket a tárgyakat addig hamisnak, külső hatásoktól fertőzöttnek, kommercializáltnak, egyfajta „repülőtéri művészet" részének tekintették, amelyek éppen hibriditásuk miatt nem alkalmasak egy közösség lényegének és „tiszta" kulturális jegyeinek megragadására.

A tömegesen készített turistatárgyak azért is kerülhettek a figyelem középpontjába, mert a merev kulturális határokat feltételező megközelítések egyre kevésbé voltak képesek hatékonyan leírni a társadalmi változásokat. A lokális, regionális, nemzeti, majd a transznacionális szintek közötti intenzív kölcsönhatások megértése került a kutatások előterébe (Gupta–Ferguson 1992; Wimmer – Glick Schiller 2005), amihez a turistatárgyak elemzése szemléletes példát nyújtott. A javak perifériáról a centrumba való áramlásának történeti, makrogazdasági elemzései mellett (lásd például világrendszer- és függőségelmélet) egyre nagyobb figyelem fordult a terepmunkán alapuló kutatások felé. Ezek a tanulmányok bemutatták, hogy a közvetítő kereskedők, a fejlesztési projektekben dolgozó szakemberek és maguk a helyiek miként járulnak hozzá a tárgyak újraértelmezéséhez, invenciójához – figyelembe véve a kereslet és a vásárlók ízlésének változását (latin-amerikai példáknál maradva lásd például Chibnik 2003; Little 2004; Meisch 2002; Zorn 2004). Példák sorát hozták arra, hogy az őslakos termelők gyakorta nem passzív elszenvedői kultúrájuk piacosításának, hanem aktív és kreatív résztvevői.[3] Ezt a folyamatot pedig hiba lenne saját nyugati vágyaink, mítoszaink, hatalmi pozíciónk alapján elítélni, és kategorikusan egyfajta értékvesz-

tésként értelmezni, mivel így a modernitáshoz való jogot tagadnánk meg tőlük (Phillips–Steiner 1999:11).

Ahogy Cohen elemzi, a turistaművészet ugyanolyan sokszínű, mint maga a turizmus. Kialakulásának hátterében nem egyirányú folyamat áll (az „autentikus" tárgyakból külső hatásra fokozatosan turistatárgyak lesznek), hanem a sokszereplős társadalmi térben végbemenő változás többirányú, egymásra ható tényezők eredménye (Cohen 1993:1, 2). E folyamatba – annak két végpontján – ugyanúgy beletartozhat az ősi technológiák, formák és minták revitalizációja, mint a korábbi etnikus kultúrához semmilyen módon nem kötődő tárgyak kitalálása és etnicizálása. A módosulások lehetőségeit a szerző a tradicionalizmus – innováció, naturalizmus – absztrakt motívumok, egységesülés – individualizáció, motívumok és minták egyszerűsödése – jobb kidolgozottsága, visszafogottság – eltúlzás, miniatürizáció – felnagyítás, ipari alapanyagok előtérbe kerülése – visszatérés a természetes alapanyagokhoz, funkcionálisból dekoratív tárgyak – dekoratívból funkcionális tárgyak ellentétpárjai által kijelölt mezőkben szemlélteti (Cohen 1993:2–5).

Az utazási és kereskedelmi lehetőségek megszaporodása, a migráció, az információs technológiák fejlődése a távoli etnikumok kézműves- és iparilag előállított tárgyainak folyamatos és tömeges transznacionális áramlását és fogyasztását vonta maga után az 1990-es évektől (Jackson et al. 2004). Az etnikus jellegű tárgyak beszerzésében már nem töltött be kitüntetett szerepet a turistaút, a nagyvárosokban egyre-másra tűntek fel a nagykereskedelmi hálózatok lerakatai és a különböző etnoboltok, egzotikus boltok. Az etnikus kézművestermékek előállításának pedig számos olyan központja alakult ki a világ különböző részein (például Délkelet-Ázsia), ahol régiók, falvak szakosodtak a globális piac növekvő igényeinek kielégítésére, és a helyi eredetű tárgyak mellett tömegesen készítenek például észak-amerikai álomfogókat, afrikai faragott maszkokat, marokkói bútorokat vagy ausztrál őslakos hangszereket. Esperanza találóan a *másság kiszervezése (outsourcing otherness)* kifejezéssel utal e folyamatra, mely feltételezi azt is, hogy egyre meghatározóbb szerepe lesz a lokális és globális szinteket összekötő gazdasági közvetítő rétegnek (tervezők, menedzserek, nagy- és kiskereskedők stb.), akik nemcsak ezeknek az áruknak a globális kereskedelmét, hanem a tárgyak kulturális jelentését is kontrollálják, értéküket megszabják (Esperanza 2008). Természetességet és természetközeliséget sugallva, a modern designt kiegészítve e tárgyak tömegesen jelennek meg a nyugati otthonok belső tereiben, sok esetben esztétikai ízlés szerint elrendezve, és kapcsolatba állítva a világ különböző tájait és kultúráit megidéző dolgokat (Phillips–Steiner 1999:17). Fogyasztásuk pedig kulturális, osztály-, etnikai és politikai identitásformák kifejezésére is alkalmassá vált.

Basu és Coleman a migráns világok kifejezéssel utal arra, hogy az emberek migrációja során a különféle tárgyak is helyet változtatnak – sőt, a tárgyi környezet a későbbiekben is sajátosan jellemezheti a migráns szubjektumok életét –, így a folyamat megértéséhez közös elemzésükre van szükség (Basu–Coleman 2008:313). E migráns világok sajátos esete, amikor etnicizált objektumok és etnikus identitásukat előtérbe állító szubjektumok mozognak egymással összekapcsolódva, „választanak" új otthont maguknak, sikeres „integrációjuknak" pedig elengedhetetlen feltétele, hogy e mozgás során tárgy és ember értelmezése összhangban álljon egymással, „kölcsönösen segítse egymást". Az ilyen típusú transznacionális migrációknak a fő célpontjai a nagyvárosok,

amelyek az etnicitás és a kulturális identitás megjelenítésének elsődleges földrajzi, társadalmi és szimbolikus terévé váltak a késő modernitásban (Niedermüller 1999). Ahol az „őslakosok" mellett bevándorlók, menekültek, turisták, „nomádok", külföldi ösztöndíjasok stb. közösen alakítják e helyek etnotájképét, miközben a mindennapjaikban különböző helyi és transznacionális hálózatokhoz kapcsolódnak (Hannerz 1999; Appadurai 1996). Számos bevándorlóközösség/egyén reprezentációs politikájában fontos szerepet tölt be a magával hozott etnikus kultúra nyilvános megjelenítése és piacosítása. Mindez egyszerre lehet része egy megélhetést biztosító gazdasági stratégiának (etnikai vállalkozások), miközben – a város nyilvános terein zajló performatív megjelenítésekkel együtt – az adott közösség szimbolikus tőkéjét, ezáltal társadalmi legitimációját is erősítheti. Ez azért is lehet sikeres, mert a késő modern nagyvárosok folyamatosan igyekeznek előtérbe állítani önnön kulturális sokféleségüket, szimbolikus gazdaságukban pedig fontos szerepet kap az olyan típusú etnikai változatosság felmutatása (etnikai éttermek és boltok kiterjedt hálózata, kulturális bemutatók, vásárok, fesztiválok), amely veszélytelen, célja pedig a szórakoztatás, a fogyasztás ösztönzése és nem utolsósorban a turistatekintetek megragadása (Niedermüller 1999; 2005; Szijártó 2004).

Tanulmányunk középpontjában a rendszerváltás után Magyarországra érkező középső-andoki zenészek és kereskedők tárgyi világának elemzése áll. Egy kis létszámú, de a társadalom számára jól felismerhető csoportról van szó, amely a befogadó ország egzotikum iránti igényére alapozza gazdasági stratégiáját, megélhetésének alapjává pedig az etnikus kultúra nyilvános reprezentációja vált. Kulturális és gazdasági stratégiáikat Széli Júlia korábban részletesen elemezte szakdolgozatában (Széli 2008a), majd ebből készült tanulmányában (Széli 2008b), Lendvai Tibor pedig a zenészek ezredforduló utáni időszakát vizsgálta meg alaposan (Lendvai 2008). Letenyei László az itt élő andoki közösség Inti Raymi ünnepségéről nyújtott hasznos információkat (Letenyei 2008). Ezek a tanulmányok elsősorban az andoki migránsok gazdasági stratégiáinak, kulturális reprezentációinak, nyilvános performanszainak kontextusában tértek ki kisebb mértékben az őket körülvevő tárgyi világra. A mostani elemzés e megközelítést igyekszik megfordítani: a mozgásban lévő tárgyi világ felől közelítve próbál hasznos információkhoz jutni magukról a migránsokról is. Az andoki vállalkozók megélhetésének két, egymással sok szálon összekapcsolódó tevékenysége közül (utcai zenélés, etnikus kézművestárgyak kereskedelme) az utóbbira helyezi a hangsúlyt.

Az etnikus kézművestárgyak készítése, kereskedelme és fogyasztása az értelmezések rendkívül gazdag tárházát nyújtja, mivel azok az imaginációk, a vágyak, divatok, identitások és egyéb kulturális kategóriák egyeztetésének anyagi reprezentációi. Feltételezik a kultúra egyes elemeinek tudatos kiválasztását, ideológiai újraértelmezését és markáns jelentések hozzákapcsolását (például egzotizálását, autentikusságának kiemelését), majd a különböző kulturális környezetekbe való lokalizálását, „fogyaszthatóvá tételét". Kutatásunk során azt tapasztaltuk, hogy ez a folyamat az andoki kereskedők termékei esetében egy olyan globális térben megy végbe, amelybe eltérő földrajzi helyekről és pozíciókból, különböző időtartamra lépnek be különböző háttérrel és célokkal rendelkező szereplők – legyenek azok a termékek termelői, kereskedelmi és kulturális közvetítői vagy éppen fogyasztói. Ennek megértéséhez akkor jutunk közelebb, ha – Clifford (1997) kifejezésével – nem csupán a kulturális jelenségek lokális gyökereire *(roots)* figyelünk,

hanem megvizsgáljuk az általuk bejárt útvonalakat *(routes)* is. Tanulmányunkban ezért egy átfogó folyamat főbb vonásainak bemutatására és értelmezésére koncentrálunk, és terjedelmi okokból kevésbé részletesen elemezzük annak egyes állomásait.

Útra kelő tárgyak

A Magyarországon forgalmazott ecuadori, perui és bolíviai kézművestermékek döntően olyan tárgyak, amelyeket kifejezetten eladásra készítettek. Az Andokban turistatárgyakként árulják őket, a világ más részein pedig az etnoboltok jellemző termékei lesznek. Az áruvá válásukhoz elengedhetetlen kulturális egyeztetések egy transznacionális térben zajlanak: egyrészt az andoki turistaközpontokban, ahol a termelők vagy a kereskedők és a turisták közvetlenül találkoznak egymással, másrészt a világ távoli nagyvárosaiban, New Yorktól Budapesten át Tokióig, ahol a vendéglátó-látogató találkozás megváltozott kontextusában a transznacionális életmódot folytató andoki zenészek és kereskedők, valamint a helyi viszonteladók árulják e portékákat.

Az andoki országokba az 1960-as évek végétől indult meg, majd az utóbbi három évtizedben – Peruban a Fényes Ösvény mozgalmának 1992-es legyőzését követően – vált tömegessé a nemzetközi turizmus (Baud–Ypeij, eds. 2009). A turistatekintetek elsődleges célpontjai a természeti szépségek mellett a prekolumbián régészeti emlékek és a ma élő őslakosok kultúrája. Az indiánok társadalmi szerepének újraértelmezése, az inka múlt és az indián hagyományok előtérbe állítása az *indigenismo* értelmiségi és politikai mozgalmával már a 20. század első felében elkezdődött az andoki országokban (Anderle 1989; Letenyei 2008:331–334; Mendoza 2009). Az e szellemben készült művészeti alkotások pedig a régión túlra is eljutottak. Az andoki zene népszerűvé válása, az indián kultúrák iránti növekvő nyugati érdeklődés és a turizmusipar vizuális reprezentációi szintén ösztönözték az etnikai turizmus elterjedését (Baud–Ypeij 2009:8, 9). Az idelátogató turisták kulturális idegenség, egzotikum iránti igényei pedig hatással voltak az andoki turistaközpontok reprezentációs politikájára, melynek fontos eleme lett a „népművészeti indián" előtérbe állítása, a természeti táj, a történelmi helyek és szereplők, valamint életmódok egységes képének megteremtése.[4]

Számos tanulmány elemzi, ahogy a kézművestermékek, főként az Andokra leginkább jellemző szőttesek készítése megváltozott az elmúlt évszázadokban. A szőtteseknek a prekolumbián időszaktól kezdve rendkívül fontos vallási, társadalmi és politikai jelentései voltak, melyek, ha megváltozott formában is, de az Andok zártabb részein máig megőrződtek. Ugyanakkor a mai tradicionálisnak tekintett textíliák sem az inka korszak „megfagyott lenyomatai", hanem sok szempontból a változások történeti tanúi, dokumentálói. A textilkészítés a prekolumbián időszaktól kezdve adaptálódott a külső társadalmi, politikai és piaci körülményekhez, számos dolog hatott rá az indián ruházatot érintő gyarmati kori tiltásoktól és vallási előírásoktól kezdve az indiánokkal szembeni előítéletekig és a 20. századi urbanizációs folyamatokig (Ariel de Vidas 2002; Meisch 2002:20–38, Zorn 2004:53–58). Például a turistáknak árusított szőttesek jelentős része ma is azokban a szövő központokban készül, amelyek a gyarmati kortól kezdve kisebb-nagyobb mértékben bekapcsolódtak a világgazdaságba, és párhuzamosan folyt a helyi közösségek igényeinek kielégítése, valamint az etnikus jellegüket

elvesztő, jó minőségű szövetek exportra történő termelése. A változást a 20. század második felében inkább az jelentette, hogy az ott élők felismerték, az egyre nagyobb számban megjelenő turisták elsősorban a kulturálisan idegennek, egzotikusnak és autentikusnak tekintett, ugyanakkor a mindennapi életükben praktikusan használható etnikus tárgyakat keresik, és ők innovatív módon ezekhez az igényekhez igazították a termelést (Ariel de Vidas 1995; Kyle 2000).

Kyle (2000; 2012) és Meisch (2002; 2009) az Egyesült Államokba és Nyugat-Európába irányuló exportra készített tárgyak legfontosabb andoki központjának tekintett ecuadori Otavalo példáján elemezte a turistabumm okozta változásokat. Az 1970-es évektől tömegessé váló turizmus átalakította a régió gazdaságát, az ott élők jelentős hányada állt rá a turistatárgyak készítésére, helyi és transznacionális kereskedelmére. A tömeges kereslet technológiaváltást eredményezett: elhagyták a több időt igénylő, kevésbé gazdaságos módszereket, így a kéziorsón való fonást felváltotta a fonókerék, majd elkezdtek készen venni gyárilag készített fonalakat. A hagyományos hátszíjas vagy a szélesebb szövetek előállítására alkalmas pedálos szövőszékek mellett ma már az elektromos, automatizált ipari szövőszékek is jelen vannak, a szőttesdarabok összevarrásánál pedig már ipari varrógépeket is használnak. Megváltoztak az alapanyagok is: az itt inkább jellemző gyapotfonalak mellett megjelentek a gyárakban készített szintetikus szálasanyagok, így az akril és a poliészter. Ezeket a fonalakat gyakran más országokból (Kína, Brazília) importálják a kereskedők. A növényi és ásványi festékeket felváltották az élénkebb színt nyújtó kémiai alapú festékek. Mindeközben tovább élnek a helyi kézművestechnikák, és a tárgyak jelentős része továbbra is a családi vállalkozások keretében készül.

Megváltoztak a motívumok is. A turisták elvárásainak megfelelően a nyilvánvaló etnikus jelleg még inkább hangsúlyossá vált, az ősiséget, szakrális indián tudást jobban kihangsúlyozó motívumok, geometrikus minták kerültek a szőttesekre és más tárgyakra. Ezek a minták származhattak prekolumbián ábrázolásokból, lehettek például eredetileg mexikói halmotívumok, észak-amerikai navahó indián szőttesek geometrikus mintázatai, de arra is volt példa, hogy M. C. Escher grafikái adták az ihletet, melyeket egy antropológus pólóján pillantottak meg először a helyiek.[5] Inspirációt nyújthattak a nyugati divatlapok, vagy éppen elterjedhettek a helyi gazdaság felvirágoztatásában érdekelt jó szándékú értelmiségiek, művészek, fejlesztési szakemberek ötletei alapján.[6] Eközben nem hagyhatjuk figyelmen kívül a helyiek önálló újításait, kísérletezéseit sem.[7] Az egyes motívumok sikerét és tartósságát aztán a turistakereslet határozta meg.

Ez az átalakulás Peruban és Bolíviában később kezdődött, de részben hasonló módon zajlott le. A különbséget az jelentette, hogy itt kevésbé önszerveződően és nem egy etnikai csoport felügyelete alatt ment végbe a változás. Nagyobb szerep jutott a közösségen kívüli közvetítő kereskedőknek, valamint a különböző hazai és nemzetközi szervezeteknek. Ők kezdetben a szőtteseket vagy közvetlenül importálták Európába, vagy még az Andokban dolgoztatták fel különböző használati és dísztárgyakká. Később népművészeti szövetkezeteket alapítottak annak érdekében, hogy az indián közösségeknek külföldi szervezetek, fejlesztési szakemberek segítségével saját hagyományaikhoz kötődő új bevételi forrást és munkahelyeket biztosítsanak. Manapság helyi értelmiségiek, illetve nagyon nagy számban családi vállalkozások veszik át ezeknek a

1. kép. Turistapiac, Tarabuco, Bolívia. *Széli Júlia felvétele, 1997*

szervezeteknek a szerepét, miközben a termékek jelentős részét előállító vidéki parasztok is egyre tudatosabban a piacra termelnek.

Az etnikai és kulturális turizmus általánossá válásával a Középső-Andok országaiban megindult a motívumok és kereskedelmi tárgyak vándorlása is az egyes turistaközpontok között. Az egységesülési folyamat során megerősödött azoknak a tárgyaknak és motívumoknak a szerepe, amelyek a lokális hagyományokon túllépve egyfajta regionális, pánandoki identitást fejeznek ki. Ehhez ideológiailag alapot és referenciát nyújtott a közös inka múlt, a hasonló természeti környezet és indián életforma. Olyan prekolumbián motívumok lettek a legnépszerűbbek, amelyek az andoki régészetben, valamint a turizmusipar vizuális termékeiben is ikonikussá váltak – habár az adott régészeti kultúra emlékei máshol, esetleg más országban találhatók, mint ahol a tárgyakat árusítják. Így létrejött egy sajátos andoki brandet tükröző, egységesülő tárgy- és motívumkészlet, amely a világ minden részére eljut.

Az árukészlet is alkalmazkodott a turisták igényeihez. Például a számukra készült és nagyon népszerűvé váló uniszex gyapjúpulóverek és -kardigánok, faliszőnyegek, bőrtáskák, hátizsákok – melyeket az indiánok ebben a formában régebben nem használtak – vagy az egyes prekolumbián helyeket felelevenítő emléktárgyak egyre hangsúlyosabban jelentek meg a kínálatban. A turistáknak készített ruhadarabok közül több később a helyiek ruhatárába is bekerült.

A kézművestermékek mellett az andoki brand másik fontos eleme a zene lett.[8] Az 1970-es évektől nemzetközi szervezetek közvetítésével egyre több andoki népzenét

játszó csapat jutott el Európába. Ezeknek az együtteseknek az óvilágbeli sikere ösztönzőleg hatott a fiatalokra. Az 1980-as években már tömegesen keltek útra fiatalokból álló együttesek, melyek tagjai a fesztiválok, koncerttermek mellett rendszeresen játszottak az európai városok nyilvános terein utcazenészként is. A nemzetközi szervezetek szerepét idővel átvették az európai migrációban rejlő lehetőségeket már korábban felismerő rokonok, barátok, ismerősök, akik segítették az egyre nagyobb számban érkezőket.[9]

A zenélés mellett ekkor még jóval kevesebben foglalkoztak nagy tételben kézművestermékek értékesítésével, habár már ekkor is voltak olyanok, akik megpróbálták összehangolni a két tevékenységet, vagy csak kereskedelemmel foglalkoztak. A kazetták és apróbb tárgyak árusítása, valamint a pénzadományok olyan jövedelmet biztosítottak, amelyből az első időszakban meg tudtak élni ezek a jórészt független, fiatal és kalandvágyó férfiak. Életstratégiájuk ezért eltért a gazdasági migránsok többségétől, nem a gyors integráció és letelepedés volt a céljuk, hanem éppen a mobilitás képességének fenntartása. Ez tette lehetővé, hogy egyes városok andoki „túlnépesedése", a közterek használatának szabályozása vagy az érdeklődés csökkenése esetén újabb és újabb országokat, városokat fedezzenek fel, ahol kereslet mutatkozik zenéjük iránt.

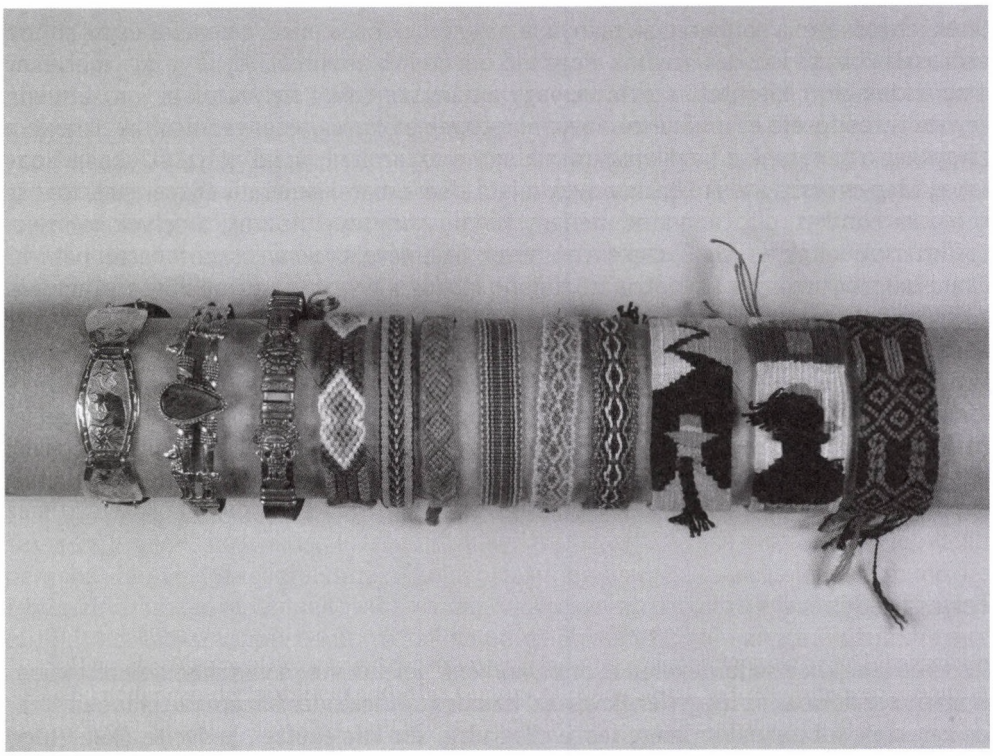
Nagyobb számban kereskedtek a bevándorlók jellegzetes csoportját alkotó otavalói fiatalok, akik a tömeges migrációval valójában új, európai piacokat is megnyitottak termékeiknek, valamint a zenéjüknek.[10] A globális kereskedelembe való intenzív otavalói bekapcsolódás sajátossága az volt, hogy a tárgyak exportjához szükséges transznacionális kereskedelmi hálózat kiépítése közvetlenül az etnikai közösség tagjainak részvételével történt. Kyle szavaival egy olyan „alulról szerveződő transznacionalizmust" figyelhetünk meg, amikor a helyi etnikus javak termelésének és kereskedelmének globális folyamatát egy etnikai közösség felügyeli, kihagyva a nagykereskedelmi láncokat és egyéb közvetítőket (Kyle 2011:44).

Az ecuadori, perui és bolíviai fiatalok nemcsak zenét és tárgyakat exportáltak Európába, hanem a turisták által az Andokban olyannyira keresett és megcsodált idealizált indián képét is. A turistákkal való közvetlen találkozások során sokan már otthon megtapasztalhatták, hogy legfőbb vonzerejüket az „egzotikusságuk" adja, amely különböző típusú kapcsolatokká és gazdasági tőkévé alakítható.[11] Az új környezet pedig tovább erősítette ezeket az elvárásokat velük szemben.

Tárgyak és migránsstratégiák Magyarországon

Megérkezés

Nyugat-Európa nagyobb városaiban az 1990-es évek elejére már mindennapos látvánnyá váltak a fiatal andoki zenészek. A kelet-európai rendszerváltás és a szabad utazási lehetőségek jó alkalmat kínáltak arra, hogy a „túlnépesedő" országokból kelet felé terjeszkedjenek. A Magyarországra érkező zenészek túlnyomó többsége első vagy második generációs kecsua és ajmara származású városlakó volt, akik egyéni vagy közösségi események alkalmával rendszeresen hazalátogattak rokonaikhoz, és részt vettek a közösségi életben. Többen közülük egyetemet végeztek, vagy egyetemi tanul-



2. kép. Fonott karkötők és alpakka ékszerek. *Kerék Eszter felvétele, 2014*

mányaikat hagyták félbe az európai zenélésért. Voltak, akik otthon gyerekként tanultak meg zenélni, mások az iskolában vagy a népzene oktatására specializálódott klubokban sajátították el az alapokat, megint mások a migrációs munka során fejlesztették ki különböző szintű zenei tudásukat. Számosan kötődtek a térség baloldali kulturális mozgalmaihoz, amelyek újra felfedezték és az egész világon népszerűvé tették a tradicionális andoki népzenét az 1960-as évek második felétől kezdve.

Hazánkba elsősorban a bolíviai Uyuni, Sucre, La Paz, Potosi, illetve a perui Trujillo, Arequipa, Chiclallo, Huancallo, Juliaca és Lima városokból, illetve ezek vonzáskörzetéből érkeztek. Emellett az ecuadori Ibarra, Cotacachi, Otavalo, kisebb részben pedig Quito vált a legjelentősebb, zenészeket kibocsátó régióvá.

Kezdetben ideiglenes szállásokon vagy a már itt élő latin-amerikai migránsoknál, később a magyarokkal kialakított kapcsolati hálót felhasználva albérletekben, illetve magyar családoknál laktak. A zenélés legnépszerűbb színterei ekkor a budapesti forgalmas aluljárók és turistahelyek lettek, valamint a vidéki nagyvárosok központjai. Olyan gazdasági niche-t aknáznak ki, melyet más migránsközösségek nem tudtak vagy nem akartak kihasználni.

Voltak ugyan néhányan, akik a kezdetekkor is megpróbáltak csupán kereskedésből megélni, de a többség számára a zenélés – ahogyan már fent említettük – jóval kifizetődőbb vállalkozásnak bizonyult. A szabadon igénybe vehető nyilvános budapesti köz-

terek lehetősége, a konkurencia hiánya, a nagy érdeklődés miatt a zenélés és az ahhoz szorosan kötődő kazettaárusítás elegendő bevételt biztosított. A tárgyak – melyeket a zenészek előtt kiterített szőttesre vagy a hangszertokba helyeztek el – az etnikus kép megerősítésére és a vásárlók további igényeinek kielégítésére szolgáltak. Ezeket a tárgyakat a zenészek a hazalátogatásaik során vásárolták, majd hátizsákjukban hozták el Magyarországra. A körülmények miatt elsősorban kisméretű ékszereket, fonott cérna karkötőket, dísztárgyakat, néhány kisebb hangszert hoztak, amelyek könnyen szállíthatók voltak, és a hatósági ellenőrzések alkalmával gyorsan össze lehetett pakolni őket. Ekkortájt magyar utazók is hoztak be eladásra tárgyakat az országba utazásaik költségeinek fedezésére, és az andokiak maguk is készítettek itt egyszerűbb tárgyakat, például karkötőket. Egy másik fontos beszerzési útvonalat képviseltek a már Nyugat-Európában letelepedett honfitársak kis- és nagykereskedései (főként az ecuadoriak esetében), valamint a magyar tulajdonú etnoboltok. Néhány magyar nagykereskedelmi hálózat is próbálkozott az 1990-es években latin-amerikai áruk importjával, de kevés lett közülük hosszú távon is sikeres, és többségük előbb-utóbb áttért a jóval olcsóbb indiai és délkelet-ázsiai áruk kereskedelmére.

Terjeszkedés

Az 1990-es évek első fele egyfajta „aranykorként" jelenik meg a visszaemlékezésekben. A zenészek fiatalok és függetlenek voltak, hamar az érdeklődés középpontjába kerültek, jól kerestek, a társadalom nagy része elfogadta, sőt kifejezetten kedvelte őket. (Meg kell említenünk azonban azt is, hogy ekkoriban ők is céltáblái lettek az országban megerősödő, rasszista ideológiákat követő csoportok, például a skinheadek támadásainak.) 1993–1996 között dolgozott a legtöbb, hat-hét nagy létszámú zenészcsapat a fővárosban. Az egyes csapatok tagjainak száma gyakran változott, de a tíz-tizenöt főt is elérhette.

Az évtized második felére azonban egyre bizonytalanabbá és kedvezőtlenebbé váltak a zenélés feltételei. Rendeletileg korlátozták az igénybe vehető közterületeket, nőtt a helyekért vívott harc, az egzotikus vonzerő és az emberek érdeklődése is csökkent, egyre kevesebb kazettát tudtak eladni. Eközben újabb és újabb migránsok érkeztek az itt élők rokoni, ismerősi kapcsolatrendszerén keresztül vagy Nyugat-Európából. A „túlnépesedés" és a csökkenő kereslet miatt a zenélés új célpontjaivá váltak az évről évre ismétlődő, az ország különböző részein megtartott fesztiválok, búcsúk, hétvégi vásárok. A bevételből azonban már nem tudták fenntartani a nagy létszámú együtteseket, ezért az addigi népes zenészcsapatok felbomlottak. Kisebb, kettő-öt főből álló csoportok alakultak, így korábbi repertoárjukat csak úgy tudták megőrizni, ha erősítőt alkalmaztak. Ezzel párhuzamosan a zenében is változás figyelhető meg. Az egyes régiókhoz köthető tradicionális népzenékkel szemben uralkodóvá váltak az előre rögzített zenei alapokra feljátszott, az Andok minden részén népszerű populáris dallamok (Széli 2008a:63–65). Más zenészek pedig ekkor más országokba (például Románia, Bulgária, Szerbia) költöztek, ahol a zene még az újdonság varázsával hatott.

Ahogy kevesebb lett a bevétel, úgy kapott nagyobb szerepet a kézművestermékek árusítása. Ennek különböző módjai alakultak ki. A fesztiválokon, vásárokban lehetőség

volt pavilon bérlésére vagy sátor felállítására, ami változatosabb árukészlet kialakítását tette lehetővé. Volt, ahol a zenekar együtt zenélt és árusított. Volt, hogy a zenekarnak csupán egy-két tagja árult, ők külön állították fel saját pultjukat. A zenélés és a kereskedelem egymást közvetlenül erősítette. A hosszú, fekete hajú, fehér ingbe vagy poncsóba öltözött (télen fejükre füles sapkát húzó), nyakláncokat és karkötőket viselő andokiak a zenei performansz által teremtették meg azt a hangulatot, amely hitelesítette és könnyebbé tette a tárgyak eladását is.

Hasonló folyamat figyelhető meg akkor, amikor nem kísérte élő zene az árusítást. A pavilonokban az „egzotikus idegenben" rejlő lehetőségek kiaknázását a tulajdonosnak vagy egy andoki társának jelenléte, illetve a magnóból felhangzó zene segítette.

Ez az az időszak, amikor a kereskedelemre specializálódó zenészek – a más andokiaktól és a magyar nagykereskedőktől való beszerzés mellett – már szervezett úton, konténerekben utaztatva, vámolva kezdtek importálni kézművestermékeket Magyarországra. Hazalátogatásuknak ekkor már fontos célja volt az andoki turistapiacokon lévő választék, a megjelent újdonságok felmérése. Az itteni tudásanyaggal, a magyar vásárlók igényeit ismerve válogatták össze az árukészletet. Részben az utcán vásároltak, részben elkezdtek megbízható partnereket keresni (ezek a rokonok közül is kikerülhettek), akik kint folyamatosan koordinálták az árubeszerzést és a szállítást. A kapcsolatot kezdetben telefonon tartották, melynek szerepét az idők során az e-mail, a Skype és a Facebook vette át.

Az árukészletben ekkor jelentek meg nagyobb hangsúllyal a hazájukban a turistáknak árult kézművesbőrtárgyak és a szövött ruhák. Ezek nagy tételben, jó minőségben való legyártatásához már konkrét gyártópartnerekre volt szükség. Fontossá vált a bizalom és a pontosság, hogy a kívánt minőségű és európai méretekre gyártott árut a kérésnek megfelelően kapja meg a kereskedő, és azt időben elküldjék, hogy a karácsonyi vásár vagy a fesztiválszezon előtt biztosan ideérjen. Ez a fajta tevékenység már nagyobb stabilitást, hosszú távú tervezést és aprólékos munkát igényelt, céget kellett alapítani, adminisztrálni a bevételt és a kiadást, intézni a könyvelést, elkészíteni az adóbevallást stb. A kereskedők kapcsolatrendszere is kezdett átalakulni. Egyre több etnikai csoporton kívüli kapcsolat vált fontossá számukra, és többüknek kezdett meglazulni saját etnikai csoportjának tagjaihoz fűződő kapcsolata.

Imázsváltás

Az ezredfordulóra tovább csökkent az andoki zene iránti érdeklődés, és a kézművestárgyakat is egyre nehezebben lehetett eladni.

2003-tól azonban az etnikai vállalkozások új lendületet kaptak. Nyugat-európai mintákat követve a világzene egy sajátos változata hangzott fel a tereken, és vált rövid idő alatt rendkívül ismertté az országban: olyan meditációs dallamok lettek népszerűek, melyekben andoki népzenei elemek, észak-amerikai síksági indián ritmusokra írt világzene vagy akár hollywoodi filmzenék is megfigyelhetők. Az új imázs alapja az indiánnak és az indiánságnak a kultúripar által megteremtett, mediatizált reprezentációkból összegyúrt, olykor inkoherens vizuális képe lett, mely a kulturális idegenség és egzotizmus megtapasztalásának a korábbinál sokkal erősebb, ezoterikus változatává

vált. A legfontosabb hívószó már nem pusztán az indián, az inka vagy az andoki volt, hanem maga az észak-amerikai indián. Ahogy Lendvai (2008) és Széli (2008a:76–91) elemzi, ebben az időszakban a korábbinál jóval nagyobb szerep jutott a zenészek öltözködésének és a performansznak. A legtöbb zenészcsapat 19. századi észak-amerikai síksági indiánnak öltözött be (sastollat utánzó tollkoronát húztak a fejükre, gyöngyözött bőrruhát vettek fel, arcukat kifestették). Mások megpróbálták megőrizni andoki identitásuk vonásait, és bár a síksági indián viseletre emlékeztető, mégis az andoki hagyományban gyökerező karneváli viselet elemeit (például tobas táncosok viselete) öltötték fel. Egyes zenészek számára ez azért is volt fontos, mert ez – miközben ők sem akartak lemaradni az új lehetőségekről – nagyobb összhangban volt azzal a gyakran elhangzó és az általuk kiadott kazetták, CD-k borítószövegeiben is megjelenő ideologikus magyarázattal, miszerint ők nem egyszerű migráns utcazenészek, hanem saját népük, nemzetük kultúrájának elhivatott terjesztői a világban. Más csapatok könnyebben túljutottak ezen a problémán, és vagy egyszerűen színpadi szerepként fogták fel a performanszt, vagy azt hangsúlyozták, hogy ez egy pánindián reprezentáció része, melynek ideológiai alapját a közös történelmi múlt, a gyarmati elnyomás, a társadalmi marginalizáció és az őslakostudat adja. Habár a fentiek az identitással kapcsolatos fontos vitára utaltak az andoki közösségen belül, magyarázat nélkül a nézők számára nem vált világossá, és annak minden változatát az észak-amerikai indián egzotikumaként értelmezték.

A fellépéskor használt tárgyakat a zenészek vagy maguk készítették, vagy a nyugat-európai, az indián hagyományt feleleventő hobbistáknak fenntartott boltokból szerezték be, de a kereslet növekedésével a nagykereskedők már Délkelet-Ázsiából, főként Indonéziából is importálták őket. Ebben az időszakban sokkal nagyobb szerepe lett a külsőségeknek, a performansz rituális és misztikus jellegének, és a fellépők is jobban kihangsúlyozták egyfajta szakrális személy voltukat. Az előadás része volt a szertartásos viselkedés, a kecsua nyelven elmondott, csak néhány előadó által értett, de nagyon hatásos kecsua mondatok, a táncok, az imitált harc, a bemutatott rítusok. Számos együttes kelléktárát színesítette állatkoponya, füst, rituális felajánlás, indián tipi. A zenészek kifestett arccal és büszke, távolságtartó magatartással fogadták az érdeklődőket.

Újra a figyelem középpontjába kerültek, tömegek állták körül őket, voltak, akik országosan követtek egy-egy együttest. Az új imázshoz igazodva változott az árukészlet is. Kiegészült olyan termékekkel, amelyek kifejezetten az észak-amerikai indiánok viseletéről és rituális tárgyairól kialakított imaginációkra épültek. Ilyenek voltak például a különböző színű és méretű álomcsapdák, a többsoros csont és gyöngy nyakláncok vagy utánzataik, karkötők, medvekarom nyakláncok utánzatai, esőbotok vagy olyan pólók, dobozok, amelyeken indiánok, illetve totemállataik – sas, sólyom, farkas, medve – élethű képe vagy fantáziarajza jelent meg. De árultak az észak-amerikai partvidéki indiánok fafaragványait utánzó tárgyakat is. Az új motívumok váltották fel a népviseletbe öltözött andoki zenészeket az ekkor megjelenő CD-k borítóján is. Ebben az időszakban gyakorlatilag bármilyen tárgy eladható volt, amelyet társítani lehetett az indián kultúra ezoterikus értelmezéséhez és az indiánság szakrális kontextusához. A tárgyakat hozhatták Dél-Amerikából, vagy maguk is készítettek például nyakláncokat és álomcsapdákat. A nagy érdeklődés miatt idővel a hazai nagykereskedők is

Délkelet-Ázsiában kezdték legyártatni az olcsóbb utánzatokat, és az andokiak is tőlük vásároltak. Ez a stratégia az Esperanza (2008) által elemzett *másság kiszervezésének* jellemző példája. A tárgyakat a hozzájuk kapcsolt etnikum földrajzi helyétől akár több ezer kilométerre élő, más etnikumú kézművesek állították elő tömegesen a globális piac számára múzeumi katalógusok, antropológiai leírások, újságok illusztrációi és képeslapok alapján, vagy a közvetítő kereskedők egyéb kívánalmai szerint. A globális térben összekapcsolódó termelők, közvetítők és fogyasztók pedig egymástól eltérő jelentések sokaságát társíthatták hozzájuk.

Ekkor a korábbi andoki turistatárgyak is új jelentést kaptak. Így például a moche régészeti kultúrát megidéző erotikuspipa-utánzatokat békepipaként értelmezték a vásárlók. Lényeges, hogy a tárgyak jelentései sokszor a zenészek és az eladók szándékától teljesen függetlenül, vagy akár annak ellenében is kialakulhattak. Ezeket nem a vásárlók előzetes tudása, hanem a saját „autentikus énjük" kereséséhez kapcsolódó érzések, vágyak, imaginációik alakították.

Ugyanez az időszak volt, amikor a fenti árukészlet már kezdett kiegészülni olyan – az Andokban szintén turistáknak készített – konfekcióáruval, amely már egyre kevésbé hordozta magán az etnikus tárgyak sajátosságait.

Válság és útkeresés

Az új évezred első évtizedének végére ez az irányzat is kimerítette a benne rejlő lehetőségeket. A CD-k eladása az internet és a fájlcserélő rendszerek elterjedése miatt csökkent. Kísérleteztek egy új stílus népszerűsítésével, például salsát és cumbiát kezdtek játszani (volt, aki a korábbi indián ruhába öltözve), de ezek nem váltották be a hozzájuk fűzött reményeket. A 2008-as gazdasági válság miatt az andoki kereskedőknek is egyre nehezebb lett a megélhetésük, csökkent a forgalom. Helyzetüket az is nehezítette, hogy éppen az addig szimbolikus tőkeként felhasználható etnikai sajátosságaik miatt kezdtek ideológiai okokból kiszorulni számos fesztiválról és rendezvényről. Közben az egykori fiatal bevándorlók negyven év felettivé váltak, családdal, gyerekekkel pedig egyre nehezebbé vált az utcazenész-életmód folytatása. Az idők során sokan elváltak, és mára elhagyták az országot, visszatértek a szülőhazájukba, vagy más országba vándoroltak. Újabb migrációs hullámok az 1990-es évek második fele óta nem érkeznek, néhányan azonban még ma is itt vannak és zenélnek, vagy árusítanak piacokon.

Néhány gondolat az autentikusságról

Ebben az alfejezetben rövid kitérőt teszünk a tárgyak és emberek autentikusságának értelmezése felé. Az etnikus tárgyak kommodifikációja és fogyasztása során fontos kérdés, hogy a tárgyak mennyire szorosan köthetők az etnikummal azonosított, gyakorta idealizált életformához, világképhez. Ezt a helyzetet az autentikusság bonyolult és gyakran problematikus nyugati fogalmával szokták jelölni, amelynek önkéntelenül is hatalmi vonzatai vannak. (Kinek és mi alapján van joga megítélni, hogy mi autentikus, és mi nem?)

Az autentikusság a kritikai turizmuskutatások kezdeti időszakától kezdve az érdeklődés középpontjába került (lásd például MacCannell 1976; Graburn 1977; Cohen 1988; Selwyn 1996; Steiner–Reisinger 2006; Pusztai 2011; Wang 2012; tárgyak esetében például Phillips–Steiner 1999; Steiner 2008; Siân 2010). A kutatók kiemelik, hogy az etnikai turizmus egyik fő mozgatórugója az autentikusnak vélt helyek, emberek, tárgyak, életmódok, társadalmi kapcsolatok, illetve – az előbbiekkel szoros összefüggésben – az „autentikus én" keresése, melyet a turisták térben általában a periférián, időben pedig egy premodern életet élő közösségben vélnek megtalálni.

De miként beszélhetünk autentikusságról olyan esetekben, amikor indián származású andoki zenészek és kereskedők Budapest utcáin, vidéki fesztiválokon, vásárokban zenélnek, és főként turistatárgyakat árulnak? Amikor az „indián a vadonban" sztereotip helyzetét felváltja az „indián a városi (vagy éppen globális) piacon" kevésbé könnyen értelmezhető története?

Egy általánosan elfogadott meghatározás szerint egy tárgy akkor számít autentikusnak, ha a tárgy készítője a helyi közösség tagja, aki főként hagyományos alapanyagból, helyi kézművestechnika és kulturális ismeretek alapján a közösség másik tagjának készíti el az adott tárgyat. Elkészítése során tehát nem cél, hogy a tárgy tágabb kereskedelmi forgalomba kerüljön, és a kultúrán kívül álló idegenek vegyék meg (Steiner 2008:132–134). Ezen kritériumok összessége alapján az andoki tárgyak egyértelműen nem autentikusak, már csak abból a nyilvánvaló tényből kiindulva sem, hogy idegenek számára készítették őket tömegesen eladásra, természetes és mesterséges anyagok felhasználásával, kézműves- és ipari módszerek közös alkalmazásával. Sőt, a legtöbb eladott textília korántsem a hagyományos indián viseletek továbbgondolt, kommercializált változata, hanem olyan nem hagyományos turistatárgy, amelynek nincs szoros etnikus előképe. Kyle az otavalói piacon árult termékeket vizsgálva állapítja meg, hogy azok, lévén, hogy piacorientált invenciók, autentikusan inautentikusak (Kyle 2000:144). Ugyanakkor e tárgyak többségét valóban olyan indiánok készítik és árulják, akik az adott térségből származnak.

A válaszhoz közelebb kerülünk, ha egy másfajta autentikusságértelmezésből indulunk ki.

Mint többször említettük, esetünkben az etnikus karakterű tárgy együtt érkezik az etnikai közösség tagjaival, a „valódi indiánokkal". Szintén Kyle-t idézve, „Míg az ipari kapitalizmusnak és a világpiacnak nem volt szüksége a többnyelvű, transznacionális »kulturális brókerekre«, a »kései kapitalizmus« új kulturális árucikkeit nem lehet elválasztani gyártóiktól, mert pontosan ez a »külföldiesség« (ősi hitelesség) az, ami értéket ad nekik..." (Kyle 2011:47). Másrészt a tárgyak árusítása az esetek többségében (kivéve az andoki boltokat, lásd később) közvetlenül kapcsolódott a zenéléshez és a közben előadott etnikus performanszhoz.

Wang (2012) a turistaélmény autentikusságát objektív, konstruktív és egzisztenciális formákra osztja fel. Míg az első két kategória a turizmus tárgyához köthető autentikusság objektív vagy konstruált eredetiségét értelmezi, addig a harmadik a turistatevékenység autentikusságát, a turista egzisztenciális állapotváltozását helyezi a középpontba. Az andoki zenészek performansztípusainak számos látványeleme, valamint az ott megjelenő tárgyak külső kutatói szempontból egyfajta macCannelli (1976) értelemben vett „színre vitt autenticitás" részei. Ha fokozatokban gondolko-

dunk, akkor azt mondhatjuk, hogy ezek az objektív autentikusság kritériumainak az egymást követő időszakokban egyre kevésbé feleltek meg. A konstruktív autentikusság fogalmát használva viszont más szemszögből tekinthetünk a problémára. „A konstruktív autentikusság a turista saját hiedelmeinek, elvárásainak, preferenciáinak, sztereotipikus elképzeléseinek és tudatának kivetítése az úti célra, különösen a meglátogatott Másikra" – határozza meg Wang e kategóriát (Wang 2012:95, 96).

Esetünkben a turistát behelyettesíthetjük a zenész-kereskedő andokiak közönségével és a vásárlókkal. Ebben az értelemben a Másiknak nem tudományos kritériumoknak kellett megfelelnie, hanem azoknak az „indiánságról" és az őseik tudását őrző nemes vademberekről kialakított sztereotip elképzeléseknek, illúzióknak, amelyek a globális médiatájképben keringenek, illetve amelyeket a hollywoodi, valamint korábban a vasfüggöny mögött hozzáférhető keletnémet indiános filmekből, Karl May- és Cooper-regényekből az emberek megismertek (Lendvai 2008).

A helyiek etnográfiai képzeletét (Clifford 1999) egzotikus másságuk előtérbe helyezésével tudták felkelteni. A fesztiválok, vásárok környezetében pedig az autentikus élmény materiális bizonyítékai lettek a megvásárolt etnikus kézművestermékek, melyekhez a vásárlók éppúgy fűzhettek szakrális és profán jelentéseket, mint az előadáshoz.

Az egzotikum iránti igényt az ideérkező andokiak hamar felismerték:

„Emlékszem, jöttek egyszer mifelénk német punkok Bolíviában, szakadt volt a nadrágjuk, az édesanyám pedig sajnálkozott, hogy jaj, milyen szegények, nincsen pénzük. Ilyenek a bolíviai anyák. És az édesanyám nem tudta, hogy ezek a németek minden bizonnyal sokkal gazdagabb családokból származtak, mint a miénk. Mert ott ők voltak az egzotikusak. [...] Ez az egzotikum az, ami itt érdekli az embereket. Elvisznek a házukba, és a szomszéd már mondja is, hogy hú, nézd, ennek van egy indián barátja. És ez [a viszonyulás] csak erősödik, ha elkezdesz zenélni. Aztán, ha felhúzod a ruhádat, akkor már ő is akar egy ugyanolyat emlékbe. Ezért megveszi. Nagyon könnyű volt elkezdeni a kereskedést. De sokkal nehezebb fenntartani az érdeklődést." (R., 2014.)

Míg az Andokban a felnőtt férfiak jellemzően rövid, gondozott hajat viselnek, ők Európába érkezve megnövesztették és lófarokba kötötték hosszú fekete hajukat. Sokuk által otthon már nem hordott fehér inget, poncsót, kalapot öltöttek magukra, szövött karkötőket, nyakláncokat vettek fel, hogy kihangsúlyozzák indián voltukat.

Az érdeklődés fenntartásához folyamatosan figyelni kell, hogy az adott egzotikum mennyit ér a piacon, nem untak-e rá, konvertálható-e gazdasági tőkévé, megélhetéssé. Ilyen értelemben a korábbi egzotikum és a konstruktív autentikusságértelmezés kimerülésére, érdektelenné válására adott releváns válasz volt, hogy az ezredforduló után ugyanazok az andoki zenészek kifestve, bőrruhában, észak-amerikai indiánnak öltözve szinte szakrális szereplőként tűntek fel a tereken. A korábbinál jóval hangsúlyosabb szerepet kapott a performansz, a zenészek a közönség elé kilépve táncoltak, hangosan imádkoztak, és kitalált rítusokat mutattak be. Ma úgy tűnik, hogy ez az autentikusságkép sem fokozható tovább, az etnikus reprezentációkban rejlő és még vállalható lehetőségeket kimerítették. Hasonlóan csökkent az érdeklődés az etnikus tárgyak kereskedelme iránt is. A hagyományos andoki turistatárgyak szerepét egyre inkább az etnikus értelmezésektől és az autentikusság dilemmájától elszakadó ruházat veszi át. Budapesten jelenleg egy ilyen üzlet tudott fennmaradni, az alábbiakban tulajdonosának a stratégiáját elemezzük.

Egy etnobolt átalakulása

R. származása és szociális státusa révén második generációs városlakó, úgynevezett *cholo,*[12] aki sok szállal kötődik a hagyományos andoki indián kultúrához, és élő kapcsolatai vannak vele. Egyetemi tanulmányait félbehagyva érkezett Nyugat-Európába zenélni, majd az 1990-es évek első felében Magyarországra költözött. Az évtized második felétől kezdett el andoki tárgyak kereskedelmével foglalkozni. Kezdetben vásárokon, fesztiválokon árult, majd 2006-ban megnyitotta saját boltját is Budapest központjában, a Teréz körúton, amely – bár néhány éve más helyre költözött – még ma is üzemel.

A bolt megnyitását R. nem csupán kereskedelmi vállalkozásnak, hanem kulturális missziónak is tekintette, melynek fontos célja volt az andoki, konkrétan a bolíviai indián kultúrák megismertetése a magyar közönséggel. Ez a cél vezette a bolt árukészletének kialakításakor, melyet azonban a kereslet többször, többféleképpen átformált az évek folyamán.

R. az interjúk során a piacra kerülő andoki kézművestárgyakat három csoportba osztotta. Az elsőbe tartoztak azok az ipari és kézművestechnikával tömegesen előállított – „utcainak" *(callejero)* is nevezett – termékek, melyek az andoki városok utcáin, turistaközpontjaiban olcsón kaphatók. Ezek az áruk kevésbé jó minőségűek, az eredetüket homály fedi, varrásuk mentén gyakorta szétfeslenek, a színük gyorsan kifakul, és a szabásukba is hiba csúszhat. E tárgyakkal hosszú távon nem érdemes kereskedni, mert bár olcsók és mutatósak, de a kivitelezés hibái miatt hamar hitelvesztést okoznak. A minőség pedig egy migráns kereskedő esetében, ahol sok a visszatérő vásárló, jóval fontosabb, mint egy andokbeli utcai árusnál, aki valószínűleg sosem találkozik többet a turistával.

A második csoportba tartoznak azok a természetes és mesterséges nyersanyagokat felhasználó, kézműves- és ipari technikával egyaránt elkészített turistatárgyak, amelyek leginkább minőségükben különböznek az első csoporttól. E tárgyak készítése során – az etnikus utalások megőrzése mellett – a hagyományt kreatívan újraértelmezik; formájukban, motívumkincsükben és funkciójukban alkalmazkodnak a külföldi vásárlók igényeihez. Ugyanúgy árulják őket a helyi turistaközpontokban, és ezek alkotják a külföldre exportált tárgyak döntő részét.

A harmadik csoportba az etnikai művészet *(arte)* termékei tartoznak. Ezek nagyon értékes, kézzel készített, finoman megmunkált, magas szintű kézművestechnikákkal előállított, regionális sajátosságokat is bemutató termékek (régi vagy hagyományos módon készült, növényi és ásványi festékkel színezett kézi szőttesek vagy ezekből készült tárgyak, valamint bőrtárgyak, mívesebb ékszerek, kerámiatárgyak, hangszerek). E darabokat családi kisvállalkozásokban vagy minőségi termékek kereskedelmére szakosodott, a hagyományt őrző és reprodukáló szövetkezetekben állítják elő.

R. a bolt nyitásakor főként a harmadik és részben a második csoportból hozott be drágább, nagyon jó minőségű etnikus jellegű tárgyakat (hagyományos kézi szőttesből *[agauyo]* készült ruhákat, használati tárgyakat és e szőttesekkel díszített bőrtárgyakat, professzionális andoki hangszereket, különböző lakberendezési tárgyakat), híres andoki tradicionális zenét játszó együttesek CD-it. Megpróbálta tágítani az identitásra vonatkozó hívószavak körét, és az andoki, inka és indián fogalmak mellett a nemzeti identitást jelölő bolíviait is próbálta hangsúlyossá tenni.

Ragaszkodott például ahhoz, hogy a tárgyak Bolíviából származzanak, és ne Peruból vagy Ecuadorból, annak ellenére, hogy azok kereskedelme gazdaságosabb lett volna. Ezzel ki is tűnt kereskedőtársai közül, és a boltba vonzotta az andoki kultúra iránt érdeklődőket. Az üzlet kirakatát, árukészletét úgy rendezte be, hogy ott olyan tárgyak legyenek, amelyek tükrözik a bolíviai indiánok életét. Folyamatosan andoki zene szólt, a betérő vásárlók pedig részletes felvilágosítást kaptak az egyes szimbólumok jelentéséről, a birka-, láma- és alpakagyapjú közötti különbségről és az andoki kultúrákról.[13] Kezdetben még fotókiállításokat és egy kisebb, az andoki kultúra iránt érdeklődők számára szervezett klub beindítását is tervezték munkatársaival.[14]

Ennek szellemében R. legszívesebben a boltot is az Andok legmagasabb bolíviai helycsúcsáról, a La Pazból is jól látható Illimaniról nevezte volna el. Végül mégis az Inka Ház nevet választotta, mert ez volt az a hívószó, amelyet a legtöbb ember ismert. Külön szerencséjének tartja, hogy a bolt nyitása után nem sokkal, 2007-ben mutatták be a Szépművészeti Múzeumban az *...és akkor megérkeztek az Inkák. Kincsek a spanyol hódítás előtti Peruból* című kiállítást, ami egy időre az andoki kultúrákra terelte a figyelmet.[15]

A bolt azonban nehezen indult be, a veszteségeket csak a hétvégi piaci árusítás bevételéből tudta fedezni. Az értékes etnikai tárgyakat csak egy szűk kör vásárolta, mivel más etnoboltok áruihoz képest drágák voltak. A Bolíviát bemutató turistatárgyakkal pedig más problémák voltak. „Sok olyan árut hoztam, amellyel bolíviaiként azonosulni tudok. Rájuk volt írva, hogy Bolívia, Bolívia, Bolívia. Majdnem tönkrementem. Rosszul terveztem, mert Magyarországon senki nem ismeri Bolíviát." Ezek a tárgyak jó minőségű bolíviai szuvenírek voltak (a híres orurói karnevál figurái, andoki életképeket ábrázoló faliképek és -órák, italalátétek stb.). Olyan dekoratív tárgyak, amelyek értékét az utazás és a turistahelyzet teremti meg. Jelzi, hogy valaki – kiszakadva a mindennapok valóságából – egy távoli országban járt, így a helyszínen vásárolt tárgy az utazás és az ott élőkkel való találkozás közvetlen élményét sűríti szimbolikusan magába. Ezek a tárgyak gyakran stratégiai helyet kapnak a lakásokban, részben azért, hogy emlékeztető funkciójukat fenntarthassák, részben pedig azért, hogy mások figyelmét is felhívják a történtekre (Swanson–Dallen 2012:490). Ha elajándékozzák, akkor pedig a megélt élmények részleges átadásának gesztusát fejezik ki. E tárgyakon a feliratok a lokális helyekre való emlékeztetés mellett a bejárt út bizonyítékai is lehetnek. Klasszikus turistaszituáció nélkül azonban kevéssé keresettek – ahogy a fenti példa mutatja. „Azon gondolkodunk, hogy olyan dolgokat kellene kint alpakagyapjúból legyártatnunk, amelyekre felírjuk a Budapest és a Magyarország szót, azt biztosan vinnék a turisták" – jelezte a problémát R. viccesen nemrég a budapesti karácsonyi vásár forgatagában, ahol a vevők jelentős része a turisták közül került ki.

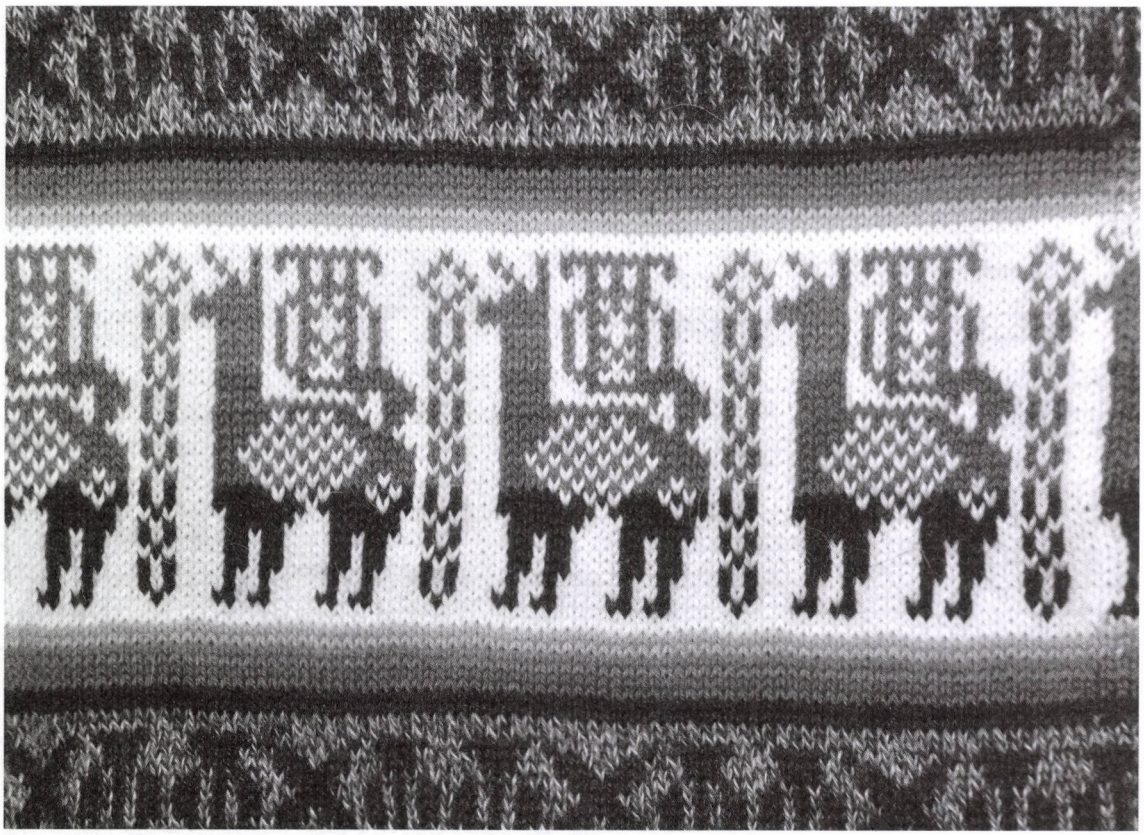
A vállalkozás hamarosan stratégiát váltott. R. egyre inkább áttért a boltban is a második kategóriába sorolható termékek árusítására, amelyeket addig is árult a hétvégi vásárokon. Ezek továbbra is nagyon karakteres etnikai jegyekkel rendelkeztek, a szövetek alapanyaga láma- vagy alpakagyapjú volt, de olcsóbbak voltak.

Az importált ruhákon (poncsók, kardigánok, uniszex pulóverek), szőtteseken és bőrtáskákon, dísztárgyakon feltűnt az andoki turistatárgyakra jellemző, standardizált motívumkincs, a tevefélék (láma, alpaka, vikunya), a kondorkeselyűk, az andoki indián asszonyok vagy a régészeti kultúrák ikonikus emlékeinek ábrázolása. A legnépszerűbbek

3. kép. Bolíviai szuvenírek R. boltjában. *Kerék Eszter felvétele, 2014*

a sormintában, geometrikus díszekkel övezve felbukkanó tevefélék voltak. A legtöbb tárgy motívumrendszere leegyszerűsített, többségük mentes a lokálisabb utalásoktól, így lehetővé tesz egyfajta pánandoki értelmezést, melyben a természeti táj, a történelmi múlt és az indián kultúrák kapnak hangsúlyos szerepet. Ugyanakkor az árusítás során nyilvánvalóvá vált, hogy vannak motívumok, melyek szélesebb körben értelmezhetők, az „ismerős" élményét hívják elő a vásárlóból, más motívumok viszont nem lettek sikeresek. Például a Nazca-vonalak ábrázolásait kedvelték, míg az egyébként híres, de Magyarországon nem ismert tihuanacói Napkaput és jellegzetes motívumait nem tudták értelmezni. Olyan motívumok lettek tehát népszerűek, amelyeket a vásárlók konkrétabb történelmi, kulturális ismeret nélkül is jól beazonosíthatónak és esztétikusnak találtak. Amíg az andokiak számára például a kondorkeselyű szent állat és nemzeti szimbólum (a bolíviai, ecuadori, sőt a chilei címerben is feltűnik), és turistahelyzetben valószínűleg a vásárlónak is jobban felkeltené az érdeklődését, addig itt a dögkeselyű nem kifejezetten kedvelt képét hívta elő.

Az innováció és az etnicizálás összekapcsolásának jellegzetes technikája volt, ahogy a tradicionális andoki szőttes, az *aguayo* (ajmarául *awayu*) vagy azok modernebb, szintetikus változatai jelzésszerű díszként feltűntek az egyes tárgyakon.[16] Így például

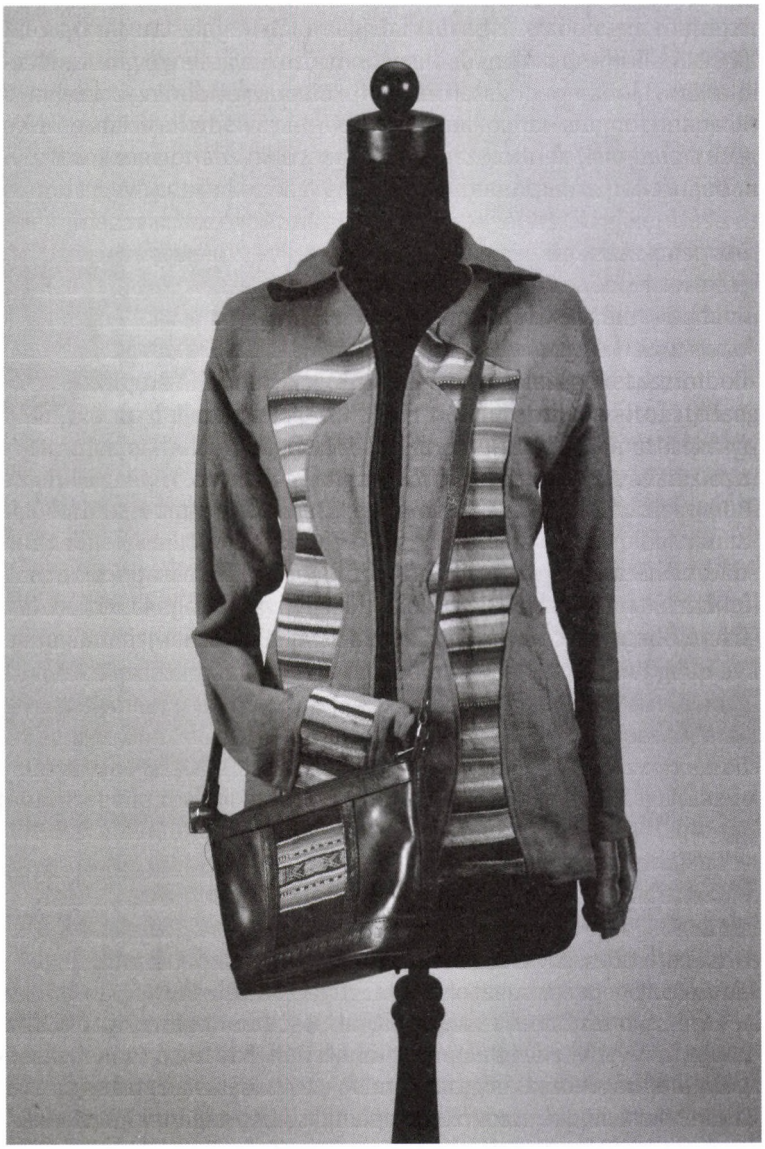


4. kép. Láma stilizált ábrázolása pulóveren. *Kerék Eszter felvétele, 2014*

a nyugati szabású, etnikus vonásokat nélkülöző kabátok, ingek gallérjánál, a zsebek környékén, a párnahuzatokon. Megfigyelhetjük őket olyan bőrtárgyakon is, amelyeknek nincs tradicionális megfelelőjük, és elsődleges céljuk a funkcionalitás a turista számára. Ilyenek kerültek a bőrből készült hátizsákokra, övtáskákra, a szemüveg- és mobiltelefontokokra, bőrsapkákra. A szövetdarabok metonimikus utalásként felidézik az évezredes andoki szövőtradíciót, szín- és motívumvilágot. Egy, a hagyományos kultúrából korábban hiányzó, funkcionális turistatárgy jelentéstartalmát kiterjesztik. Egyrészt etnicizálják és autentikus környezetbe illesztik a tárgyat, amely így már szorosabb kapcsolatba kerül az Andokkal és az ott élő indiánokkal, másrészt eredeti szőttesanyag esetében egyediséget kölcsönöznek neki, mivel egy standardizált tömegtermékre egyedi kézművestechnikával készült, másoktól különböző minta kerül.[17]

Habár a bolti környezetben a vásárláshoz szükséges vágy felkeltésében nem játszott olyan nagy szerepet a zenélés és a performansz, mint a fesztiválokon és vásárokban, de az árut ebben az esetben is hitelesítette és autentikusabbá tette, ha nem az andoki kultúrát jól ismerő magyar eladó értelmezte a vevőnek, hanem – tört magyarsággal – a kreol bőrű, indiánként azonosított tulajdonos.

5. kép. Modern szabású kabát és táska *aguayo*díszítéssel
Kerék Eszter felvétele, 2014



Az etnikai tárgyak iránti kereslet 2008 környékén csökkenni kezdett. Ebben ugyanúgy szerepet játszott a gazdasági válság, mint a korábbi egzotikumképek kimerülése. Az emberek megszokták, már nem jelentett újdonságot sem a zene, sem a tárgyak. Ez a tény az újabb útkeresés időszakát hozta el.

A bolt árukészletében egyre inkább visszaszorultak az apró dísztárgyak, a bőrből és szövetből készült táskák. Nagyobb szerep jutott viszont a ruhaneműknek. A ruhák egyik nagy csoportját az elsősorban láma vagy alpaka gyapjából készült, korábban is árult szövött és kötött poncsók, kardigánok, uniszex pulóverek és kabátok alkották,

6. kép. Aguayóból és bőrből készített, jó minőségű turistatárgyak *Kerék Eszter felvétele, 2014*

amelyeket a kereskedő az Andokban vásárolt vagy készíttetett el. Ezek egy részén a fent már említett jellegzetes andoki motívumok, leginkább lámák és geometrikus díszítések voltak. Idővel egyre több olyan gyapjúruhát rendeltek, amelyen már kevésbé feltűnően vagy már egyáltalán nem jelentek meg az etnikai utalások. Viselőjük számára még kölcsönzött etnikai jelleget a csak az Andokra jellemző láma- és alpakagyapjú, de a külső szemlélőnek ez már nem volt annyira egyértelmű.

R. ekkortájt kezdett el importálni perui pamutból készült fehér ingeket és blúzokat is. Ezek az ingek mentesek voltak a direkt etnikai utalásoktól, de az eladásnál még hangsúlyozták, hogy rendkívül jó minőségű pamutból készített andoki termékek, ami növelte az értéküket. Olyanok is vásároltak belőlük, akiknek az Andok és az indián nem jelentett hívószót. R. számára hamar nyilvánvalóvá vált: sikerük abban rejlik, hogy ezeket az ingeket sokan „magyarosnak" tekintik, ha azok szabásukban nem is egyeznek meg teljesen a hagyományos magyar népviseletekkel.

Ettől kezdve nemcsak megrendelte az itthon is piacképesnek tűnő termékeket, hanem az ingek gyártására szakosodott transznacionális vállalkozás létrejöttét is elősegítette a szülőhelyén. A néhány főt foglalkoztató üzemben kézzel szabják ki, majd kézi varrógéppel varrják össze a férfi- és női pamuttermékeket. Ez a vállalkozás lehetővé tette, hogy viszonylag gyorsan frissíteni tudja a kínálatot, közvetlenül ellenőrizheti a gyártás folyamatát, és nincs annyira kiszolgáltatva a kinti üzleti partnereinek, mint addig. Min-

7. kép. Bolíviában készült blúzok magyar kereskedők által díszítve
Szeljak György felvétele, 2013

den évben igyekszik néhány hetet Bolíviában tölteni, hogy személyesen vegyen részt a további együttműködés megtervezésében. Emellett interneten keresztül napi kapcsolatban van az otthoniakkal. Folyamatosan kísérletezik, kutatja, hogy milyen szabású és díszítésű ruhák lehetnek sikeresek. Néhány ingre és blúzra például olyan zsinóros díszítést és hímzett virágmintákat rakatott, amely hasonlóvá teszi őket a magyar népviseletekhez, de létezik modern szabású vagy akár reneszánsz viseletet felidéző darabjuk is. A díszítés során fontos motívummá válnak a különböző virágminták, anélkül hogy egyértelmű etnikai azonosításként szolgálnának. A virágmotívum – szemben mondjuk a lámával vagy a régészeti motívumokkal – a ruhákat nem pozicionálja egy földrajzi helyhez és etnikumhoz (éppen ezért nehezebben lehet belőle tipikus turistatárgy), viszont lehetőséget ad arra, hogy szabadabban értelmezhetővé váljon, és széles körben vásárolják. A kereskedő éppen a szimbólumok multivokalitását használja ki.

Ennek a folyamatnak egy következő állomása volt, amikor nagykereskedőként is elkezdte értékesíteni a fehér ingeket. Erre részben az sarkallta, hogy a legjelentősebb fesztiválokra és kézművesrendezvényekre ma már egyre nehezebben engedik be az andoki kereskedők áruit, mert kultúridegennek tekintik, és a magyar kézművesek konkurenciáját látják bennük. – „Rendben, Magyarországon nem tenyésztenek lámát és alpakát, de gyapotot vajon termesztenek?" – próbálta értelmezni R. a számára furcsa és megélhetését is fenyegető szabályokat, amikor az egyik vásárba a gyapjútermékeit már nem engedték be, de a pamutot még igen.

Vásárlóik között időközben nagy számban lettek magyarországi és erdélyi kereskedők, akik eredeti magyar termékként adják tovább az ingeket. Így – miközben maga az eredeti tulajdonos gyakran már nem jelenhet meg velük – a termékek feltűnnek a vásárokban az erdélyi nénik és az „eredeti magyar" termékeket árusító, a nevüket rovásírással is jelző árusok kínálatában, ahol arra is van példa, hogy a kézzel szabott andoki vászonra iparilag hímzett kalocsai motívumokat raknak. Mindez R.-t nem zavarja. „Amíg el nem adtam, addig ez az ing perui vászonból készített bolíviai ing volt. Ha rárakta az ő jelét, akkor az magyar lett."

Eközben R. is keresi a lehetőséget, hogy a boltján kívül is árusíthassa ezeket a termékeket. Így jutott el például a csíksomlyói búcsúba, ahol magyar zarándokoknak és turistáknak árulta a ruhákat. R. azonban soha nem titkolja ezeknek a ruháknak az eredetét, sőt kifejezetten hangsúlyozza, és büszke arra, hogy andoki kézművesterméket forgalmaz.

A tárgyak identitásváltására a hagyományos etnikai tárgyaknál is találunk példákat. Az Andokban alpakagyapjúból szőtt, napocskával, lámával, kisállatokkal díszített gyerekkardigánok jó ideje szintén feltűntek a turistahelyeken népviseletbe öltözött erdélyi kereskedők, illetve a magyar szuvenírboltok kínálatában. Itt az eladó személye és a helyszín önmagában más értelmezési lehetőséget teremt, és a lámamotívumból gond nélkül kisbárány válik, az andoki termékből pedig magyar emléktárgy.

R. korábbi stratégiájának célja tehát az volt, hogy a tárgyak és emberek etnikai és nemzeti beazonosíthatóságát egyértelművé tegyék, összekapcsolják, hasonló hívószavakat kössenek hozzájuk, ember és tárgy kölcsönösen erősítse egymást. A kulturálisan idegen és egzotikus „indián" közvetlenül árulta a termékét, jelenlétével és magyarázatával hitelesítette annak értékét. R. azonban az érdeklődés csökkenését felismerve manapság már tudatosan a közvetlen szimbolikus utalásaiktól és így etnikus jellegüktől megfosztott ingek kereskedelmét helyezi előtérbe. Kereskedő és tárgya eltávolodik egymástól, nagyobb teret engedve a szimbólumok multivokalitásának, a szabadabb értelmezésnek. Ebben a helyzetben az ingek eredete, etnicitása és autentikussága vagy sokadlagos szemponttá válik, vagy pedig a ruhák identitást váltanak. Autentikusságukat a népviseletbe beöltözött erdélyi nénik hitelesítik a turisták számára, miként azt az andokiak is teszik kézművestermékeikkel.

Összegzés

Tanulmányunkban a tárgyak szerepét vizsgáltuk meg egy olyan helyzetben, amikor a migráns gazdasági stratégia az etnicitás reprezentációján alapul. Láthatjuk, hogy az andoki kézművestárgyak kommodifikációja jóval összetettebb folyamat annál, hogy

egyszerűen az eredetinek és ősinek tekintett formák önkényes kisajátításáról, „lerontásáról", felszínes utánzásáról beszéljünk, vagy éppen az autentikus és nem autentikus, hagyományos és modern dichotómiájából induljunk ki. E tárgyak társadalmi élete, objektum és szubjektum viszonya olyan fogalmak bonyolult kapcsolatát felfejtve értelmezhető, mint például a kulturális önkifejezés és kreativitás, az etnikai és nemzeti öntudat, a gazdasági haszon, a turizmus, a transznacionális migráció és a migráns gazdasági stratégiák, a befogadó közeg elképzelései és vágyai, a divat és a kulturális fogyasztás identitásjelölő szerepe. Ebben a tanulmányban ennek az összefüggésrendszernek csak néhány elemét tudtuk bemutatni.

A vizsgálat számára hasznosabbnak tekintettük azt is, hogy az etnikus tárgyak áruvá válásának, kereskedelmének és fogyasztásának a transznacionális folyamatára kérdezzünk rá, amelyet a készítő-kereskedő-vásárló kölcsönös egymásra hatása alakít. Szintén fontos kiindulópont volt, hogy *migránsvilágokat* kutassunk, vagyis a migránsok és az anyagi kultúra értelmezését szorosan összekapcsoljuk egymással.

Ahogy Dwyer és Crang (2002:412, 413) felhívja rá a figyelmet, a fogyasztói kultúra és az etnicitás nem egymással ellentétes fogalmak. Ellenkezőleg, az etnicitás mint a kulturális megkülönböztetés egyik formája éppen a tárgyak termelése, cirkulációja, fogyasztása által tudatosul és reprodukálódik. Esetünkben a migráns gazdasági stratégiájának kialakításához nélkülözhetetlen kulturális egyeztetések során fogalmazódik meg, hogy mitől indiánosabb, andokibb, bolíviaibb stb. egy tárgy vagy egy performansz a vásárlóknak, és mindezt miképpen lehet leghatékonyabban a helyiek imaginációihoz igazítani. Eközben az andoki migránsközösségben is folyamatos ideologikus vita zajlik arról, hogy mit jelent a hagyományos andoki kultúra, hol vannak a határai, a színfalak előtt milyen kulturális reprezentációk elfogadhatók a gazdasági érvényesülés érdekében. Mindez kapcsolódik ahhoz a kérdéshez is, hogy a zenészek és a kereskedők mennyiben tekintik (tekinthetik) magukat megélhetésükért küzdő gazdasági vállalkozóknak, és mennyiben egyfajta „kulturális misszionáriusoknak", akiknek saját (etnikai, nemzeti) kultúrájukat kell öntudatosan képviselni és terjeszteni külföldön. Ez a dilemma fontos helyet kapott az interjúkban is.

Az andoki migráció vizsgálata emellett arra is jó példa, ahogyan egy történetileg elnyomott etnikai csoport tagjai éppen az etnicitásban rejlő szimbolikus tőkét kihasználva intenzíven és sikeresen képesek bekapcsolódni a globális gazdasági rendszerbe, transznacionális hálózatokat építenek ki, miközben megerősödik az etnikai identitásuk is.

A bemutatott időszakokban az andoki vállalkozók folyamatosan azzal kísérleteztek, hogy releváns identitásformáik közül melyik ér a legtöbbet a piacon. A vásárlók az ismereteik alapján milyen jelentéseket képesek kapcsolni olyan identitásformákhoz, mint például a kecsua, ajmara vagy otavalo indián, inka vagy inka leszármazott, perui, bolíviai vagy ecuadori, andoki, andoki indián, amerikai őslakos, latin-amerikai? Ez az egyeztetési folyamat – amely egyszerre zajlik a turisták által felkeresett andoki falvak piacain, valamint a nyugati nagyvárosok utcáin és kereskedelmi központjaiban – a tárgyak esetében is megfigyelhető; értéküket a minőség, az esztétikum és a funkcionalitás mellett az etnicitásukban rejlő többlet határozza meg. Ezzel kapcsolatban pedig az autenticitás problematikus fogalma kerül előtérbe, láthattuk, hogy ember és tárgy miként próbálja egymást „megalkotni".

Végül egy esettanulmányon keresztül a folyamatos útkeresésre, kísérletezésre hoztunk fel egy példát. Az elemzett etnikai vállalkozó kezdetben szintén az Andokhoz köthető különböző identitásformák piacosíthatóságának lehetőségeit kutatta. Később részben az etnicitásban rejlő szimbolikus tőke elapadása, részben a gazdasági válság hatására egy transznacionális vállalkozás keretében olyan tárgyakat kezdett el legyártatni és forgalmazni, amelyeken a szoros etnikus megfeleltethetőség helyett inkább a többértelműség válik dominánssá.

IRODALOM

ANDERLE ÁDÁM
1989 Nemzettudat és kontinentalizmus Latin-Amerikában a 19. és 20. században. Budapest: Kossuth.

APPADURAI, ARJUN
1996 Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalisation. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ARIEL DE VIDAS, ANATH
1995 Textiles, Memory and Souvenir Industry int he Andes. *In* International Tourism: Identity and Change. Marie-Françoise Lanfant – John B Allcock – Edward M Bruner, eds. 67–83. London: Sage.
2002 Memoria textil e industria del recuerdo en los Andes. Identidades a prueba del turiso en Perú, Bolivia y Ecuador. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

BASU, PAUL
2011 Object Diasporas, Resourcing Communities: Sierra Leonean Collections in the Global Museumscape. Museum Anthropology 34(1):28–42.

BASU, PAUL – COLEMAN, SIMON
2008 Introduction. Migrant world, material culture. Mobilities 3(3):313–330.

BAUD, MICHIEL – YPEIJ, ANNELOU
2009 Cultural Tourism in Latin-America: an Introduction. *In* Cultural Tourism in Latin America: The Politics of Space and Imagery. Michiel Baud – Annelou Ypeij, eds. 1–22. Leiden: Brill. /CEDLA Latin American Studies, 96./

BAUD, MICHIEL – YPEIJ, ANNELOU, EDS.
2009 Cultural Tourism in Latin America: The Politics of Space and Imagery. Leiden: Brill. /CEDLA Latin American Studies, 96./

BERTA PÉTER
2008 Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásra utaltság: az „új" anyagikultúra-kutatásról. Replika 63:29–60.

BUCHLI, VICTOR, ED.
2002 The Material Culture Reader. Oxford: Berg.

CHIBNIK, MICHAEL
2003 Crafting Tradition. The Making and Marketing of Oaxacan Wood Carving. Austin: University of Texas Press.

CLIFFORD, JAMES
1997 Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press.
1999 Az etnográfiai allegóriáról. *In* Narratívák 3. Thomka Beáta, szerk. 151–179. Budapest: Kijárat.

COHEN, ERIC
1988 Authenticity and commoditization in tourism. Annals of Tourism Research 15(3):371–386.
1993 Introduction: Investigating Tourist Arts. Annals of Tourism Research 20(1):1–8.
2000 The Commercialized Crafts of Thailand: Hill Tribes and Lowland Villages. Honolulu: University of Hawaii Press.

DWYER, CLAIRE – CRANG, PHILIP
2002 Fashioning Ethnicities: The Commercial Spaces of Multiculture. Ethnicities 2(3):410–430.

ESPERANZA, JENNIFER S.
2008 Outsourcing otherness: Crafting and marketing culture in the global handicrafts market. *In* Hidden Hands in the Market: Ethnographies of Fair Trade, Ethical Consumption, and Corporate Social Responsibility. Donald Wood, ed. 71–95. Bingley: Emerald Group Publishing Limited. /Research in Economic Anthropology, 28./

GRABURN, NELSON
1977 Tourism: The sacred journey. *In* Hosts and guests: The anthropology of tourism. Valene L. Smith, ed. 21–36. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
1984 The evolution of tourist arts. Annals of Tourism Research 11:393–419.

GRABURN, NELSON H. H., ED.
1976 Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World. Berkeley: University of California Press.

GUPTA, AKHIL – FERGUSON, JAMES
1992 Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. Cultural Anthropology 7(1): 6–23.

HANNERZ, ULF
1999 A világvárosok szerepe a kultúrában. Replika 38:91–103.

JACKSON, PETER – CRANG, PHIL – DWYER, CLAIRE
2004 Introduction. The spaces of transnationalism. *In* Transnational spaces. Peter Jackson – Phil Crang – Claire Dwyer, eds. 1–23. London: Routledge.

KYLE, DAVID
2000 Transnational peasants. Migration, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
2011 Az otavalói indián kereskedelmi diaszpóra: kapcsolati tőke és transznacionális vállalkozás. *In* A migráció szociológiája 2. Sík Endre, szerk. 51–59. Budapest: ELTE TÁTK.

LENDVAI TIBOR
2008 Tépőzáras tollkoronák. A magyarországi indiánkép hatása a hazánkban működő andoki utcazenészek és közönségük közötti diskurzusra. *In* Tanulmányok az Andokról. Letenyei László, szerk. 298–325. Budapest: TeTT könyvek.

LETENYEI LÁSZLÓ
2008 Inti Raymi Budapest. Az emigráns andokbeli identitás szimbolikus reprezentációja Magyarországon. *In* Tanulmányok az Andokról. Letenyei László, szerk. 327–340. Budapest: TeTT könyvek.

LITTLE, WALTER E.
2004 Mayas in the Marketplace: Tourism, Globalization and Cultural Identity. Austin: University of Texas Press.

MACCANNELL, DEAN
1976 The tourist. A new theory of the leisure class. New York: Shocken.

MEISCH, LYNN A.
1995 Gringas and Otavaleños: Changing Tourist Relations. Annals of Tourism Research 22(2): 441–462.
2002 Andean Entrepreneurs: Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena. Austin: University of Texas Press.
2009 Tourism, the State and the Marketing of Traditional Andean Artesanías: Problematic Encounters, Pittfalls and Competing Interest. *In* Cultural Tourism in Latin America: The Politics of Space and Imagery. Michiel Baud – Annelou Ypeij, eds. 141–160. Leiden: Brill. /CEDLA Latin American Studies, 96./

MENDOZA, ZOILA S.
2009 Tourism, Folklore and The Emergence of Regional and National Identities. *In* Cultural Tourism in Latin America: The Politics of Space and Imagery. Michiel Baud – Annelou Ypeij, eds. 23–44. Leiden: Brill. /CEDLA Latin American Studies, 96./

NIEDERMÜLLER PÉTER
1999 Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. Replika 38:105–120.
2005 Várospolitika és városkutatás: Havasréti József beszélget Niedermüller Péterrel. Jelenkor 48(9):880–886.

PHILLIPS, RUTH B. – STEINER, CHRISTOPHER B.
1999 Art, Authenticity and the Baggage of Cultural Encounter. *In* Unpacking Culture. Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds. Ruth B. Phillips – Christopher B. Steiner, eds. 3–19. Berkeley: University of California Press.

PUSZTAI BERTALAN
2011 Paradigmaváltások a kultúrakutatás autentikusság értelmezésében. *In* Színre vitt helyek. Fejős Zoltán, szerk. 18–32. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 11./

REISINGER, YVETTE – STEINER, CAROL
2006 Reconceptualising Object Authenticity. Annals of Tourism Research 33(1):65–86.

SELWYN, TOM, ED.
1996 Introduction. *In* The Tourist Image. Myth and Myth Making in Tourism. Tom Selwyn, ed. 1–32. Chichester: John Wiley & Sons Ltd.

SIÂN JONES
2010 Negotiating Authentic Objects and Authentic Selves: Beyond the Deconstruction of Authenticity. Journal of Material Culture 15:181–203.

SMITH, VALENE L., ED.
1977 Host and Guests. The anthropology of tourism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

STEEL, GRIET
2009 Dishing up the city. Tourism and Street vendors in Cusco. *In* Cultural Tourism in Latin America: The Politics of Space and Imagery. Michiel Baud – Annelou Ypeij, eds. 161–176. Leiden: Brill. /CEDLA Latin American Studies, 96./

STEINER, CAROL J. – REISINGER, YVETTE
2006 Understanding existenial authenticity. Annals of Tourism Research 33(2):299–318.

STEINER, CHRISTOPHER B.
2008 Az autentikusság keresése és az afrikai művészet feltalálása. Replika 63:131–162.

SWANSON, KRISTEN K. – DALLEN, TIMOTHY J.
2012 Souvenirs: Icons of meaning, commercialization and commoditization. Tourist Management 33(3):489–499.

SZÉLI JÚLIA
2008a „A zenéből mindig meg lehet élni". Az andoki zenészmigráció. Szakdolgozat. (Kézirat.) Miskolci Egyetem, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék.
2008b Andokbeli zenészmigráció Magyarországon. *In* Tanulmányok az Andokról. Letenyei László, szerk. 256–296. Budapest: TeTT könyvek.

SZIJÁRTÓ ZSOLT
2004 Színpad és kulissza: a városi nyilvánosság átstrukturálódása. Magyar Tudomány 10:1164–1174.

WANG, NINA
2012 A turisztikai élmény autentikusságának újragondolása. *In* Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái. Bódi Jenő – Pusztai Bertalan, szerk. 91–117. Budapest–Pécs–Szeged: Gondolat.

WIMMER, ANDREAS – GLICK SCHILLER, NINA
2005 Módszertani nacionalizmus és azon túl: nemzetállam-építés, migráció és társadalomtudományok. Magyar Kisebbség 3–4:164–210.

WINDMEYER, JEROME
1999 The otavaleños of Ecuador. Acta Etnographica Hungarica 44(3–4):355–371.

WOOD, WARNER W.
2008 Made in Mexico: Zapotec Weavers and the Global Ethnic Art Market. Bloomington: Indiana University Press.

ZORN, ELAYNE
2004 Weaving a Future: Tourism, Cloth, and Culture on an Andean Island. Iowa City: University of Iowa Press.

JEGYZETEK

1. A vizsgálat előzményét az itt élő andoki bevándorlókkal való sokéves ismeretség és a közöttük végzett kutatás (Széli 2008a; 2008b) adta. E konkrét antropológiai kutatás során tárgyközpontú interjúkat készítettünk andoki kereskedőkkel, felmértük a Magyarországon általuk forgalmazott áruk körét, megfigyeltük a bolti és piaci interakciókat.
2. Az első, második és harmadik világ országaiban élő őslakos etnikai kisebbségek kollektív elnevezése.
3. Természetesen ez a folyamat együtt járhat a közösségeken belüli nagyobb gazdasági rétegződéssel, a társadalmi vagy éppen ideológiai feszültségek növekedésével.
4. Lásd Steel (2009) tanulmányát a cuscói várospolitikáról, amely tudatosan igyekszik a történelmi belváros „megfagyasztott", kulturálisan esszenciális képét előállítani, és a turistákhoz csak a hagyományos andoki viseletbe öltözött, saját kézművestermékeiket árusító „inkák leszármazottait" engedi közel. Eközben az utcai árusok más csoportjait rendeleteivel eltünteti a színről, és marginalizálja őket.
5. Az eset az Otavalót évtizedek óta kutató Lynn A. Meisch-sel esett meg, aki a barátjával együtt egy Escher-grafikával díszített pólót viselt 1973-ban, első kutatóútja alkalmával. Kérésre a következő utazásakor már egy katalógust is vitt magával, amelynek mintái megjelentek később a tárgyakon (Meisch 2002:63).
6. A magyar származású, 1939-ben Ecuadorba kivándorolt Olga Fisch (1901–1991) szintén fontos szerepet játszott a helyi szőttesek nemzetközi népszerűsítésében és piacképessé tételében.
7. Például az ecuadori Cayambe térségében lakók a női ingek hímzését rárakták a törülközőkre, szalvétákra, asztalterítőkre is, mivel ez adott indiános jelleget nekik. Amikor a salasacaiak látták, hogy az általuk használt hosszú és széles öveket nem veszik a turisták, akkor vékonyabb és kisebb darabokat kezdtek el szőni, amelyeket kulcstartóként, kalapszegélyként, gitár- és fényképezőgép-vállszíjként, karkötőként, átalakítva útlevéltartóként vagy éppen szemüvegtokként és nyugati stílusú övként tudtak használni a turisták. 2001. szeptember 11. után az otavalói pulóvereken és kabátokon megjelent az amerikai zászló motívuma. Ez jelképezte az együttérzést, miközben felbukkanását az is motiválta, hogy a terrortámadás után csökkent a fő bevételi forrást jelentő amerikai turisták száma Otavalóban, és az ecuadori kereskedőknek is jóval nehezebb volt bejutni az USA-ba (Meisch 2009).
8. Az andoki zenészmigráció kialakulásának részletes elemzését lásd Széli 2008a:17–36.
9. Sok olyan andokinak is ez lesz ideiglenesen a megélhetési forrása, akik előzőleg ösztöndíjasokként európai egyetemeken tanultak.
10. 1993-ban három-négyezerre becsülték az Európában zenélő és kereskedő otavalóiak számát, 2000-ben pedig Meisch felmérése szerint ez akár már tízezer fő is lehetett (négyezren tartósan, hatezren rövidebb ideig éltek a kontinensen). Csak a térség egyik kis falujából, Peguchéből – melynek 1993-ban 2128 lakosa volt – elvándorolt fiatalok legalább harminckét országban éltek hosszabb-rövidebb ideig. 1999-ben a pamplonai bikafuttatáson kétszáz otavalo indián árulta a

portékáját (Meisch 2002:164, 165). A helyi utazási irodák hitelbe adták a jegyet, fedezetként ingatlant, szőttesárut is elfogadtak, a Lufthansa és az Iberia pedig külön irodát nyitott a hatvan-hetvenezer otavalo indián lakta térségben. Megtörtént, hogy az egyes falvakban nem maradt elég zenész az ünnepekre, mert mindannyian külföldön zenéltek.

11. Lásd Meisch (1995) elemzését arról, hogy az otavalói fiatalok miképpen tapasztalják meg „egzotikus vonzerejüket" az odalátogató turisták hatására, majd az így kialakuló párkapcsolataikat, valamint komasági kötelékeiket (előszeretettel kérnek fel keresztszülőnek hosszabb ideig ott tartózkodó külföldieket) hogyan használják fel tudatosan migrációjuk során.
12. A *cholo/chola* kifejezésnek számos különböző, régiónként változó (gyakran pejoratív) jelentése ismert Latin-Amerikában a gyarmati kortól kezdve napjainkig. Bolíviában többek között így jelölik azoknak az andoki indián családoknak a tagjait, akik vidékről a 20. század második felében a városba költöztek, és megpróbálják a saját szokásaikat adaptálni a város új környezetében is.
13. Ezek az állatok az Andok jellegzetességei, amelyek évezredeken át biztosították az ott élők szükségleteit. A láma a legfontosabb teherhordó volt, minden részét felhasználták, és a rítusok során máig fontos szerepet tölt be. A kisebb, kevésbé teherbíró alpakát elsősorban a gyapjáért tenyésztik. Legfinomabb és legértékesebb gyapja a vikunyának van, már a spanyolok előtt is csak az inka nemesség ruháit készíthették belőle. Védett állat, a befogott és lenyírt, majd elengedett vikunyák gyapjából rendkívül drága luxustermékeket szőnek, de ezeket Magyarországon nem árulják. Az alpaka vastag, tömör, nagyon könnyű – viszont nem szúrós –,hipoallergén (gyapjúzsírt nem tartalmazó) gyapja is különösen értékes, a finom szőttesek kedvelt alapanyaga. A legvastagabb szálú és legolcsóbb gyapja a lámának van, általában a durvább szőttesek szövésére használják. A gyapjú minősége emellett függ attól is, hogy milyen korú állat melyik részéről származik. A turistatermékek esetében az alpaka- és lámagyapjúból készült szőttesekben mesterséges akrilszálak is előfordulhatnak különböző arányban (alpakril) a gazdaságosság és a könnyebb kezelhetőség érdekében.
14. Ezek a tervek ugyan nem valósultak meg, de spontán létrejöttek olyan, az andoki kultúra iránt „rajongó" közösségek, melyek gyűjtőhelye a bolt lett, ezzel az nemcsak kereskedelmi, hanem szociális térré is vált. Gyakorta megfordultak a boltban a Lámák vízilabdacsapat tagjai, alpakatartók vagy az alpakatartás iránt érdeklődők, utazók, akik vagy már voltak, vagy éppen készültek Dél-Amerikába stb.
15. Ebben az értelemben hasonló volt a kiállítás szervezőinek és a kereskedőnek a marketingstratégiája. A kiállítás elsősorban az inkák előtti andoki kultúrák jellegzetességeit mutatta be, amelyekből aztán az Inka Birodalom is merített, a kiállítás címe – kétértelmű kontextusban – mégis az inkákat helyezte a figyelem középpontjába. A kereskedő számára is ez volt az a gyűjtőfogalom, amely andoki etnikai tárgyakra építő vállalkozásának leginkább megfelelt.
16. Az *aguayo* egy eredetileg hátszíjas szövőszéken gyapjúból készített, két részből összevarrt, négyzet alakú, természetes festékekkel színezett tradicionális szőttes, amelynek segítségével a nők a hátukon hordják a gyermekeket és az egyéb terheket, vagy ételt csomagolnak bele, terítőként használják. Az *aguayo* változatos színeinek, figurális és absztrakt sormintáinak bonyolult szimbolikus jelentése volt, amely szövegszerűen is olvasható. Az Andok turisztikai reprezentációjában is fontos szerepe lett, az andoki indián szövőkultúra ősiségének, esztétikájának szimbolikus tárgyává vált. Gyakorta feltűnt a turistaipar vizuális termékein is – főként a nőket és gyerekeket ábrázoló életképeken. Természetesen ma már tömegesen kerülnek forgalomba a mesterséges festékekkel színezett, jóval élénkebb színű és olcsóbb ipari változatai, amelyeknek motívumai leegyszerűsödtek, és nélkülözik a komplex szimbolikus utalásokat. Ma már ezeket nemcsak turistáknak árulják, hanem az indián asszonyok is leginkább ilyen *aguayók*at használnak olcsóságuk, élénkebb színeik miatt. A magyarországi andoki kereskedőknél is az utóbbiak

kaphatók, mivel magas áruk miatt a hagyományos típusokat nem lenne érdemes nagy tételben forgalmazni.

17. Lényeges, hogy ezek a modernizált, de etnikus utalásokkal teli tárgyak nem csupán a turistaipar számára készülnek. Az Andokban manapság – úgy díszítésük, mint a csak erre a térségre jellemző alapanyaguk okán – a megerősödő lokális, etnikai és nemzeti identitás szimbólumaivá váltak, ezért előszeretettel viselik őket az értelmiséghez és a középosztályhoz tartozók is, sőt a politikusok öltözetének is meghatározó darabjai lettek. Jó példa erre a jelenlegi indián származású bolíviai elnök, Evo Morales, aki nyilvános szereplései alkalmával ilyen jellegű ruházatban jelenik meg, jelezve saját gyökereit, és utalva az indiánok nemzetépítő szerepének megerősítésére.

VÖRÖS GABRIELLA

A dönerjelenség

Török vállalkozók és gyorséttermek Budapesten

Az európai nagyvárosokban ma már természetes az olyan éttermek jelenléte, amelyek török specialitásokat kínálnak gyorséttermi formában. A *döner*, a *döner kebab* vagy *kebap*, illetve ahogy nálunk ismerik, a *gírosz* szinte mindenhol elérhető, népszerűsége vitathatatlan. Az utóbbi években számos tanulmány és cikk született arról, hogy a hetvenes években a döner miként került a német piacra a török vendégmunkásoknak köszönhetően, s azóta hogyan vált a török kultúra védjegyévé nemcsak Németországban, hanem egész Európában (Möhring 2012; Şen 2003; Çağlar 1999; Seidel-Pielen 1996). A kilencvenes évektől Budapesten is egyre több olyan török étteremlánc vagy egyedülálló kisebb török étkezde működik, amely mára a városi fogyasztási szokások és formák elengedhetetlen kiszolgálójává vált, sokszor akár konkurenciát állítva az ismert amerikai gyorséttermeknek. A török éttermek tulajdonosai többségében kurdok, kisebb részben törökök és néhány esetben már magyar vállalkozók is üzemeltetnek ilyen típusú gyorséttermet. Kutatásom célcsoportjába olyan török vállalkozók tartoztak, akik a kilencvenes években vagy azóta érkeztek Budapestre, és török éttermet nyitottak. A kutatás a bevándorlók vállalkozói stratégiáit és az éttermek tárgykultúráját vizsgálta. Fontosnak tartottam a bevándorlók motivációit, az itt lévő tárgyaik segítségével felidézhető élettörténeteiket, valamint a vállalkozásokhoz használt kulturális tőke hasznosításának módjait. Az interjúk és a terepmunka rámutattak arra, hogy a Budapesten is elterjedt török gyorséttermek inkább a globalizálódó városi kultúra fogyasztási szokásaihoz alkalmazkodnak, elsődleges céljuk annak kiszolgálása és nem annyira a törökökhöz kapcsolódó egzotikumkép formálása. Ez utóbbi is inkább a nagyvárosi multikulturalitás és nemzetköziség részeként van jelen, mintsem etnikus jegyként. A török gyorséttermek a multikulturalitás diskurzusában válnak autentikussá abban a formájukban, ahogyan a nagyvárosokban vannak jelen. Ezzel szemben a kétlaki életet folytató és az otthoniakkal vagy más külföldön (is) vállalkozó törökökkel szoros szociális kapcsolatot fenntartó migránsok mindennapjaiban sokkal erőteljesebb szerepet kapnak az etnikus és vallási jegyek, illetve jelentések, akár a személyes identitás, akár a határokon átívelő közösségi háló, a sokrétű kötődést biztosító transznacionális életmód részeként.

Török kebap, német döner, magyar gírosz

A nyugat-európai török bevándorlás Törökország és Németország között az 1961-ben megkötött munkaerő-toborzási egyezmény aláírásával kezdődött. Ezzel egy időben Törökország további hasonló egyezményeket kötött Hollandiával, Belgiummal és Ausztriával 1964-ben, Franciaországgal 1965-ben és Svédországgal 1967-ben (Şen 2003). Az itt említett megállapodások által biztosított munkalehetőségre érkező berlini bevándorlóktól ismerhette meg Németország, illetve Nyugat-Európa a *döner kebab*ot mint tradicionális török ételt. A történetét feldolgozó tanulmányok szerint a hetvenes évektől kezdték árulni és a külföldön szerzett tapasztalatok alapján a helyi igényekhez, ízléshez alakítani (Seidel-Pielen 1996; Çağlar 1999). A török éttermek európai elterjedése tehát szinte elválaszthatatlan a kenyérbe, *pitá*ba vagy a lepényszerű *lavas*ba csavart, zöldségekkel és öntettel körített, grillezett húst tartalmazó szendvicstől.

Kelet-Európában, így Magyarországon is jóval később, az államszocializmus végével, a társadalmi, gazdasági átalakulással egy időben jelentek meg és terjedtek el a török gyorséttermek és velük együtt a *döner kebab* vagy, ahogyan nálunk ismerik, a *gírosz*. Az első török konyhával rendelkező budapesti étterem 1992-ben nyílt Istanbul néven a hatodik kerületi Király utcában, amely valójában egy török–kínai *à la carte* étterem volt, kínálatában különleges török alkohollal, de gírosz is kapható volt náluk. Egy hasonló étterem működött a Szent István körúton is. Mindkettő egy Bécsben élő török–kínai házaspár tulajdona volt, de 1999-ben a tulajdonos halála és felesége Bécsbe költözése miatt bezárták az üzleteket. A Király utcai Istanbul étterem helyén később egy olasz kávézó nyílt, a Szent István körúton pedig egy ma is jól működő, ismert török gyorsétterem lánc egyik üzlete nyitott meg. Budapesten a török büfék és éttermek tulajdonképpen csak 1998-tól kezdtek elterjedni. A török–kínai étteremben még szakácsként dolgozó interjúalanyom, M. C. két társával ekkor nyitotta meg első önálló éttermüket, a Három Testvért, ami már a ma ismert formában és módon árult Budapesten gíroszt és más török specialitásokat. Hat év után különváltak, és mindhárman saját üzletet nyitottak, amelyek azóta is Budapest legnagyobb és legismertebb török étteremláncai. A többi, láncként vagy egyedülálló üzletként működő étterem többnyire a kilencvenes évek legvégén és a kétezres években jelent meg és vált jellemzővé Budapesten – a török vállalkozók visszaemlékezései szerint.

A török gyorséttermek emblematikus ételére Európában kizárólag Magyarországon használják a görög elnevezést, a gíroszt,[1] ami csak jellegében hasonló a *döner* szendvicshez. Mindenhol máshol törökül, vagyis *döner*ként, *döner kebab*ként vagy *kebap*ként terjedt el. A *döner* szó szerinti fordításban 'forgó'-t jelent, a *kebab* vagy *kebap* pedig egy általános arab kifejezés a sült húsra. A *döner kebab* jelentése tehát 'nyárson grillezett hús'. A legrégebben, még a kilencvenes években Magyarországra érkezett vállalkozók szerint azért volt célszerűbb a *döner*t görög elnevezéssel árulni, mert az kevésbé csengett ismeretlenül a helyiek számára, ezzel a névvel könnyebben el lehetett adni az egzotikusnak számító ételkülönlegességet. Ezt az elnevezést többen ismerték, találkozhattak már vele az akkor igen népszerű görögországi nyaralások alkalmával.

Az eredetinek mondott törökországi *döner* alapvetően különbözik a nyugati nagyvárosokban kapható formáktól. Általában sajátos fűszerezésű marhahúsból vagy bárányból készítik, és tányéron, kenyér közé helyezve tálalják a nyársról levágott sült-

hús-darabokat. Ezt egészítheti ki egyszerűbb köret: hagyma vagy savanyúság. Mára már Törökországban is ugyanúgy kapható a szendvicsszerű, kézben elvihető és fogyasztható *döner*, mint a nyugat-európai nagyvárosokban. Seidel-Pielen német szociológus a *döner* németországi elterjedését feldolgozó munkájában azt írja, hogy egyes kutatók szerint már a hatvanas évek második felében lehetett látni az isztambuli utcákon árusított *döner kebab*ot, természetesen nem a nyugati nagyvárosokban kapható formában és összetétellel, és „nem állt rendelkezésre minden sarkon", nem volt széles körben elterjedt (Seidel-Pielen 1996:37). Çağlar is hasonlóan ír a *döner* szendvics törökországi megjelenéséről: Törökországban a hatvanas években főétel formájában volt kapható (kizárólag speciális éttermek menüjében jelent meg *kebapci* néven), viszont az urbanizáció és a gyorséttermek terjedésével hamar hozzáférhető lett a *döner* szendvics is mint egyfajta gyorsétel a nagyobb törökországi városokban. Ez többnyire egy negyed vekni kenyér közé helyezett sülthús-szeleteket jelentett, körítve kevés savanyúsággal vagy ketchuppal. Törökországban azonban ebben a formában soha nem volt és még ma sem olyan népszerű, mint a *döner kebap* Németországban (Çağlar 1999:266). Az egyik budapesti török éttermes tapasztalatai megerősítik mindezt, Törökországban még mindig az eredeti forma a legelterjedtebb, de kétségtelen, hogy a *döner* Törökországon kívül kialakult és globálisan elterjedt formái és ízei kezdenek megjelenni a török nagyvárosok kínálatában: „Talán a köret az, ami kibővült. Szószokat, öntetet nem nagyon használnak, egyes helyeken ketchupot lehet bele kérni. A hús saját ízét lehet érezni, szósz nélkül. Régebben nem volt mellé zöldsaláta, paradicsom, joghurtszósz, csípős szósz stb. Most már ezekben egyfajta verseny alakult ki, hogy ki az, aki jobban vagy máshogy csinálja. Fontos a szósz, amit belerakunk. Akkor lesz jó a gírosz, ha az ember nem sajnálja a bele való szószokat és fűszereket. Ha olcsóbban akar kijönni, és abból szeretne pénzt keresni, attól nem lesz jobb. Úgyhogy a finomságnak is megvan az ára, azt mindenképp állni kell." (A. M.)

A Nyugat-Európában kapható *döner* mostani összetételét, formáját nagyban befolyásolták a helyi igények és a nagyvárosi étkezési szokások. Berlinben 1989 októberében szabályozás is született a *döner* összetételét, az összetétel arányait és árát illetően, melyet aztán 1991-ben kiterjesztettek egész Németországra, de ez nem szabott határt az adott paraméterek mellett más alapanyagok felhasználásának (például feta sajt, tükörtojás, hasábburgonya), a különböző előnevet viselő *döner* szendvicsek piacra dobásának. Ez Magyarországon szinte egyáltalán nem jellemző a török éttermeknél, egyedül a hús fűszerezésében érezhető különbség, ha más-más helyeken vásárolunk gíroszt. Van egy nagyon hasonló, szinte egységes kínálat, amely nem okoz meglepetést, már nem ismeretlen, és minden budapesti gíroszosnál megtalálja a vásárló. Csirke- vagy borjúhússal készítik, köretként pedig zöldsalátát, káposztát, paradicsomot, kígyóuborkát, vöröshagymát, joghurt- vagy csípős szószt is lehet hozzá kérni. A kenyér vagy lepény az utóbbi időben az úgynevezett *lavas*. A *döner lavas*ba tekert változatával O. S. eddig csak itt találkozott Magyarországon, és ő is ezt a tésztát használja az éttermében kapható gírosz szendvicshez. „Korábban pitát használtunk, de most ez a divat. *[Nevet.]* Könnyű felmelegíteni és csomagolni." (O. S.) Mivel a gírosz alapvetően gyorsétel,[2] melyet leginkább magunkkal viszünk, és útközben vagy máshol fogyasztunk el, ezért fontos szempont a praktikum és a könnyű, gyors csomagolhatóság. A *gírosz* mint gyorsétel a mellette kapható többi étellel együtt alapvetően meghatározza a

török étkezdék gyorséttermi formáját, mely határozottan tudatos választás volt a legtöbb esetben török kisvárosból vagy faluból származó vállalkozók részéről. Nemcsak az ízvilágban, összetételben igyekeztek igazodni a nyugati igényekhez, hanem a megváltozott nagyvárosi életforma felismerése vezetett a gíroszosok széles körű sikeréhez és elterjedéséhez. Mindezzel mint újdonsággal jelentősen hozzájárultak Budapest átalakulásához a kilencvenes években. Ahogyan erre Fejős Zoltán is rámutat a főváros változásáról szóló egyik tanulmányában: „a kelet- és közép-európai városok az államszocializmus utáni évtizedekben jelentős átalakuláson estek át. A változás nem egyszerűsíthető a korszak posztszocialista átmenetéből származó jegyekre, annak fejleményeire, mert az új jelenségek, a létező struktúrák módosulásai kapcsolatban állnak az ezredvég világszerte tapasztalható nagy gazdasági, társadalmi és kulturális folyamataival" (Fejős 2003a:95).

A török éttermek szerepe a budapesti nagyvárosi környezetben

A migránsok, különösen az üzlethelyiségeket üzemeltető vállalkozók szervesen részt vesznek a városok megújulási, átalakulási folyamataiban. A késő modern városokban egyre nagyobb számban tűnnek föl olyan, távoli kultúrákhoz tartozó csoportok, amelyek számára ezek a városok korábban teljességgel elérhetetlenek voltak; azaz egyre nő az „egzotikus" kultúrák száma és aránya. A városnak és a városi társadalomnak ezek és egyéb változásai azt eredményezték, hogy az európai nagyvárosoknak a hetvenes évektől számos olyan politikai, gazdasági és kulturális funkciója jött létre, amely arra ösztönözte őket, hogy nemzetközi, transznacionális színtereken és összefüggésekben fogalmazzák újra magukat. Ezen a színtéren a migránsok társadalmi létének elengedhetetlen feltétele, hogy önmagukat az egész társadalom számára észlelhetően és érthetően megjelenítsék, azaz társadalmi létüket egy folyamatos kulturális és szimbolikus reprezentáción keresztül legitimálják (Niedermüller 1999:111–116). Budapest városképéhez, hasonlóan a többi nyugat-európai nagyvároshoz, ma szinte hozzátartozik más kultúrák jelenléte és ezáltal egyfajta multikulturális reprezentáció is. „Az etnikai tarkaság felerősödött és egyértelműen láthatóvá vált", sőt a „nemzetköziség" lett inkább hangsúlyos az „etnicitás" mellett (Fejős 2003a:102, 103). A nemzetközi konyhát kínáló éttermek csak erősítik ezt a képet, és köztük nagy számmal vannak török étkezdék is, melyek elsősorban nem az itt élő törökök kiszolgálására jöttek létre. Valójában a Budapesten élő török lakosság elég csekély létszámú, alig haladja meg az 1700 főt a hivatalos adatok[3] szerint. Sőt, ezen belül az étteremtulajdonosok száma még elenyészőbb, azonban jelenlétük az éttermek révén sokkal látványosabb, mint más itt élő török állampolgároké. Egy interjúalanyom így emlékszik vissza a kilencvenes évek elejére, amikor megérkezett Magyarországra: „Amikor én idejöttem kilencvenkettőben, két kézen meg lehetett számolni az itteni törököket. Ők nem gíroszosok voltak, mind mással foglalkoztak. Most sincs több, mint ezerötszáz török és közülük talán csak húsz az, aki gíroszos, a többi textillel, cipővel, szuvenírral, turizmussal, csempével kereskedik, meg ezzel-azzal, vagy most már nagy cégeknél dolgoznak." (M. C.)

Ma már a város legfrekventáltabb és legkülönbözőbb pontjain találhatók meg éttermeik, ezzel hozzájárulva Budapest nagyvárosi arculatának meghatározásához. Ayse

Çağlar kultúrantropológus egyenesen amellett érvel, hogy a bevándorlók fontos szerepet játszanak a nagyvárosok mint kozmopolita márkák marketingjében (Çağlar 1999:271, 272).

Budapesten, a Nagykörúton végighaladva néhány száz méterenként követik egymást a török éttermek színes, teraszos megjelenéssel, a törökös jelleget hangsúlyozó elnevezésekkel (Antalya Kebab, Szeráj török étterem gyorsbüfé, Istanbul étterem, Star Kebab török étterem, Ali Baba török étterem stb.). Nagyvárosi kontextusban szemlélve ezek az üzletek – kívülről és belülről egyaránt – határozottan a „nemzetköziséget", a multikulturalizmus érzését erősítik, és nem annyira az etnikus jelentéseket. Az éttermek megjelenése, működési formája és kínálata is a nagyvárosi igényhez igazodik, s ez nem titkolt célja a tulajdonosoknak sem, hiszen a városi kultúra szerves része a nyilvános, gyors és éjszakai étkezés: „Kilencvenhét–kilencvennyolcban azt tapasztaltuk a társaimmal, hogy nagy szükség lenne ilyen gyorsétteremre. Akkor sehol nem volt még Budapesten. Ami volt, az már estefele hatkor vagy hétkor bezárt. Arra gondoltunk, hogy ha hajnalig is nyitva lennénk, mint a törökországi éttermek, akkor a sok fiatal, aki szórakozni jár a városba, azok bejönnek majd hozzánk. Jól gondoltuk, az ötlet bejött." (M. C.) Egy másik török tulajdonosnak, aki egy halal éttermet üzemeltet, elsősorban az itt élő, nem kizárólag török, hanem sokkal inkább a tágabb muszlim közösségek kiszolgálása a cél, akiknek fontos, hogy vallásuk előírásai szerint elkészített ételt fogyasszanak: „Egyik különlegességünk, ami megkülönböztet bennünket a többi török étteremtől, hogy nálunk halal étel van. Az ételekben nem használunk semmiféle alkoholtartalmú dolgot, meg a higiéniára figyelünk. Ne legyen semminek alkoholtartalma, se a ketchupnak, se másnak. Mindent meg kell nézni, a fűszereket, az adalékokat. Most már van olyan fűszerkeverék, amelybe sertészsírt tesznek, hogy sokáig ne menjen tönkre. Ezeket mindig megnézzük, és megbízható helyekről próbálom beszerezni. Ha nem sikerül, akkor nem megbízható helyeken jó alaposan megnézzük, hogy mit tartalmaznak. A tisztaság legalább olyan fontos, mint az állat előírásszerű levágása. Magának az ételnek is tiszta helyen kell készülnie. Mert a szent könyv, a Korán szerint számunkra az a megengedett, ami tiszta, vagyis higiénikus és a meghatározott módon levágott állatból készült étel. Nekünk van egy hentesünk, pontosabban nekünk is dolgozik, egy külön helyen dolgozik. Rajtunk kívül még egy-két ilyen étterem van Budapesten, hárman vagyunk, nekik is ő dolgozik. Ő igazából egy szíriai hentes, aki tudja, hogy nekünk mi kell. Ő onnan való, de mégis próbára tettük, és megnéztük, hogy hogyan csinálja. A vendégeink tudják, hogy mi ezt komolyan vesszük, és megteszünk mindent ezért, és így sokan választanak minket." (A. M.) Az éttermek tehát a városban élők, helyiek és külföldiek igényeihez próbálnak alkalmazkodni. A kiszolgálás, a kínálat és a közel huszonnégy órás nyitva tartás is a nagyvárosi életritmust követi. A modern szórakozási formák közé tartozik, de a nagyvárosi mindennapi életnek is része lehet az úgynevezett turisztikai tapasztalat vagy élmény, és ez sok esetben elvárásként jelenhet meg a nemzetközi konyhát felvonultató éttermekkel szemben. Ebben az esetben az étterembelsőt úgy is felfoghatjuk, mint színházi teret, amelynek középpontjában a nyilvános éttermi rész áll, ahol a személyzet és a vendégek között interakció zajlik nap mint nap. A városiak számára a kínált ételek, illatok, formák, színek, a tér és az étteremben zajló emberi interakciók így együtt az egzotikum, az idegen megtapasztalásának élményét nyújthatják egy elvárt „etnikai performansz" formájában (Möhring 2007:84).

Ebből a szempontból a budapesti török étkezdékben olyan sajátos kapcsolódások jönnek létre, melyeknek részei a török, de a magyaros jellegű török ételek is és az előbb említett performativitás. A gyorséttermi, globalizált forma pedig nem zárja ki, hogy mindez együtt legyen megtapasztalható ezeken a helyeken. A gyorséttermi működés elsődleges célja a tömeges kiszolgálás és a már sokak számára ismert, kissé a helyi ízvilághoz igazított ételkínálat folyamatos biztosítása azokban az időpontokban is, amikor máshol a konyha már bezárt. A tulajdonosok közül sokan úgy látják, hogy a vendégek többsége nem is vár ettől sokkal többet. Az éttermek sajátossága mégis az, hogy fel tudnak kínálni egy olyan kulturális alternatívát, amelyet a városiak előszeretettel választanak, s ezzel akarva-akaratlan részesei lesznek a hely által felkínált etnikai performansznak. Ez kevésbé érhető tetten a hely kialakításában, hangulatában, sokkal inkább a vendégek sokszínűségében, az ételek kiválasztási folyamatában és a török alkalmazottakkal folytatott párbeszédben. Az éttermek részletes megfigyelésével jól érzékelhető, hogy miként van jelen és illeszkedik egymáshoz a globális gyorsétermi forma, valamint az etnikai performansz gyakorlatának lehetősége: ha a színteret nézzük, akkor megállapítható, hogy a legtöbb török gyorsétteremre nem jellemző a díszítettség, ha mégis, akkor csupán – és ez az elterjedtebb – jelzésértékű, jól ismert szimbólumokat vonultat fel. A bejáratnál szinte mindegyiknél cégérként vagy, ha úgy tetszik, megvilágított ikonként – az utcáról és belülről nézve is jól láthatóan – jelen van a rozsdamentes acélnyárson forgó borjú- vagy csirkehús, mellette a friss zöldségekkel és öntettel teli hűtőpult. Az utcai kiszolgáló az esetek többségében újonnan vagy csak néhány éve Magyarországra érkezett, a nyelvet még törve beszélő török fiú, akitől a gírosz szendvicset rendelhetjük, néhány összetevőjét saját ízlés szerint választva. Az étterem belsejébe lépve a kínálat kibővül, az utcai kiszolgálást biztosító pult folytatásaként további török vagy török jellegű és magyar recept szerint készült, meleg és hideg ételek láthatók, félkész, illetve kész formában. A legtöbb helyen a hosszú pult felett – az amerikai típusú gyorséttermek mintájára – hátulról megvilágított, nagy tablókon is láthatjuk az egyes ételeket, menüvariációkat fotóval, névvel és árakkal feltüntetve. Bent a pultnál többnyire magyar nyelvű kiszolgálóktól érdeklődhetünk az egzotikusnak tűnő, ismeretlenül hangzó ételek, saláták és édességek összetételéről, és kérhetjük azokat tálcára pakolva, helyben fogyasztásra vagy becsomagolva elvitelre. A pultsor végén választhatunk valamilyen alkoholmentes italt: üdítőt, török limonádét, török módon készített fekete vagy jelenleg népszerű gyümölcsteákat, kávéféléket. Itt található a pénztár és néhány álló hűtőszekrény is, telepakolva világmárkák üdítőivel, török gyümölcsléválasztékkal és Németországban gyártott, *ayrannak* nevezett sós, török ivójoghurttal, vagyis íróval. A helyben fogyasztást szolgáló asztalok és székek egyszerűek, nem foglalnak sok helyet, szinte kizárólag funkcionális célokat szolgálnak, nem járulnak hozzá különösebben a hangulatteremtéshez. Az élénk színűre festett falakon leginkább bekeretezett képek, poszterek láthatók Törökország nevezetességeiről vagy rajzos jelenetek, feliratok a Koránból. Néhány étteremben a pénztárnál látható még a népszerű szuvenírtárgyként ismert kék-fehér, csepp alakú, Allah szemét szimbolizáló medál[4] vagy más, szintén szerencsét hozó, illetve óvó-védő funkcióval felruházott szimbólum, például patkó. Esetleg egy-két olyan tárgy (például óra, tál), amelyen arab nyelvű Korán-idézet látható. Egyes helyeken itt helyezik el Mustafa Kemal Atatürknek, a Török Köztársaság első elnökének arcképét is, valamint a kisméretű

asztali zászlócskákat: a magyar, török, európai uniós, esetleg a magyar–török üzletemberek szövetségének zászlóját. Az egyik étteremtulajdonos így mesélt az egyszerűen berendezett belső térben kihelyezett képekről: „Ott van az Ayasofya. Nem tudom, voltál már Isztambulban? Az Ayasofyát a magyarok ismerik, ez egy régi templom. Hagia Sofia, Szent Zsófia, nem tudom, magyarul hogy mondják. Egyik barátom hozta a képeket, itteni török, de Törökországból hozta. Ő árulja. Tudja, hogy az éttermeknek ez kell, és mindig szokott hozni. A másik képen az a Kız Kulesi, »lányvárnak« is nevezhetjük. [...] a tenger kellős közepén. Régen a hajók irányítása miatt kellett, irányítótorony volt." (O. S.)

Ezekben az éttermekben a vendégek többsége nem egy új török ételt vagy egzotikus ízt szeretne felfedezni, hanem csak elfogyaszt egy ízletes ebédet vagy vacsorát, amelyet elfogadható áron kínálnak. Ezeknek az igényeknek a szem előtt tartása is része a török vállalkozók stratégiájának. Szinte mindegyik interjúalanyom elmondta, hogy a török szakács vagy szakácsok mellett mindig alkalmaznak egy magyart is. Meglátásuk szerint a magyar konyha nem áll annyira távol a török ízvilágtól, szerintük ezért kedvelik annyira a magyarok: „A konyhában van két török szakács, másik nyolc ember magyar. Van még magyar szakácsom is. Direkt minden üzletbe felveszünk egy magyar szakácsot. Akármilyen török ember nem tud gulyáslevest csinálni. Nálunk is van olyan, de itt más. A gulyáslevest magyar ember jobban csinálja. A magyarosat, a rántott húst magyar szakács jobban csinálja. Mert ez az ő szakmája. Magyar szakács nem tud úgy gíroszt csinálni, mint a török. Ezért kell nekünk egy magyar, aki magyar ételeket magyaroknak főz. Mert a mi vendégeink majdnem nyolcvan százaléka magyar." (M. C.) Egy másik vállalkozó éttermében az egyik legnépszerűbb étel a török gulyásleves: „Szoktunk mi gulyáslevest is csinálni, ilyen török módon. Ezt csak itt lehet kapni. Nem tudom, mitől török, de mégse magyar. A fűszer is, meg a magyarok csak krumplit szoktak beletenni, mi más zöldségeket is teszünk bele. Mi használunk tésztát is, a magyarok is szoktak tésztát használni. A vendégek szokták mondani, hogy török gulyáslevest szeretnének. Egyébként a gulyásleves nálunk ugyanúgy megvan: *gulesü, kulas (gulaş)*. *Kulas* az 'a szolga étele', azt jelenti. *Ku* az 'szolga', *as* 'étel'. A magyarok pedig úgy mondják: *gulyás*. Szóval Törökországban is sokan csinálnak *kulas*t, csak nem paprikát tesznek bele, hanem sűrített paradicsomot használnak hozzá. Ez az egyik alapkülönbség." (K. G.)

A berendezést, a kínálatot és a működést együtt figyelembe véve elmondható, hogy ezek az éttermek nem képviselik kimondottan sem a modernt, sem pedig a hagyományosat. A bennük megtalálható etnikus jegyek, török és magyar elemek keverednek, amihez egyfajta praktikus gyorséttermi forma társul. Mindez azt mutatja, hogy a budapesti török étkezdék tökéletesen illeszkednek a *kulturális hibridizáció* jelenségébe, hiszen különböző kulturális logikák és áramlatok egybeolvadása mentén szerveződnek, és válnak megkérdőjelezhetetlen részévé a nagyvárosi színtérnek, ez esetben egy kelet-európai városi környezetnek. S éppen ezért tudnak a helyiek számára széles körben igazán elfogadottá és népszerűvé válni, ebben a hibrid formában lesznek úgymond „természetes" és a multikulturális nagyváros szempontjából „autentikus" találkozó- és fogyasztási helyek az itt lakók, vagyis a „globális ügyfelek" számára. A jelenség jól leírható a *kulturális hibrid* fogalmával, mely a kultúrát egy diszkurzív térbe helyezett, nyitott rendszerként kezeli, s mint ilyen jellemezhető a kölcsönös cserék, a változatos érdekek és a határok átlépésével, ami szükségszerűen magával vonja a határok fella-

zulását is, ugyanakkor mégsem szünteti meg őket (Árendás 2010:32, 103). A hibriditásnak ez a köztessége „elengedhetetlen feltétele a másságban való együttélésnek" (Coombes-t idézi Árendás 2010:103), mint ahogyan annak is, hogy e kultúrákban jellemzően kettős etnikai kötődések, kettős vagy többes kulturális jelenlétek és gyakorlatok alakuljanak ki (Árendás 2010:32).

A török éttermesek transznacionális kapcsolatai és életformája

A távolról érkező „egzotikus idegenekkel" való kulturális találkozások, élmények a mindennapi tapasztalatok részévé váltak a késő modern európai társadalmakban, főként a metropolisokban és a nagyvárosokban. Ahogy Ulf Hannerz is írja, a világvárosok többségét alkotó különböző társadalmi csoportok tagjai életük egy részét metropolisokban töltik, ugyanakkor szoros kötelékek fűzik őket a világ egy másik részéhez is. A nagyváros nemcsak önmagában való hely, hanem csomópont is egy hálózatban; kulturális szerveződésként helyi és transznacionális viszonyokban egyaránt részt vesz (Hannerz 1999:93). A migrációs jelenségek megértését, értelmezését a transznacionalizmus koncepciója nagyban segítette, hiszen „...az emberek korábban lakóhelyet változtattak, azaz az egyik országból a másikba költöztek, s ezzel kulturális környezetet változtattak, azaz ide vagy oda tartoztak, a mobilitás azonban ma nem feltétlenül jelenti ugyanezt, hanem sokkal inkább a több hely közötti állandó mozgást, s ennek megfelelően az egyidejűleg több helyhez való tartozást" (Niedermüller 2005:58). Az elvándorlás gyakran nem végleges elmenetelt és szakítást jelent, hanem az „itt is és ott is lenni" folyamatos dinamikáját (Beck 2005). A migránsok tehát, miközben hazájuktól akár több ezer kilométerre is élhetnek és dolgozhatnak, társas, érzelmi, gazdasági és politikai életük jelentős részében közvetlenül hazájukhoz is kötődnek – foglalja össze általános érvényűen Philip Kelly a kanadai–ázsiai transznacionalizmusok kapcsán (Kelly 2003:209); és ez a nehezen körülhatárolható transznacionális tér az, ahol a budapesti török vállalkozók leginkább hangsúlyt fektetnek a saját közösségükre, a kulturális és szociális tőkére, a vállalkozás etnikai aspektusára. A migráció során kialakuló feltételek sokszor maguk is önállóan ható tényezőkké válnak. Ilyen tényező a migránshálózatok kiépülése az országok közötti mozgás elősegítésére (Massey et al. 2012:22).

Az étterem a fogyasztó vendégek kiszolgálása mellett nagyon fontos helyszíne az üzletkötéseknek, egyben az új és régi üzlettársak találkozóhelye is. Hiszen a budapesti török éttermesek többsége általában más üzleti tevékenységnek, befektetésnek, vállalkozásnak is részese. Az étterem remek helyszínt biztosít tárgyalások, megbeszélések lebonyolítására, üzlettársak, barátok, ismerősök fogadására: „Nem tudjuk mi magunkat távol tartani a biznisztől, muszáj mindig valamit adni-venni. Ez benne van a vérünkben. Én az étterem előtt szuvenírekkel foglalkoztam. Szuvenírboltom volt a vásárcsarnokban, magyar szuveníreket árultam. Törökországban és Kínában csináltattuk. Három évig működtettem. Részben még most is csinálom, nagykerként. [...] Az éttermben szerintem több lehetőség van, mint a bizniszben. A legjobb szakma az étterem, ha az ember szeret emberek között lenni, velük kapcsolatban lenni, ismerkedni. Szeretne külföldön külföldiekkel is ismerkedni. Itt állandóan jönnek-mennek az emberek, mindenfélével foglalkoznak. Ez lehetőség arra, hogy az ember a nagyvilággal

állandóan kapcsolatban legyen. Az elmúlt évek alatt több száz embernek a névjegykártyáját kaptam meg. Valamikor ők adnak, máskor meg ők kérnek tőlem. Mindennap új emberekkel lehet megismerkedni". (A. M.)

Az egyik legnagyobb budapesti étteremben még egy imaszobát is kialakított a tulajdonos, és nem csak az étteremben dolgozó muszlim alkalmazottak részére: „Az étterem alagsori részében kialakított imaszobát az alkalmazottak is használhatják. És hát, itt vannak az üzletemberek, akik ha éppen ezen a környéken járnak, itt van dolguk, akkor ne kelljen olyan messzire menniük, lehet, nem is érne oda imára, itt a közelben, nálam tudja használni az imaszobát". (M. C.)

Várhalmi Zoltán szerint a migráns gazdasági klaszterek *(ethnic economy)* jellemezhetők gazdasági specializációval, belső munkaerőpiaccal, a gazdasági életet átszövő sajátos kapcsolathálóval és transznacionális jelleggel egyaránt (Várhalmi 2010:175). Egy másik elemzés, Felicitas Hillmanné (2000) az etnikai vállalkozások négy fő jellemzőjét emeli ki: 1. az etnikai hálózatokon keresztüli horizontális és vertikális együttműködést, 2. az önfoglalkoztatást, 3. a más etnikumokkal való kooperációt és 4. a saját etnikai beszállítókkal, alvállalkozókkal kiépített kapcsolatokat (Hillmann 2000:417). Ezek közül a legtöbb sajátosság a budapesti török étteremtulajdonosoknál is tetten érhető. A többségük rendelkezik törökországi, német vagy hollandiai török üzleti kapcsolatokkal, és Magyarországon is több török vállalkozóval működnek együtt. Az önfoglalkoztatottság is gyakori, sokszor ez az alapja annak, hogy legyen munkájuk, munkahelyük és fizetésük: „Dolgozni kell rendesen. Ha itt nem dolgozol, akkor nincs kenyér. Nem úgy van, mint Németországban, a rengeteg segély. A lakásod kifizetik? A villanyt, gázt kifizetik? Itt ilyen nincsen. Ha nem dolgozol, ha nem találsz magadnak munkát, akkor éhen halsz, ennyi. Dolgozni kell, napi tíz órát is, keményen". (K. G.) Az éttermek berendezéseit, valamint azokat az alapanyagokat, melyeknél nem elsődleges, hogy frissen, helyben be lehessen szerezni (például fűszerek, tea, gyümölcslé stb.) leginkább Budapesten működő török élelmiszer-nagykereskedésektől szerzik be. Az áru sokszor nem Törökországból, hanem Ausztriából vagy Németországból jön, az ott működő török üzemek állítják elő (ilyen például a tea vagy a török joghurt): „A fűszerek nagyobb részét nem otthonról hozzuk, hanem van itt török élelmiszernagyker, amely más török éttermeknek is szállít. Itt van a tizenharmadik kerületben. De ez kizárólag nagykereskedésként működik. Ő szállít nekünk például búzakását és mindent, amit itt nem lehet kapni, például fekete szezámot, sárga szezámot. Mindenfélét, ami kell, azt egy helyről szoktuk venni." (Y. K.)

A nagyobb éttermek és a halal elkészítési módot alkalmazó kis éttermek saját szakemberekkel dolgoznak (hentessel, pékkel, szakáccsal), de más kisebb éttermek, amelyeknek nincs anyagi lehetőségük mindezt megfizetni, helyi török péktől vagy húsfeldolgozóból is rendelhetnek: „Az Orczy téri pékségből bárki rendelhet baklavát, török kenyeret és a többi. Magyarok is veszik. Aki nem tud csinálni, vagy nem éri meg neki, hogy fizessen a pékmesternek, az inkább naponta vesz egy tálcával vagy kettővel, az csak négyezer forint. Így sokkal jobban jár. Nem kell külön konyha, nem kell külön hely se. Sok embernek olyan kis üzlete van, hogy nem megfelelő ilyesmiket ott csinálni". (M. C.) Egy másik interjúalany a Makó melletti húsfeldolgozó üzemet említette, onnan szintén bárki – természetesen nem csak törökök – rendelhet fűszerezett, nyársra előkészített dönerhúst: „Makó mellett van a gyár. Néhány éve Grazból költözött ide, mert

itt olcsóbb a működés. Szállítanak egész Európába. Itthon is bárki rendelhet tőlük." (Y. K.) Az etnikai hálókra jellemző kölcsönösség és bizalom az anyaországból történő import mellett még a munkaerő-toborzásban is megnyilvánulhat, de nem feltétlenül. Az egyik nagy étteremláncot üzemeltető tulajdonos például többször biztosított már munkát budapesti éttermeiben törökországi rokonainak: „Nekem nagyon nehéz volt Magyarországon először. Én egyedül jöttem. Busszal jöttem, nem repülővel. Nem volt pénzem. A főnököm nem jött el értem, elfelejtette. Akkor volt a Deák téren egy buszpályaudvar. Ott maradtam egyedül. Nem beszéltem se angolul, nem beszéltem németül, magyarul sem. A taxisnak csak annyit tudtam mondani: hotel. Egy éjszakát ott aludtam, másnap ugyanoda visszamentem, a buszpályaudvarra, hátha jön a főnököm, és jött... De most, ha jön egy unokatestvérem, akkor kimegyünk érte a reptérre, elhozzuk. Ez a lakásod, ez a munkahelyed, ez a barátnőd. Tessék, dolgozzál! Ez így könnyű. Régen nekünk nem így volt. Én négy év után láttam a körutat, amikor a Király utcában dolgoztam. Négy év után néztem szét, hogy mi ez, körút? Annyit dolgoztam. Esküszöm, a Nyugati pályaudvart én négy év után láttam először. [...] Nem mondom, hogy mindenki rendes. Van tíz emberből kettő, aki nem. Akár akarom, akár nem akarom, ez mindenhol így van. Aki rendes, alulról kezd dolgozni. Három-négy évet dolgozik. Ha van kint felesége, akkor el szoktam hozni őt is. Ha nincs, és nősül, akkor utána szoktuk hozni. Ha látszik, hogy az ember nagyon okos, nemcsak dolgozni tud, de irányítani is, akkor szoktunk neki az itteni üzletből tíz százalékot adni a nyereségből, és akkor ő másképpen kezeli a dolgokat. Ezzel az én dolgom is megkönnyíti, én is jobban járok. Utána, ha még egy üzletet nyitunk, akkor onnan is adunk tíz százalékot. Akkor már együtt maradunk, nem kell nekem sem keresni embert. [...] Ha hatvanan vagyunk, akkor engem nem fognak támadni. De ha egyedül vagyok... Minden szempontból jó az összetartás." (M. C.)

Egy másik, kisebb étterem tulajdonosa nehezen talált az utóbbi időben török fiút a kiszolgálópultba. Rokonait, ismerőseit nem hívta ide, frontszemélyzetként magyarokat és egy algériai fiút alkalmaz török éttermében: „Szerintem fontos, hogy legyen török személyzet is az étteremben. Nálam most van egy magyar lány meg egy algériai fiú. Éjszakára is fontos lenne, de nekünk éjszakára nem sikerült egy törököt se alkalmazni állandóra. Volt egy csomó alkalmazottunk az elmúlt három évben éjszakára, de nem maradtak itt, nem mindenki bírja az éjszakát. Úgyhogy jelenleg egy algériai fiú van. Ő kedves, sokan hiszik azt, hogy ő török. Egyébként neki köszönhetően egy csomó arab származású ember is jár ide. Arabul szól hozzájuk, ráérez, hogy ők arabok. Tud magyarul, meg az algériaiak általában tudnak franciául is, ennek köszönhetően előny nekünk, hogy egy ilyen fiú dolgozik most nálunk." (A. M.)

Az a feltevés viszont egyre kevésbé igaz, hogy a legtöbb helyen olyan bizalmi pozíciót, mint a pénztáros vagy a török szakács segédje, helyettesítője csakis a tulajdonoshoz közeli, török személy tölthet be. Több étteremben előfordul, hogy ezekben a pozíciókban itt élő más bevándorlók vannak. Néhány helyen például erdélyi vendégmunkásokat alkalmaznak. Érdekes kérdés, hogy miért éppen ennek a csoportnak a tagjait választják a török éttermesek. A tulajdonosok tapasztalata az, hogy az erdélyi magyarok sok esetben motiváltabbak, megbízhatóak, gyorsan és jól alkalmazkodnak az elvárt feladatokhoz. „A pénztárhoz a megfelelő embert kell megtalálni. Van egy pénztárosom török, és van kettő pénztárosom, férj-feleség, románok, vagyis erdélyi magyarok. Előtte

volt egy másik török, az sajnos lopott, de elkaptam. Azóta az erdélyiekben bízom. Nálam dolgozik ötven ember, ebből tíz török állampolgár, a többi magyar. Negyven ember magyar." (M. C.) Egy másik helyen pedig a szakács helyettesítésére választott egy erdélyi nőt a tulajdonos. A vállalkozó elmondása szerint több jelölt közül ő volt képes úgy megtanulni a török jellegű ételek elkészítését, mintha azokat török szakács készítette volna: „A szakács egyébként nem mindig török, vannak már mások, akiket mi megtanítottunk. Nálunk például egy erdélyi hölgy már meg tudja csinálni egyedül is a török ételeket. A török szakács mellett dolgozva megtanulta, vagyis képes volt arra, hogy pontosan megtanulja. [...] Nehéz azért megtanulni másnak. Kipróbáltunk már hotelekben dolgozó szakácsokat is. Mondtam nekik, hogy tessék, de nem tudta megtanulni. Egy egyszerű török szakács által készített lencselevest sem tudtak összehozni. Az pedig nagyon egyszerű. Valahogy más, más. Erdélyből meg sikerült. Most már arra sincs szükség, hogy mellette legyen a török szakács, már könyvből is tud főzni. Múltkor mondtam neki, hogy csináljon egy ilyen tésztás, tésztába beletett darált húsos ételt. Teljesen törökös volt, pedig előtte ő még nem csinált ilyet, sőt a török szakács sem, nem tanulhatta meg tőle. Nem hittem benne, de sikerült neki." (K. G.)

Arra a kérdésemre, hogy milyen a kapcsolat, az együttműködés a többi közeli török étteremmel, hiszen a belváros egyes részein szinte néhány méterenként követik egymást a hasonló jellegű étkezdék, ellentmondó válaszokat kaptam. Az étteremláncokat üzemeltetők közül így nyilatkoztak: „Általában arra vigyázunk, hogy ötszáz méternél ne legyünk közelebb egymáshoz. A Szeráj és az én üzletem között van öt-hatszáz méter. De a legfontosabb, hogy arra vigyázzunk, hogy egymás ellenségei ne legyünk. Általában itt a törökök között nem szokott harag lenni. Mindenki igyekszik a másikat nem zavarni. Mondok egy példát: én találtam egy üzlethelyiséget a Móricz Zsigmond körtéren. Akartam ott csinálni egy újat, de láttam, hogy van ott már egy török üzlet. Nem ismerem, csak láttam, hogy ott van egy török, és bementem hozzá. Mondtam neki, hogy találtam itt, tőled körülbelül kétszáz méterre egy üzlethelyiséget, mit szólnál hozzá, ha én ott csinálnék egy gíroszost? Azt válaszolta, hogy ha lehet, akkor inkább ne csináljál, zavarni fogja az én üzletemet. Ezután én nem csináltam." (M. C.)

Egy másik vállalkozónak, akinek egy kisebb üzlete van, részben mások a tapasztalatai: „Különösebben nem szoktuk ezt megbeszélni, de ha valaki szeretne egy másik mellett nyitni, akkor figyelmeztetik, hogy ott ne nyisson. De nem szokott vita kialakulni. Viszont ha nem kap figyelmeztetést, akkor ki fog nyitni, nem kérdezi meg előre, nincs ilyen megegyezés. Azért igyekszünk egymást nem zavarni, az a biztos. Ismerek olyanokat is, akik keményfejűek, nem érdekli, hogy szóltak neki, ennek ellenére belemegy az üzletbe. Ott mondjuk szoktak viták lenni, meg haragszanak egymásra, de mondjuk veszekedés már nem szokott lenni. Ilyenkor persze haragban maradnak, és egymás mellett viszik az üzletet. Nekem az volt a szerencsém, hogy itt már korábban is működő étterem állt. Ezért nekem nem egy újat kellett nyitni, új helyen, hanem az előzőt vettem át." (O. S.)

Annak ellenére, hogy nem nagyszámú a törökök jelenléte Magyarországon, nem beszélhetünk az esetükben egységes és szorosan együttműködő közösségről. A vállalkozás terén minden éttermesnek megvan a saját transznacionális kapcsolati köre, amelyben mozog, és amelyet hasznosít a vállalkozásában. Ez meghatározza a többi itteni törökkel való ismeretséget és együttműködést is: „Én nem ismerek minden itteni

éttermest, a kurdokat főleg nem. A törökök közül sem mindenkit. De azért így vagy úgy tudunk egymásról. Sokan más körökben forognak, máshonnan érkeztek, másik közösséghez tartoznak, sokfélék vagyunk. Ezért az sem biztos, hogy egy nagykövetségi rendezvényen vagy egy imán ott lenne mindenki. Mecset is több van, nem mindenki jár csak a török mecsetbe. Mondjuk egy török temetésre mindenki el szokott menni. Akkor látjuk, hogy kivel mi van. Vagyis hogy ő megvan, meg ő is, igazából csak enynyi." (A. M.)

Éppen a kis létszámú jelenlét miatt nem alakultak ki Budapesten városrészeket elfoglaló, összetartó, önmagukban zártan működő török közösségek, mint Németország és Hollandia egyes nagyvárosaiban. Viszont ez a fajta közösségnélküliség és a vele járó hiányosságok az ingázást, a kétlakiság folyamatos fenntartását eredményezik, különösen a vállalkozók családtagjainál: „Tizenhárom évig én itt egyedül éltem. Volt feleségem, de ő csak kétezerhatban jött ide. Nem akart itt élni. Én külön éltem, és ekkor nagyon nehéz időszakon mentem keresztül. [...] De most már más, hogy ő is itt él. Vagyis éppen most nincs itt, mert hat hónapot Törökországban lakik, másik hat hónapot itt." (M. C.)

A transznacionalizmussal foglalkozó kutatók azzal érvelnek, hogy ma már a modern termelési viszonyok, valamint a nagyobb és olcsóbb utazási és kommunikációs technológiák megkönnyítik a költözést, az utazást és a kapcsolatfenntartást más régiókkal, ezek a kapcsolatok pedig befolyásolják az otthoniak és a bevándorlók életét az új országban egyaránt (Castells 2005). A transznacionálisnak mondott családok élete nagyban függ ezektől a tényezőktől. Ezeknek a családoknak a vizsgálata viszonylag későn, csak a kétezres évek elején került a kutatások középpontjába. Az elsők között Bryceson és Vuorela a következőképpen határozta meg a transznacionális család fogalmát: „Azok a családok [amelynek tagjai] egymástól elválasztva élik életüket hosszabb-rövidebb ideig, és ennek ellenére összetartanak annak érdekében, hogy létrehozzák az egységet és a kollektív jólétet, nevezetesen a családi közösséget *(familyhood)*, akár határokon átnyúló formában is" (Bryceson–Vuorela, eds. 2002:3). Ez az életforma teljes egészében része a megkérdezett budapesti török étteremtulajdonosok és családjuk mindennapjainak. Abban az esetben is, ha magyar feleségük van, de azt a döntést hozzák meg, hogy a gyerekeik inkább török közösségben nevelkedjenek: „Sok embernek, aki fiatalon jött ide, mint én, vagy magyar, vagy török felesége van, de a gyerekei itt nőnek fel, szerintem azoknak nagy jövője nincsen. Se anyagi, se más. Barátra sem nagyon találnak, a két kultúra között nem jól érzik magukat. Az oktatás itt jó, de maga a környezet nem, vagyis az itteni gyerekek szokásai. Ha kislányod van, akkor már tizenkét, tizenöt évesen párkapcsolata van. Ez a török szokásokkal szemben már nagyon-nagyon túlzás. Nyugaton azért nem veszélyesebb, mert ott már vannak törökök, befogadó közösségek. Van saját közösségük, negyedük a törököknek. Itt nincs annyi török, aki családos. Itt nem alakultak olyan családos közösségek. A gyerekeknek meg az asszonyoknak nincs olyan, hogy egymáshoz mehessenek, vagy egy helyre mehessenek, és ott találkozhassanak, programokat szervezzenek. Ami van Bécsben, Németországban vagy Hollandiában, azok Magyarországon nincsenek. Ott már vannak kis török városrészek, kerületek. Vannak olyan helyek, részek, ahol szinte jobb, mint Törökországban, mert egyrészt jobbak az anyagi lehetőségek, másrészt idegen nyelven is tanulnak a gyerekek, közben pedig megmaradnak abban a közösségben. Sokkal több dolgot kap a

gyerek, mint ha Törökországban tanulna. Magyarországon ez a lehetőség nincsen sajnos [...] Budapesten van egy török iskola, de az nem a török közösségnek szól. Több külföldi jár oda, mint török: kínai, vietnami, arab. Én is azt szerettem volna, ha a fiam oda jár, de ez már nekem túl multikulturális volt. Nem akartam, hogy a fiam ennyire megváltozzon. Elég, ha magyar és török. Én inkább hazaküldtem. Most ott tanul Törökországban. Nagyon hiányoznak mind a ketten, fiúk. Havonta megyek hozzájuk, tíz napot szoktam ott tölteni. Az anyukájuk velük van. Gondoltam, jobb, ha kicsit a szüleimnél vannak. Itt kezdtek iskolába járni, amott a nyelv nem volt probléma nekik, inkább az ottani mentalitás. Azt szeretném, hogy az első nyolc évet mindenképpen ott végezzék el. Aztán majd meglátjuk, hogy alakulnak a továbbiak. Egyetemre szeretném, ha ide járnának." (A. M.)

A migráns családoknál a gyerekek hazaküldése vagy otthoni taníttatása más bevándorlóközösségeknél is megjelenik, sőt bevett gyakorlat, leginkább a Magyarországon dolgozó kínaiaknál, vietnamiaknál (vö. Feischmidt–Nyíri 2006). Úgy tűnik, ez a sajátosan migránshabitus része a török családok transznacionális életformájának is.

A kétlakiság, a több helyhez való egyidejű kötődés narratívája az élettörténet kontextusában említett tárgyak kapcsán is megjelenik. Ezek a tárgyak a legkevésbé sem köthetők az étteremhez vagy annak nyilvános szférájához. Az élettörténetekben vagy a nehezebben hozzáférhető privát szférában vannak jelen. Bjarne Rogan szerint a tárgyak egyedi aspektusa összefügg azzal, hogy történetük van, amely „ilyen vagy olyan módon tulajdonosuk történetének is része". Ez lehetővé teszi az emlékek kifejeződését egy-egy tárgyban, mely így akár önmagunk kiterjesztésévé is válhat (Rogan 2004:59). A migránsok esetében ezek a tárgyak nem csupán emlékek hordozói, hanem a legtöbb esetben a folytonosságot, a jelent és a kapcsolatot szimbolizálják, a nagy távolság miatt csak „képzelt közösségként" élő családokban (Povrzanović Frykman 2009:109). Interjúalanyaim emléktárgyai közül ilyen, a jelenbe kiterjesztett szereppel bírt például egy még az édesapától gyerekkorban kapott kabala, amelyet az egyik interjúalany első magyarországi útja alkalmával hozott magával. Azóta is itt van nála Magyarországon, kivéve azokban az időszakokban, amikor a családon belül máshol adódnak problémák. Ilyen esetben a kabalát eljuttatja a bajban lévő családtagnak, mert úgy gondolja, az ilyen helyzetekben ott van rá leginkább szükség. Az interjúkban megemlített tárgyak másik típusa a távoli otthont jelképezi. Ezek többsége olyan tárgy, amelyet általában csak Törökországban vagy ott könnyebben, olcsóbban lehet beszerezni. Ilyenek például a házi használatra gyártott török teafőzők vagy az imaszőnyegek, melyek néhol lakásdíszként is használatosak, akárcsak Törökországban. Eredeti funkciójuk mellett az idegen országban az otthoni környezetet is megjeleníthetik, megidézhetik tulajdonosaik számára. Az interjúk alapján ezekben és az ilyen típusú tárgyakban válhatnak leginkább kézzelfoghatóvá és vizsgálhatóvá a többes kötődés, a kétlakiság gyakorlata a mindennapi életben, illetve azok a kötelékek, melyek a migránsokat a jelenben a világ egy másik pontjához is kötik.

Összegzés

A tanulmányban arra tettem kísérletet, hogy török gyorsétterem-tulajdonosok életútinterjúi alapján megvilágítsak néhány jellemzőt és sajátosságot a budapesti török éttermek megjelenésével és működésével összefüggésben. Magyarországon azok a török vállalkozók, akik török étkezdét nyitottak a fővárosban, Nyugat-Európához képest csak jóval később, a rendszerváltás utáni társadalmi és gazdasági változásokhoz köthetően jelentek meg. A kilencvenes évek végén felbukkanó és a kétezres években elterjedt, nyugati mintára nyitott török büfék új jelenségként járultak hozzá Budapest kulturális értelemben is színes nagyvárossá alakulásához. Jelenlétük mindenképp a modern város multikulturális képét erősíti jellegzetesen abban a hibrid formában, ahogyan török és magyar etnikai és kulturális elemeket, mentalitásokat vegyítenek arculatukban és működésükben. A jelen lévő, de nem mindig hangsúlyos etnikus és egzotikus jelleg egy könnyen fogyasztható, praktikusan üzemelő gyorséttermi formával párosul, s mint ilyen sajátos étteremtípusként terjedt el a városban. Ebben a formában váltak széles körben elfogadottá és autentikus szereplőivé a globális térként is értelmezhető nagyvárosnak, valamint az ottani fogyasztási igények kiszolgálóivá. A török gyorséttermek üzemeltetésének hátterében azonban leginkább az etnicitáshoz is köthető transznacionális jellemzők húzódnak, melyek fontos meghatározói ezeknek a vállalkozásoknak és a működtetésükhöz kapcsolódó migránséletformának. Az éttermeket illetően mindez tetten érhető a gazdasági specializációban, a szintén gazdasági természetű együttműködések kapcsolathálójában és részben a belső munkaerőpiac megteremtésének mechanizmusában is. A magán- vagy a családi életet szintén erősen átszövi a transznacionalizmus, hiszen a török bevándorlók kis létszámú jelenléte nem teszi lehetővé valódi török közösségek kialakulását – ez utóbbi helyi sajátosságnak is tekinthető. A legtöbb török migráns és itt élő szűk családja többnyire az otthon maradt, valamint külföldön élő többi rokonnal is intenzív kapcsolatot tart fenn. A nagy távolság ellenére is képesek rendkívül sok energiát igénylő, kétlaki életmódot kialakítani. Akár az éttermek berendezését, azon belül a városi gyorsétkezést kiszolgáló praktikus kialakítását és a csupán jelzésértékű etnikai jelleggel bíró tárgykészletét vizsgáljuk, akár a migráns-élettörténetek részeként hozzáférhető személyes tárgyak jelentését és jelentőségét, mindkettőt személyes választásnak tekinthetjük. Olyan választásoknak és döntéseknek, amelyeket a migránséletforma kényszerít ki, de egyéni kontextusban jönnek létre és nyernek jelentést, s mint ilyenek a migránséletutak közelebbi megismeréséhez és megértéséhez vezethetnek.

IRODALOM

ANG, IEN
2003 Together-in-Difference: Beyond Diaspora, into Hybridity. Asian Studies Review 27(2):141–154.

APPADURAI, ARJUN
1996 Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ÁRENDÁS ZSUZSANNA
2010 Etnicitás és hibrid pozíciók. Fókuszban az iskolaválasztás és az iskolai szocializációhoz való viszony két dél-szlovákiai járásban. (Doktori értekezés. Pécsi Tudományegyetem, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Kommunikáció Program) Internetcím: http://nydi.btk.pte.hu/sites/nydi.btk.pte.hu/files/pdf/ArendasZsuzsa2010_disszertacio_0.pdf.

BASCH, LINDA – GLICK SCHILLER, NINA – SZANTON-BLANC, CRISTINA
1992 Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *In* Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity and nationalism reconsidered. Linda Basch – Nina Glick Schiller – Cristina Szanton-Blanc, eds. 1–24. New York: The New York Academy of Sciences.

BECK, ULRICH
2005 Mi a globalizáció? Szeged: Belvedere Meridionale.

BRYCESON, DEBORAH FAHY – VUORELA, ULLA, EDS.
2002 The Transnational family. New European frontiers and globalnetworks. Oxford: Berg.

BUDEN, BORIS
2003 Kultúrák közti fordítás (hibriditás). Magyar Lettre Internationale, Vol. 51. Internetcím: http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre51/boris_buden.htm.

ÇAĞLAR, AYSE S.
1999 Mc Kebap. Döner Kebap and the social positioning struggle of German Turks. *In* Changing food habits. Case studies from Africa, South America and Europe. Food history and culture 2. Carola Lentz, ed. 263–284. New York: Routledge.

CASTELLS, MANUEL
2005 A hálózati társadalom kialakulása. Az információ kora. Gazdaság, társadalom, kultúra. 1. Budapest: Gondolat – Infonia. /Az információs társadalom klasszikusai./

FEISCHMIDT MARGIT – NYÍRI PÁL
2006 Nem kívánt gyerekek? Külföldi gyerekek magyar iskolákban. Budapest: MTA KKI.

FEJŐS ZOLTÁN
2003a A városi kultúra régi és új elemei: szempontok Budapest átalakulásának értelmezéséhez. *In* Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből II. Kovács Nóra – Szarka László, szerk. 95–117. Budapest: Akadémiai Kiadó.
2003b Tárgyfordítások. Néprajzi múzeumi tanulmányok. Budapest: Gondolat.

GEERTZ, CLIFFORD
2001 Az értelmezés hatalma. Budapest: Osiris.

HANNERZ, ULF
1999 A világvárosok szerepe a globális kultúrában. Replika 38:91–103.

HILLMANN, FELICITAS
2000 Ethnische Ökonomien als Schnittpunkte von Migrationssystem und Arbeitsmarkt in Berlin. Prokla: Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 30(3):415–432.

KELLY, PHILIP F.
2003 Canadian – Asian transnationalism. Canadian Geographer 47(3):209–218.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, BARBARA
1998 Objects of Ethnography. *In* Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Destination culture. Tourism, museums, and heritage. 17–34. Berkeley: University of California Press.

MASSEY, DOUGLAS S. – ARANGO, JOAQUIN – HUGO, GRAEME – KOUAOUCI, ALI – PELLEGRINO, ADELA – TAYLOR, J. EDWARD
2012 A nemzetközi migráció elméletei: áttekintés és értékelés. (Részletek.) *In* A migráció szociológiája 1. E-tankönyv. Sík Endre, szerk. 7–29. ELTE TÁTK. Internetcím: http://www.tarki.hu/hu/about/staff/sb/Migracio_Szociologiaja_1.pdf.

MÖHRING, MAREN
2007 Foreign Cuisine in West Germany. GHI Bulletin 41:79–88.
2008 Transnationalfood migration and the internalization of food consumption: ethnic cuisine in West Germany. *In* Food and Globalization: Consumption, Markets and Politics in the Modern World. Alexander Nützenadel – Frank Trentmann, eds. 129–152. Oxford: Berg.
2012 Fremdes Essen. Die Geschichte der ausländischen Gastronomie in der Bundesrepublik Deutschland. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

NIEDERMÜLLER PÉTER
1999 Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. Replika 38:105–120.
2005 Transznacionalizmus: elméletek, mítoszok, valóságok. *In* Etnikai és politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötődések. Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László, szerk. 52–66. Budapest: Balassi.

POVRZANOVIĆ FRYKMAN, MAJA
2009 Material Aspects of Transnational Social Fields: An Introduction. Two Homelands. Migration studies 29:105-114.

ROGAN, BJARNE
2004 Tárgyak és történeteik – valamint egyéb tulajdonok. Megjegyzések a birtoklás nyilvános és személyes aspektusáról idősek körében végzett felmérés alapján. *In* Korunk és tárgyaink – elmélet és módszer. Fordításgyűjtemény. Fejős Zoltán – Frazon Zsófia, szerk. 57–67. Budapest, Néprajzi Múzeum. /MaDok-füzetek, 2./

SEIDEL-PIELEN, EBERHARD
1996 Aufgespießt. Wie der Döner über die Deutschen kam. Hamburg: Rotbuch-Verlag.

ŞEN, FARUK
2003 The Historical of Turkish Migrants in Germany. Immigrants & Minorities 22:208–227.

VÁRHALMI ZOLTÁN
2010 A budapesti kínai és vietnami gazdasági klaszterek néhány jellegzetessége. *In* Változó migráció, változó környezet. Hárs Ágnes – Tóth Judit, szerk. 173–189. Budapest: MTA KÍ – Sík.

JEGYZETEK

1. A gíroszt Görögországban általában sertéshúsból készítik, és friss zöldségekkel, salátával, illetve tzatzikiszósszal ízesítik.
2. A berlini fal leomlása után a dönert kínáló török bódék lettek a keletnémetek első gyorséttermei (Çağlar 1999:269).
3. A KSH adatai szerint 2013 októberében 1720 török állampolgárságú személy tartózkodott Magyarországon. (A legfrissebb publikus felmérési adatok a KSH következő aloldalán érhetők el: http://statinfo.ksh.hu/Statinfo/index.jsp).
4. Törökül *mavi boncuk*, azaz 'kék gyöngyszem'.

KEREZSI ÁGNES

Orosz identitás Budapesten az orosz feleségek tárgyhasználatának tükrében

A kutatás célja, módszere és az interjúalanyok kiválasztása

Kutatásom célja a Magyarországon élő orosz nemzetiségű vagy orosz ajkú nők mindennapi életének, tárgykultúrájának megfigyelése élettörténetük tükrében. Ezek segítségével arra keresem a választ, hogy mennyiben illeszkedtek be ezek az asszonyok Magyarországon, mi maradt meg az oroszságukból tárgyak, szokások, életszemlélet, életvitel szintjén, azaz hogyan jelentkezik és jelentkezik-e egyáltalán etnicitásuk a mindennapi életben. Fontosnak tartottam annak rögzítését is, hogyan jelentkezik oroszságuk, adaptációs készségük és akarásuk a lakásukban, milyen tárgyakkal veszik körül magukat, és azok milyen jelentést hordoznak. Természetesen az „oroszság" egy konstrukció, és nem változatlan esszencia, amely mindenkinél ugyanaz. Ehhez mérten azt vizsgáltam, hogy az egyéni etnicitáskonstrukciók miként alakulnak migránshelyzetben. Ez a tanulmány pontosított kérdésfeltevése.

A megkérdezettek többsége orosz nemzetiségű, de vannak közöttük oroszul beszélő más nemzetiségű emberek is, akik a volt Szovjetunióból vagy a FÁK-országokból érkeztek hazánkba. Magyarországon az oroszokkal azonosítják magukat, otthonuk sok esetben az orosz etnicitás tárgyi megnyilvánulásait tükrözi, és csak a mélyinterjúk során derült ki eredeti származásuk, nemzetiségük.

A kiválasztott személyeknél a nők túlsúlya figyelhető meg, ami nem véletlen, és a volt szovjet területről érkező migránsok valóságos nemek közötti arányait tükrözi. Napjainkban is jóval több az orosz migránsok között a nő, mint a férfi. Például Olaszországban az orosz migránsok között a nők aránya 80,9 százalék, de minden volt szovjet tagországnál ez a szám nyolcvan százalék közelében van (Perotto 2010:85). Hazánkban ilyen felmérés még nem készült.

Azokat az orosz nőket tekintettem célcsoportnak, akik legálisan tartózkodnak Magyarországon, és akik legalább egy éve vannak itt. Gazdaságilag részben aktívak, részben inaktívak (például munkanélküli, háztartásbeli).

Tudván, hogy az etnikai értékek transzformálódnak, átalakulnak az évek során, és az identitásminták a kulturális környezettől, a szülői mintáktól, az adott társadalom vagy közösség hagyományaitól, azok konkrét megjelenési módjaitól, szokás- és értékrendjétől függnek, írásomban arra törekedtem, hogy a vizsgálatban szereplő személyek identitásreprezentációit a lehető leghitelesebb formában rögzítsem és interpretáljam.

Az orosz nők két nagy csoportja

A kutatásban megkérdezett tizenöt orosz vagy orosz nyelvű nő hazánkba kerülése alapján két csoportra osztható: az első csoportba tartozók a szocialista Magyarországra érkeztek, a második csoportbeliek pedig a rendszerváltást követően kerültek hazánkba.

A szocialista időszakban, azaz 1949 és 1989 között intenzív szakember-, diák- és szakmunkáscsere működött az országaink között. Ennek a korszaknak talán a legelterjedtebb migránskategóriáját alkotják az orosz feleségek, azaz azok az orosz nők, akik feleségként érkeztek hazánkba. A szerelmek az egyetemeken, hosszabb kiküldetések során, Komszomol–KISZ közös kirándulásokon születtek. Ezek a nők egy olyan Szovjetunióból érkeztek, amelyik – ahogy az elbeszélésekből is kiderül – nem támogatta, sőt ellenezte a külföldi állampolgárokkal kötött házasságokat. Ellenségként, árulóként tekintett a hazájukat elhagyó asszonyokra, akiknek döntése nagy lelkierőről és hatalmas bizalomról tanúskodik.

Az orosz feleség, mint már említettem, nem pontos kifejezés, hiszen a közvélemény szemében orosz feleségnek számítottak más szovjet tagköztársaságok nem orosz nemzetiségű asszonyai is. Sokan ugyan orosz anyanyelvűek, de nemzetiségük szerint nem azok. Azonban kultúrájukat, vallásukat tekintve szinte ugyanúgy viselkednek, mint az itt élő oroszok, és esetenként még orosznak is vallják magukat.

A férjhez menésüket a választottjuk iránti érzelmeken túl a szocializmus idején az is motiválta, hogy egy olyan zárt országból, mint a Szovjetunió, egy szabadabb, jobb életkörülményű világba szinte kizárólag így tudtak kijutni. Többen például azért vették fel a magyar állampolgárságot, mert magyar útlevéllel könnyebben lehetett külföldre utazni. (A Szovjetunió idején nem volt kettős állampolgárság.)

Jellemzően fiatalon, egyetemi vagy középiskolai végzettséggel kerültek hazánkba. Egy részük hamar beilleszkedett az új hazába, sikeresen tudta kamatoztatni a végzettségéből adódó tudást, mások – különösen a rendszerváltás idején vagy később idekerültek – már sokkal nehezebben jutottak munkához.

Kutatásaim második csoportját azok a nők alkotják, akik a rendszerváltás után, elsősorban az 1990-es évek végén vagy a 2000-es években jöttek Magyarországra. Nyilvánvaló, hogy Magyarország nem gyakori célországa az orosz migránsoknak. A tehetősebb oroszok továbbvándorolnak Nyugat-Európa felé, Magyarország legfeljebb tranzitországként szerepel. Az európai országok közül az orosz migránsok körében a legkedveltebb célországok Németország, Ausztria, Nagy-Britannia, Olaszország, Franciaország, Svédország, Csehország.

Nézzük meg, miért is választották Magyarországot az utóbbi évtizedekben idetelepült orosz emberek! Az egyik alapvető indok Oroszország elhagyására ma is politikai jellegű, a meglévő rend, a társadalmi viszonyok iránti ellenérzés. Ezek az emberek, főleg értelmiségiek, csalódva a mai orosz politikai életben, olyan hazát keresnek, ahol demokratikusabbnak tartják az ország politikai berendezkedését, mint Oroszországban.

A döntés meghozatala után nem másodlagos szempont, hogy anyagilag mit engedhet meg magának a kivándorolni szándékozó. Magyarország kiválasztásánál az olcsóság, az anyagiak szerepe volt a legfontosabb érv, bár többeknél az is szerepet játszott, hogy ismertek itt valakit, aki segített az első lépések megtételénél. Általánosan elmondható,

hogy Magyarország azokat a nem annyira tehetős oroszokat vonzza, akik kevesebb pénzből, de viszonylagos jólétben akarnak élni. Ez a mozzanat minden, nem férjhez menés miatt áttelepült interjúalanynál megtalálható. Minden megkérdezett elmondta, hogy Magyarország egyik fő vonzereje viszonylagos olcsósága. Nemcsak az ingatlanok olcsóbbak, de az élet is. A mindennapi megélhetés itt jóval kevesebbe kerül, mint Moszkvában vagy egyéb orosz nagyvárosban.

Az e típusba sorolható migránsok sok esetben távmunkában dolgoznak, munkájuk, jövedelmük Moszkvához köti őket annak ellenére, hogy a lakhelyük már Budapest. Ők olyan bevándorlók, akik deklarálják ugyan, hogy alkalmazkodni akarnak az új környezetükhöz, de a gyakorlatban még alig tettek aktív lépéseket ennek érdekében. Többnyelvűek, viszonylag szabadon beszélnek angolul, és egy amerikai szlavista, Rancour-Laferrier szerint átmeneti állapotban vannak az oroszból az orosz nyelvű identitás felé (Perotto 2010:85).

Kutatásaimból kiderült, hogy az 1990-es évek utáni kivándorlások nagy része, akárcsak a rendszerváltás előtt, ma is családi okok miatt történik, például házasság vagy a férj itteni munkája miatt. Jóval kisebb arányú a gazdasági motiváció, és ezekben az esetekben az áttelepülés már csak akkor következik be, ha biztos munkalehetőségük van az embereknek.

Ellentétben a szocialista időszakkal, a mai orosz migránsokra a szétszórtság és az individualizmus jellemző, és nemcsak azért, mert nem túl nagy az oroszok száma, tehát nem tudnak maguknak nyelvi privilégiumot vagy különleges szociális-gazdasági státust kivívni, hanem azért is, mert a hazával, az ismerősökkel való kapcsolattartás igényét napjainkban az internet, a Facebook, a Skype és egyéb világhálós lehetőségek elégítik ki. A mai orosz migránsok nemcsak nálunk, de a világ más országaiban is ritkán alkotnak szervezett közösségeket (Perotto 2010:84). Jellemzőjük, hogy ezek az orosz nyelvű migránsok nem nagy aktivitással vesznek részt a felülről szervezett rendezvényeken, a követség vagy a kulturális intézet eseményein, ami egyúttal a hatalom iránti averziójukra is bizonyíték.

Akárcsak az évtizedek óta hazánkban élő orosz asszonyoknál, úgy a második célcsoportba tartozó megkérdezettek között is nagy az iskolázott emberek aránya, pontosabban minden megkérdezett felsőfokú végzettségű. Ugyanakkor a megkérdezettek saját gazdasági és szociális helyzetük értékelésekor nem helyezték ezt fontos helyre, mert akárcsak nálunk, Oroszországban is a szocializmus utáni időszak egyik jellemzője az értékrend átalakulása, és olyan korábbi értékek elértéktelenedése, mint az iskolázottsági szint vagy a szakmai státus. Ez a fajta önértékelés a migránsok olyan problémáira is rávilágít, mint a túlképzettségük, a munkaerőpiac kirekesztő gyakorlata vagy az a helyzet, hogy a bevándorlók gyakran a diplomáik dacára sem tudnak elhelyezkedni a szakmájukban.

A politikai indíttatás mellett a frissen bevándorló nők többsége, akárcsak a rendszerváltás előtt, feleségként él hazánkban. Egyeseknél az tapasztalható, hogy ez a típusú migráció az orosz házassági piacon jelentkező problémára[1] adott reakció.

Összehasonlítva a két csoportot megállapítható, hogy mind a két kategóriába tartozó migráns nők önmegjelenítése alapjaiban közös jellegzetességet mutat. Úgy tűnik, a bevándorlás típusát illetően a családi migráció a legerősebb és leginkább intézményesült minta mindkét csoportnál. A bevándorló nők nagy része házasság útján kerül

be a magyar társadalomba. Ez eleve azt mutatja, hogy élettörténeti perspektívájukat egy olyan státus adja, amelyben általában valaki mástól függnek, vagy egy családi egység tagjai. A migrációjuk történetét rekonstruáló nők többségénél a legfontosabb narratívaszervező séma valamilyen formában mindig a nemi szerepükkel és családi helyzetükkel volt kapcsolatos. A régen és a közelmúltban emigrált orosz nőkre is jellemző az a megállapítás, hogy saját mozgásukat a hátrahagyott családjukhoz vagy a migráció során teremtett családjukhoz viszonyítva fogalmazzák meg (Melegh–Kovács 2009:194). A megkérdezettek többségénél a vegyes házasságok aránya dominál. A férj magyar, a feleség orosz.

Az identitás reprezentációjának különféle formái

Azt vizsgálva, hogy mi maradt meg ezeknek az asszonyoknak az „oroszságából", azaz abból az identitáskonstrukcióból, amellyel Magyarországra érkeztek, tárgyak, szokások, életszemlélet, életvitel szintjén, hogyan jelentkezik és jelentkezik-e etnicitásuk a mindennapi életben, több asszonynak is feltettem a kérdést, hogy mitől érzi magát orosznak ebben az új, megváltozott környezetben. A nyelvtől, a kultúrától, a mentalitástól voltak a leggyakoribb válaszok. A kultúra, a mentalitás a megkérdezetteknél fontos értéket képvisel, amiből a legfontosabb az orosz nyelv, a saját hagyományok és szokások megőrzése.

Mind a szocializmus idején, mind a későbbi években idetelepült asszonyok többségére jellemző, hogy magyarul keveset és nem túl jól beszélnek. Olvasni, tv-t vagy filmet nézni oroszul szeretnek, a családi érintkezés nyelve akkor is az orosz, ha a munkájuk során használják a magyar nyelvet.

Mivel dolgozatunk tárgyát elsősorban a megkérdezettek tárgyhasználata, szimbolikus vagy oroszságot tükröző tárgyai képezik, ezért a szokások, életszemlélet, életvitel kérdéskörét csak érintőlegesen említjük meg.

Vannak szokások, ilyen például a teázás vagy az éneklés hagyománya, amely családi és társasági összejöveteleken egyaránt fontos szertartás maradt a Magyarországon élő orosz asszonyoknál.

Többen elmondták, de az interjúk során magam is tapasztaltam, hogy a teázás a társas érintkezés egy sajátos formája, és nem ugyanazt takarja, mint amikor egy magyar megkérdezi a vendégét, hogy kér-e kávét. A magyar ember tényleg csak kávéra gondol, és odatesz a vendég elé egy csésze kávét. Hogyha egy orosz ember azt kérdi, kérünk-e teát, akkor abban eleve benne van, hogy nemcsak teával kínál meg, hanem süteményekkel, konfettivel,[2] lekvárral és sok más egyébbel is. Az a vendég megsértésének számít, ha valaki valóban csak egy teát ad.

Többek szerint az oroszos mentalitás része, hogy társaságban szívesen énekelnek orosz sanzonokat, népdalokat. A legtöbb baráti társaság orosz vagy orosz nyelvű emberekből áll, közöttük felszabadultabban érzik magukat.

Az egyszerű indok mellett, hogy jobban érzik magukat olyan társaságban, ahol nincsenek nyelvi nehézségek, és hasonló az emberek mentalitása, gyakran előjön az oroszokkal való kapcsolattartás előnyben részesítésekor a két nép közötti mentalitásbeli különbség. Annak ellenére, hogy az oroszokban az az elképzelés él a magyarokról,

hogy a magyarok nyitott, barátságos és vidám emberek, a hazánkban élő orosz asszonyok rendre azzal magyarázták orosz központú társadalmi kapcsolataikat, hogy a magyarokkal nehéz barátkozni, mert az emberek itt sokkal zárkózottabbak, különösen a nők. Valószínű, hogy a vidám, barátságos magyarokról élő kép egy otthonról hozott sztereotípia, amelynek gyökerei a „gulyáskommunizmus" időszakáig nyúlnak vissza. A magyarokkal való közelebbi ismeretség, tartósabb érintkezés után válik árnyaltabbá a kép, és módosul az a prekoncepció, amellyel Magyarországra érkeztek.

Kapcsolattartás Oroszországgal

A megkérdezett nők többsége természetesen nem szakította el végleg a szálakat hazájával, igyekszik fenntartani az otthoniakkal a kapcsolatot. A friss migránsok még évente többször hazalátogatnak, ellentétben azokkal, akik évtizedek óta Magyarországon élnek. Náluk az évek múlásával ez egyre ritkábban fordul elő, néha hosszú évek is eltelhetnek két látogatás között. Akik csak pár éve élnek hazánkban, nemcsak gyakrabban, de hosszabb időre is hazautaznak, bennük még erősebb a kötődés régi otthonukhoz, szülőföldjükhöz.

Mind a régi, mind az új migránsok jellemzője, hogy nagyon érdekli őket, mi történik Oroszországban, mik az aktuális hírek, milyen a mai orosz valóság. Könyveket, újságokat olvasnak, figyelik a híreket, fogják az orosz tv adásait, video-/DVD-filmeket néznek oroszul, interneteznek, Skype-on beszélgetnek az orosz rokonokkal, barátokkal. Mindez megvédi őket attól az izolációtól, amelytől a korábbi orosz migránsok szenvedtek. Az orosz nyelven való olvasás, szórakozás, a kulturális kapcsolatok őrzése az orosz értelmiség számára elsődleges szükséglet, a létezés pótolhatatlan része.

Az etnicitás nem publikus jegyei – tárgyhasználat a belső térben

A tárgyak megismerésén keresztül közelebb juthatunk nemcsak egy társadalom, egy nép, egy népcsoport kultúrájának, életmódjának megismeréséhez, hanem lehetővé válik általuk az egyének életének, az ebben megnyilvánuló változásoknak és kapcsolatrendszereknek a feltárása is.

A lakás a mindennapi életvitelnek, az emberi élet „újratermelésének", a munkavégzésnek, a társadalmi kapcsolatok fenntartásának, a pihenésnek, a privát szférának a közvetlen kerete. Felszereltsége szoros összefüggésben áll az egyénnel, annak életmódjával és az ezt mélyebben meghatározó társadalmi létfeltételekkel. A tárgyi felszereltség ugyanakkor kulturális mintákat is jelöl, tükrözi használói műveltségét, civilizációs szintjét, gazdasági fejlettségük színvonalát, valamint minőségi, reprezentábilis elemeivel jelzi és fenntartja a család társadalmi státusát. Más szavakkal a tárgyi környezet, amelyben az ember él, nem egyszerűen különböző időben összehordott tárgyak, eszközök sokasága, hanem tükre a mögötte meghúzódó gondolkodásnak, életfelfogásnak. Az identitás végső soron belsővé tett tárgyakból összeállított mozaik (Kovács–Vajda 2002:23).

A belső tér társadalmi jelentőségének vizsgálata azért fontos, mert jelentős az önértelmezések és identifikációk stabilizálójaként betöltött funkciója. A belső tér felértékelődik,

és a kulturális másság megragadásának egyfajta kereteként funkcionál. Ezért is tartottam elengedhetetlennek a kutatásom során annak rögzítését, hogy miként tükröződik a vizsgált asszonyok oroszsága, beilleszkedési készsége, integrálódni akarása az otthonaikban, milyen tárgyi világgal veszik körül magukat, és az milyen jelentést hordoz.

Ahogy a migránsoknak általában, az oroszoknak is van egy nappali és egy éjszakai, egy külső és egy belső arcuk, kultúrájuk. A lakás ez utóbbi belső térhez sorolható, ahol az emberek egyének, egyedi individuumok mernek és tudnak lenni. Itt olyan tárgyakkal veszik körül magukat, amelyek között jól érzik magukat, amelyek tükrözik személyiségüket, értékrendjüket, etnikai hovatartozásukat, sőt adaptálódásuk fokát is. Ezeknek a tárgyaknak egy része jól mutatja, hogy az ott élők milyen kultúra képviselői, de ahogy megfigyelhettem, azt is, ha az ott lakók két különböző néphez tartoznak. Én elsősorban az orosz emberekhez köthető otthoni tárgyakról szeretnék részletesebben beszélni. A lakásban lévő oroszországi tárgyak részben feleleventik az elhagyott ország képét, ilyenek a nosztalgikus jellegű dísztárgyak, egy helyszínt, a gyerekkort, az ifjúságot, a családot, a barátokat felidéző emléktárgyak, fényképek vagy csak a tulajdonosuk számára jelentést hordozó szimbolikus tárgyak. Másrészt vannak mentalitáshoz, nyelvhez, valláshoz, szokásokhoz kötődő használati tárgyak is. Ezekre szeretnék néhány példát bemutatni.

Nosztalgikus tárgyak

Dolgozatomban egy etnikus közösségben konkrétan megnyilvánuló tárgyi világot tanulmányozok, megpróbálom a tárgyakat végigkísérni életútjukon, és ezt az interjúk alapján használóik életéhez kötni. A vizsgálat egyszerre próbálja elemezni a tárgyakat, tárgyegyütteseket, valamint beilleszteni ezeket egy tágabb keretbe.

A nosztalgikus tárgyak vizsgálata során gyakorta nyílt arra is módunk, hogy a más módszerrel nem adatolható eredeti térelrendezést, légkört és hangulatot is tetten érjük, amely a maga szubjektivitásában, a részt vevő megfigyelés módszerének alkalmazásával igen fontos adalék az identitás „letapogatásához". A szóbeli gyűjtések során megteremtődött személyes kapcsolat révén még további láthatatlan összefüggésekre világíthattunk rá.

A nosztalgikus jellegű tárgyak közé sorolom azokat az „oroszos" lakberendezési tárgyakat, bútorokat, dekorációs kellékeket, asztali dekorációkat, edényeket, melyek a mindennapi életben már évtizedek óta nincsenek használatban Oroszországban, egy letűnt kor relikviái. Ezek a darabok szemléletesen beszélnek tulajdonosuk életfelfogásáról, társadalmi-gazdasági hátteréről, a tárgyak, az emberek és a környezet viszonyáról. Ebbe a tárgycsoportba tartoznak a nemzeti szimbólumok is, amelyek között vannak elsődlegesek, például a nemzeti zászló, illetve az annak színeiből készült szalagok, díszítések vagy a nemzeti címerrel ábrázolt tárgyak, poharak, és másodlagosak, például az évszázadok során hangsúlyozottan az oroszsághoz társított képzetek: szamovárok, népviseletbe öltöztetett matrjoskababák, népművészeti tárgyak. Az előbbiekkel, tehát az orosz címerrel és egyéb elsődleges szimbólumokkal főleg hivatalos helyeken, míg az utóbbiakkal inkább magánszemélyeknél találkoztam. A nosztalgikus jellegű tárgyakat főleg a hazájukat évtizedekkel ezelőtt elhagyó orosz vagy orosz nyelvű asz-

szonyok lakásában figyeltem meg. Szinte mindegyikük otthonában megtalálhatók a hohlomai[3] festett dísztárgyak, a kisebb-nagyobb, nem vallási funkcióban használt ikonok, a szamovár vagy az orosz porcelánok. Ezek a tárgyak a hazát, a haza iránti vágyódást, nosztalgiát jelképezik.

Jelena O., az ötvenkét éves idegenvezető, aki 1987 óta él Magyarországon, így jellemezte a lakását: „Az edényeink hohlomaiak, a porcelántárgyaink gzseliek,[4] minden orosz, mintha otthon élnénk. Én ezeket mindennap használom. Gzseli porcelán szinte minden orosz családban van. Mindenkinek van legalább egy kis sarka otthon ilyen porcelánnal, teásedénnyel berendezve. Vagy vannak hohlomai faedényeim, matrjoskáim, vagy festett, lakkozott fémtálcák, amiket az Arbat[5] utcában tömegével lehet kapni. Nekem is vannak ilyenek otthon, ezek főleg dísztárgyak. Mindennap csak a gzseli porcelánt használom."

Ugyancsak vannak élénk, nagy virágos fémtálcák a nyolcvannégy éves Rozália Ny. orosznyelv-tanárnő otthonában is, aki hatvan éve, 1954 óta él Magyarországon. Lányát, Annát idézem: „Az orosz mintás fémtálcákból is nagy mennyiséget hozott anyu, meg is vannak, nagyon szépek. Leginkább olyanokat hozott, amik fekete alapon nagyon színesek. Van ebben fémtálca, fapohár, fa sótartó és -kanál. Régen anyu nagyon szerette az ilyen fadolgokat. A mai napig azt a fából készült orosz sótartót, azokat a fakanalakat használja, amelyeket annak idején otthonról hozott. [...] Ezek a tárgyak ma már részben nálam, részben a bátyámnál, részben anyunál vannak."

Ahogy megfigyeltem, különösen ott nő meg az orosz nosztalgikus tárgyak értéke, presztízse, ahol a feleség valamilyen oknál fogva (válás, haláleset) egyedül, támasz nélkül marad egy idegen környezetben, és körülvéve magát az ismert, megszokott, oroszországi tárgyakkal megnő a biztonságérzete, csökken az elvágyódása, és ezek a tárgyak egyféle támaszt jelentenek neki, vigaszt nyújtanak a külvilág hidegségével szemben. Ilyen eset B. Sándor édesanyja is, aki az 1950-es évek óta él hazánkban. A fia, mint elmondta, hiába gyerekeskedett Moszkvában, és nőtt fel orosz kulturális közegben, nála a tárgyak szintjén az oroszsága alig érzékelhető. Ezzel szemben az édesanyja orosz tárgyakkal, orosz könyvekkel körülvéve él immár hatvan éve Magyarországon. „Vannak olyan hétköznap is használatos moszkvai porcelánok nálam odahaza, amelyek kísérnek a mai napig. Ilyen például az az ibrik, amiből közel minden reggel kávézom, az például szentpétervári. [...] Ott van, szintén ritkán használjuk, a podsztakannik,[6] olyan fém pohártartó és a hozzá való pohár, amit a vonatokon szoktak adni, az is van otthon. [...] A mamámnál tömegével vannak ilyen dolgok, amelyekre azt mondja, hogy, na, most nézzétek meg, miből fogtok kávét inni, és elővesz egy olyan porcelánt, amilyen a múzeumban sincsen. Neki máig olyan történelmi tárgyai vannak, hogy nálam ehhez képest csak moszkvai szuvenírekről lehet szó. Amit olyan igazán őrzök, nekem alig van, a mamámnak viszont annál több."

Ezek a berendezési tárgyak már önmagukban is kiemelkedően informatív használati eszközök. Legfőképpen azért, mert jelzésértékű szerepük van. Tájékoztatnak a készítés helyéről (Oroszország), koráról (szovjet korszak) és a tulajdonos ehhez való viszonyáról. Míg a húsz–harminc év közötti orosz fiatalok kicsit lesajnálóan megmosolyogják ezeket az oroszos tárgyakat, lakásukban soha nem tesznek ki ilyen műnépies darabokat, addig a vizsgált személyeknél ezek nagy becsben tartott, az elhagyott hazát, az elmúlt fiatalságot felidéző tárgyak, melyeket szívesen nézegetnek és használnak.

A dísztárgyakkal szélsőséges mértékben zsúfolt berendezési móddal egyetlen lakásban találkoztam. Ott a túldíszítettség és a „fölösleges tárgyak" felhalmozása olyan berendezési gyakorlatként fogható fel, amelynek célja a lakástulajdonosban kialakult általános elégedetlenség és társadalmi feszültségek levezetése (Szojka 2013:111). A lakás berendezése egyfajta szelepfunkciót tölt be tulajdonosa életében. Esetünkben az illető migránslétéből bekövetkező változásokat még a magánéleti konfliktusok is terhelték. Nyina T. hatvanegy éves rajztanár, festőművész, 1989 óta él Magyarországon. Pár év után elvált magyar férjétől, azóta is kettesben él a lányával. De nem teljesedhetett ki a pályáján sem. „Kétszer kirúgtak, pedig jó módszertani képzettségem van, és nagy odaadással dolgoztam. A tapasztalataimat, a pedagógusi képességemet nem becsülték, sem a szívemet, a lelkemet, sem a tudást, amit át akartam adni. [...] Vendégnek érzem itt magam, nem sikerült gyökereket eresztenem ebben az országban. De nem vagyok otthon Oroszországban sem." Lakásának minden helyisége tele van oroszországi tárgyakkal. Az előszoba falát festett fa vágódeszkák borítják, a konyhában fekete alapon virágmintás fémtálcák, orosz tea és teásedény, a hálószobában ikonok és családi fotók, a nappaliban szamovárok, matrjoskababák, díszes gzseli porcelánok, lakkozott edények, kanalak garmadája található. A vitrines szekrény több sorban van tele ezekkel és hasonló tárgyakkal. A nosztalgikus tárgyak mellett az asszony festményei uralják a teret. Ezek témája szinte kivétel nélkül a szülőföldhöz, az otthoni tájhoz kapcsolódik. Elmesélte, hogy hiába él itt huszonöt éve, idegennek érzi magát Magyarországon, nem vált hazájává az ország. De nem érzi magát otthon már Oroszországban sem. Megrekedt a köztes lét csapdájában. Kérdésemre, hogy miért ilyenné alakította a lakást, az asszony a következőket válaszolta: „Az orosz népművészeti tárgyakat már a diákéveimben elkezdtem vásárolgatni, mindig nagyon tetszett az orosz népművészet. [...] A dísztárgyaim többségét Moszkvában vettem, de van, amit Zagorszkban[7] vagy ahol éppen utazásaim során megláttam egy nekem tetsző darabot. [...] Ebben a lakásban úgy érzem magam, hogy Oroszország velem van. Oroszország lelke itt van a népművészeti tárgyaimban." A lakás mint privát szféra a tárgyaival, a múltból megőrzött dolgaival olyan biztonságot nyújtó tér a tulajdonosának, ahol maradéktalanul önmaga lehet, és bezárkózhat egy konstruált, szebb világba.

Szimbolikus tárgyak

Olyan lakásokban is jártam, amelyekben többségben vannak a szimbolikus tárgyak, amelyek nem dekoratív voltuk vagy orosz jellegzetességük miatt értékesek, hanem a bennük megbúvó mögöttes jelentések miatt. Valamilyen módon tulajdonosuk életvilágának szerves részei, és éppen ezért a fizikai mellett a szemiotikai mivoltukban működnek és léteznek számukra. A tárgyak azonkívül, hogy ott vannak, teret foglalnak el, a szemiotikai relációik révén vannak jelen tulajdonosaik életében. A tárgyak ugyanis e relációkban már nem pusztán materiális (térben lokalizált vagy térbetöltő) dolgok, hanem a jelek, tárgyak és interpretánsok komplex viszonyrendszerei, melyekben a (szemiotikai) tárgy és interpretáns absztrakt dologként szerepel (Wilhelm 2012:6).

A szimbolikus tárgyak között voltak egy helyszínt, egy élethelyzetet, életérzést idéző, másoknak nem sokat mondó darabok, mint egy bögre, egy régi tetőcserép, egy

régi tengerparti nyaralásnál talált vázadarab vagy azok a nyomdai klisék, amelyekkel még Oroszországban dolgozott a bevándorló. Ezek sokszor esztétikai funkcióval nem is rendelkező tárgyak, de képesek szintetizálni a lokalitás egymás mellett létező összetevőit: a szereplőket, a helyszíneket és az eseményeket. Létrehozzák annak a térnek az alapstruktúráját, amelyen belül az egyes elemek jelentőségre tesznek szert (Szijártó 2007:32). Ezek a tárgyak egyszerre vannak jelen mint egyszeri, konkrét, egyedi dolgok, illetve mint szemiotikai entitások, melyek az általánosra, a másikra, a (lehetséges) használatra, kontextusra stb. utalnak.

G. Makszim designer és Cs. Anna kulturológus 2011 óta él Budapesten. Lakásuk tele van ilyen típusú tárgyakkal, bár a férj saját bevallása szerint inkább a barátokhoz, a számára kedves emberekhez ragaszkodik, nem tárgyakhoz. „Az anyagi világ tárgyai közül Magyarországra főleg a munkánkkal kapcsolatos tárgyakat hoztuk magunkkal, a legutolsó projektjeink anyaga a csomagunknak legalább a fele volt. Tele vagyok apró kis tárgyakkal, amelyek fontos szerepet töltenek be a háztartásunkban. Például egy teljesen egyszerű, minta nélküli köcsög, a nagymamámtól. Nagyon jól lehet benne ecseteket tartani, a műhelyben áll. Mindenhova viszem magammal, részben, mert a nagymamáé volt, másrészt e nélkül az ecseteim mindenhol szétszórva lennének. Az ecsetekkel együtt csomagoltam be már többször valami rongyba, úgy költözött. Csak kitekertem, és már dolgozhattam is. Ilyen apróság, gondolatban végigfutottam, rengeteg van nálam. [...] Ez az amforatalp ásatások során került elő, lehet, hogy a tenger sodorta partra. Ezerötszáz éves lehet. Egy csaknem embermagasságú amfora talpa volt. Ennyi maradt meg belőle. [...] Nekem a hajó és a tenger régi gyerekkori szerelmeim, a szabadságot, a függetlenséget, a kötöttségek nélküli életet szimbolizálták, ezért hoztam magammal ezt az amforatöredéket. [...] A falon lévő tetőcserép egy tervező barátom, Szása ajándéka, aki Novorosszijszk környékén találta, valahol Gelendzsikben, egy régi ház romjai között. Tudta, hogy az a vágyam, hogy saját házam legyen, és amikor nekem ajándékozta, azt kívánta, hogy ez az álmom valamikor valóra váljon. Ez az első cserép a majdani tetőhöz. És íme, itt, Budapesten megvalósult az álmom. Van házam, de mivel van cserép a háztetőn, oda nem hiányzik, ezért díszíti a szobám falát."

Otthonukban a lakás eléggé sok tárgya a közvetlen hasznosságán kívül (vagy ilyen közvetlen hasznosságra nem is törekedvén) elsődlegesen szimbolikus funkciót tölt be. Alapvetően azért van, hogy valamit, egy életérzést, egy barátságot, valamilyen eszmét szimbolizáljon.

Ezek a mindennapi szükséglet és használat körén kívül eső tárgyak olyan összetartozó egységként kezelhetők környezetükben, melyek elemeit a tulajdonosuk által felépített mentális kontextus határozza meg. Egymástól független csoportjait ez tartja össze (Baudrillard 1987:102). Ugyanakkor ezek a hétköznapi tárgyak, mint például az ecset, a tetőcserép vagy a kerámiabögre, egyszerre több tárgytípushoz is sorolhatók, és tulajdonképpen a funkciójuk, a jelentésük és a hozzájuk való viszony határozza meg, hogy milyen szerepet játszanak a társadalmi cselekvésben és a kulturális reprezentációban. A tárgyaknak, mint egy hagymának, egymásra boruló rétegei vannak, a külsőtől, azaz az általános tárgyiságtól egészen a legbelsőig, az egyedi, konkrét tárgyi mivoltig. A kulturális tárgyak tehát egyben dolgok, eszközök, jelek és szimbólumok (Wilhelm 2012).

Fényképek, fotóalbumok

A tárgy-személy-környezet kapcsolatában fontos helyet foglalnak el az otthonokban található, múltat, családot, emlékeket felidéző fényképek is, amelyek lehetnek keretben a falon, polcon, íróasztalon, de lehetnek fényképalbumban vagy számítógépes mappában is. A személyes sors és a fényképek által hordozott információk szoros kapcsolatban vannak egymással. Az emlékezet és annak személyessége a fényképek révén kontrollálható, igazolható vagy korrigálható. A vizuális kultúra vizsgálata egyrészt azért fontos, mert az emberi tevékenység a látható tárgyak között, a tárgyak révén nyilvánul meg, másrészt, mert tárgyi kultúránk tulajdonságai jól árulkodnak vizuális kultúránkról is. Az emberek közös pszichológiai jellemzője, hogy érzelmeiket, gondolataikat megpróbálják vizualizálni, hiszen: „A vizuális információ, akár a többi nem verbális kommunikációs módszer, olyasmit képes közölni velünk az élmény közvetlen, személyes és totális jellege folytán, amit szavakban nem, vagy csak nagyon körülményesen és korlátozottan lehet." (Gyebnár 1994:225.) A fényképezés technikailag alapvetően objektív, realista, dokumentarista rögzítése a körülöttünk megjelenő világ tárgyi dolgainak, ugyanakkor fontos kulturális jelentőségű személyi dokumentáció. Az emberek képkészletének legnagyobb részét a családi fotók alkotják, és ezek a képek a legalapvetőbb reprezentációs eszközei a személyes élettörténeteknek.

Az ideális fénykép értéke nemcsak abban rejlik, hogy képes bemutatni az élet részleteit, hanem abban is, hogy kifejezi ideáljainkat és hiedelmeinket is – vagyis felfedi kulturális preferenciáinkat (Gönczö é. n.:3). A képkészítés során nagy jelentősége van a szelektálásnak, hiszen minden elkészült kép valamilyen szelektációs szűrőn megy keresztül. Beállítva a lencsét mi döntjük el, hogy mit akarunk kihagyni vagy megmutatni másoknak, illetve mire akarunk egy adott szituációból emlékezni.

A vizsgálatban szereplő személyeknél elsősorban azt néztem meg, hogy fényképeiknek mi a témája, és milyen alkalomból készültek. Mind a két bevándorlócsoportnál, azaz a szocialista időszakban bevándorolt, illetve a rendszerváltás után hazánkba települt asszonyoknál leginkább az önreprezentációt szolgáló fényképekkel találkoztam, melyek a számukra fontos eseményeket, helyszíneket vagy szereplőket idézik fel. Arra is kíváncsi voltam, mit csinálnak a fényképekkel, hogyan és hol tárolják őket.

A képek elhelyezésének, tárolásának tanulmányozása jelezte, hogy melyik kép mennyire fontos tulajdonosa számára. A lakásban elhelyezett fényképekről azt mondhatjuk, hogy minél frekventáltabb helyen van egy kép, annál nagyobb a jelentősége. Gyakran láttam képeket az ágy vagy a tv fölött, könyvespolcon a könyvek előtt, egy helyre csoportosítva. Ezek a magántörténelem fontos dokumentumai, melyek nemcsak albumokban vagy szobák falán, de újabban számítógépen, mappákba rendezve is megtalálhatók.

A képek kategorizációjában tároláskor fontos a privát és a közszemlére tett képek különválasztása. Meg kell különböztetnünk azokat a képeket, amelyeket a nyilvánosság elé tárnak azoktól, amelyek „csak a fióknak" készülnek. Ez utóbbiak közül én is keveset láttam.

A közszemlére tett képek egyrészt az egyén társadalmi státusát, helyzetét demonstrálták, például utazások során készültek, vagy az asszonyok családi identitását mutatták meg, mert gyerekeket, unokákat ábrázoltak, vagy olyan közös családi képek voltak,

melyeken mindenki ott volt, aki fontos volt az illető életében. A publikus szféra részére kitett képek minden esetben előnyösen mutatták be az egyént.

Valéria P. olajmérnök többszöri találkozásunk során a beszélgetés menetétől, a hangsúlyeltolódástól függően módosítgatta a fényképeiről szóló történeteit. Először, amikor a beilleszkedési nehézségeiről beszélgettünk, azt mondta, egyetlen fényképet sem hozott magával 1968-ban, hogy könnyebb legyen az új környezethez való alkalmazkodás. Amikor a beszkennelt képeit nézegettük, úgy nyilatkozott, hogy „sok képet hoztam magammal otthonról, amelyek részben albumban vannak, részben számítógépen, mert a férjem beszkennelte őket". Amikor pedig a családi képek sorsáról érdeklődtem, azt a választ kaptam, hogy „a fényképek egy része nálam van, egy része az öcsémnél, de nem sok képünk van, mert szegények voltunk, stúdiófelvételt nem engedhettünk meg magunknak, a családban pedig senki sem fotózott. Amikor eljöttem, kiválogattam párat, amit el akartam hozni. Egy oroszországi albumba tettem bele őket. Egyik felében az én családomnak, a másikban a férjem családjának képei voltak. A későbbi, már a férjem által készített képek műanyag lapos albumban vannak." Ezek a többségükben pillanatfelvételek elsősorban családi alkalmakat, közös ebédet, vacsorát, kirándulást örökítettek meg – a család mindennapi életének fontosabb eseményeit. Az asszony az utóbbi években egyedül élt, férje meghalt, fia külön lakásba költözött. Új hobbijává vált a fényképezés és a fényképek felrakása orosz közösségi oldalakra. Ezek között a beállított képek dominálnak, tudatosan megválasztott helyszínnel, ahol az asszony lakókörnyezete, a kertjében nyíló virágok, bogarak, madarak láthatók.

Jelena O. idegenvezető, és családja már huszonhét éve él Budapesten, ezért számukra a múlt, az oroszországi rokonok ily módon, fényképekben való megőrzése vált elsődleges jelentőségűvé. A mulandóság megállítása, a múltbeli, lassan feledésbe merülő személyek, események feleleventése és dokumentálása bennük a lényeg. A képek nem túl jók technikailag, mégis szeretik őket. „A férjem az édesanyja halála után elsőként a családi fotóalbumot hozta el, az pótolhatatlan érték. Hiszen ezek a gyökereink, és már mi sem vagyunk fiatalok, ötven fölött vagyunk. Három albumot, nagynénikről, nagybácsikról, a szüleiről, a saját gyerekkoráról, a gyerekeinkről."

Nyina N. fizikusnak, aki 1969 óta él Budapesten, kevés oroszországi emléktárgya van. Ezek között az egyik legkedvesebb tárgya egy olyan fotóalbum, amely még a leningrádi egyetemi éveit idézi. Ez a Leningrádi Állami Egyetem végzősökről készített hivatalos fotóalbuma. „Az album elején látható a tulajdonos arcképe, aztán jönnek a tanárok, majd a fizika tanszéken oktató tanárok, ők vannak pár oldalon. Ezt követően kezdődik azoknak a diákoknak a fényképe, akik eljöttek a fényképezésre. [...] Amit nagyon értékelek ebben az albumban, az hogy az arcképek Leningrád, az akkori Leningrád, most Szentpétervár híres helyszínei közé vannak elrendezve. Ez elősegíti az egyetemi évekhez való még erősebb kötődést, meg felfrissíti az emlékezetet, erre szolgál." Az album nappali szobájának könyvespolcán található, naponta látja, és elég sűrűn nézegeti, lapozgatja annak ellenére, hogy minden diáktársával megszakadt a kapcsolata, hiszen a szovjet fizikusok külföldiekkel, még akkor is, ha azok orosz származásúak, nem levelezhettek.

A fényképalbum az életút állomásainak megörökítője, családi események és személyek azonosítására szolgáló tárgy B. Sándor életében, aki azért hozta el beszélgetésünk-

kor az albumot, hogy jobban tudjon a régi időkre, eseményekre, dátumokra emlékezni. „Azért hoztam magammal, mert feledékeny vagyok. Nem azért, mert imádom a családi képeket nézegetni, a régi fotókon rágódni, vagy visszaemlékezni, hanem ez valami naplófféleség számomra, ugyanis gondban vagyok a saját dátumaimmal."

M. Galina közgazdász is az emlékeit idézi fel a fényképek segítségével. „Elsősorban a gyerekeim fényképeit hoztam magammal, tárgyakat annyira nem, inkább a fejemben hoztam az emlékeimet. [...] Van fotóalbumom is, de az utóbbi időben a fényképeim nagy része már számítógépen van. Magam is nézegetem őket, de inkább a barátaim miatt készülnek, hogy a neten keresztül lássák, hogy élek. Emlékeket idéznek a fényképeim. Itt vannak Volgográd híres helyei is, ahol ezelőtt éltem, most meg Budapest. Vannak képek az unokámról, anyukámról. Ha hiányoznak, nézegetem a képeiket. Itt a kis unokám, épp csak megszületett, amikor ez a kép készült, most meg egy hét múlva négyéves lesz."

T. Alisa forgatókönyvírónál is az emlékek őrzői a fényképek. „A fényképeim számítógépen vannak, annak ellenére, hogy hagyományos, filmes gépem van, a kész képeket aztán beszkennelem, és felteszem a számítógépre. A képek kinézete még így is teljesen más. Sokkal jobban tetszik nekem a filmre készült fénykép. Az is korunk jellemzője, hogy régebben az emberek a fotóalbumaikat vitték magukkal, én pedig archiválva minden felvételemet lemezeken hoztam magammal. A számítógépemen elektronikus formátumban könyvek is vannak, ezek és a fényképek mindig nálam vannak egy merevlemezen."

A fényképek többféle szerepben járulnak hozzá a lakás látványához: egyes fotók a szó szűkebb értelmében vett képfunkcióban, bekeretezve, műalkotásként vagy legalábbis esztétikus látványként, mások egy-egy személyes emlék őrzőjeként vagy egy-egy, a tulajdonosnak kedves személy helyettesítőjeként. A két szerep egybe is eshet, de gyakoribb az, hogy különválnak: egyes fényképek csak azért kerülnek a falra, mert szépnek tartják őket, másoknak viszont semmiféle esztétikai funkciót nem tulajdonítanak, csak személyes érzelmek, illetve az adott személyről alkotott személyes képzetek képi rögzítőinek tekintik őket.

A képekhez társuló érzelmek fokozhatók az elhelyezés módjával. Például, ha az ágy mellett vagy erős érzelmi hatású tárgyak körében helyezik el őket, akkor ez a személyes viszonyt húzza alá. A reprezentatív helyen, kiemelten alkalmazott fotók inkább az ábrázolt személy státusát érzékeltetik. Könyvsorok előtt arról tanúskodhatnak, hogy a személyes élet itt összefonódik a kultúrával, amelynek viszont ez az elhelyezésmód az egyéni jellegét is hangsúlyozza (Kapitány Á. – Kapitány G. 2000:65).

Emlék- és ajándéktárgyak

Az emlékezet bizonytalan és szelektív. Alkalmazkodik ahhoz, ahogy a világot értjük, megváltozik, hogy illeszkedjen a mindenkori előítéleteinkhez. Ugyanakkor szelektív voltával segít, hogy elfelejtsünk olyan történéseket, melyek kellemetlen emlékeket hordoznak. Életünk során vannak olyan események, amelyekkel szívesen büszkélkedünk, és vannak olyanok, amelyeket nem feltétlenül szeretnénk nyilvánosság elé tárni. Ha azonban ezek az emlékek valamiért fontosak számunkra, öntudatlanul vagy tudatosan találunk „va-

lamit", ami bármikor újból előhívja ezeket. Ez a valami pedig a tárgyakban búvik meg, melyek segítenek az emlékek, élmények előhívásában, koordinálásában és egyfajta ritualizálásában. A kutatás során sok olyan tárgyat láttam, melyek betekintést engedtek a legkülönfélébb családi történetekbe, s ezek közül néhány nagyon személyes jellegű.

Az emléktárgyak között különös jelentőségük van azoknak, amelyekben az ajándékozás gesztusa s e mögött a szeretet, a szerelem érzései, az udvarlás szándéka jelenik meg. Olykor e tárgyak eredetileg teljesen semlegesek, s csak a résztvevők számára idézik fel a valamikori meghitt pillanatot, más tárgyak eleve magukba sűrítenek valamilyen érzelmi szimbolikát.

Fontos érzelmi kötődésű emléktárgyak az orosz migránsoknál az elutazáskor barátoktól kapott búcsúajándékok, festmények, a házaspár megismerkedését feleleventő ajándéktárgyak is. Ilyen típusú tárgyakat főleg a nem túl régen hazánkban élő asszonyok otthonaiban figyelhettem meg, akiknél még viszonylag friss és ezáltal még fontos az elutazás, a férjükkel való megismerkedés emléke. Mint tudjuk, az ajándéktárgy nemcsak emlék, hanem sokat elárul az ajándékozóról, az ajándék kapójáról, sőt olykor a készítőjéről is. Erre jó példa egy szentpétervári búcsúajándék, melyről megtudtam, hogy maga az ajándékozó készítette, aki neves szentpétervári művész. Ez egy kép, amely egy oroszlán húzta kocsit ábrázol, a kocsin pedig felhalmozva Szentpétervár nevezetességei. Az ajándékon látszik, hogy személyre szabott, mert egy művészetet kedvelő, a szentpétervári nevezetességeket jól ismerő, ugyancsak szentpétervári hölgy kapta barátnőjétől, amikor Magyarországra költözött. M. Tatjana művészettörténésznek a képről rengeteg kedves emlék jut eszébe a barátnőn kívül is, és a lakása nappaliját díszíti. „A barátnőm, aki festőcsaládból származik, és keramikus, Julia G. készített nekem egy ajándék faliképet meg egy konyhai csempét, amikor eljöttem Pétervárról. Rajzolt nekem egy oroszlánt, mert Szentpéterváron nagyon sok van belőlük. Az oroszlán egy kocsin húzza maga után az Izsák-székesegyházat és más nevezetességeit a városnak, hogy Pétervár mindig velem legyen. »Itt van még nektek útravalóul egy kevéske Pityer« a felirata a képnek. A képben benne van mindaz, ami a szülővárosomat jelenti, a Magyarországra költözésem előtti életem: maga Pétervár, a művészbarátok, a tanszékünk. A Julia kedvenc színárnyalataival készült kép felidézi a diákok kerámiamunkáit, egyáltalán: olyan, mint egy meleg baráti üzenet: a te Pityered veled van."

A művészettörténész-fordító házaspár hálószobájában, tehát a család magánszférájába tartozó térben van az a játék mackó, amely M. Tatjana magyar férjének első ajándéka volt. Ezt akkor adta Tatjanának, amikor először szerelmet vallott neki. A mackó az évek óta együtt élő házaspár kedves, kapcsolatuk kezdetét idéző emléktárgyai közé tartozik. „Nyáron, az első utam utolsó napjain jöttem rá, hogy ez több közöttünk, mint barátság. Akkor kaptam tőle ezt a medvét. A Keletiben a peronon vette, amikor már beszálltam a vonatba. Ott volt egy újságárus, tőle vásárolta, annyira akart valami búcsúajándékot adni. Soha nem felejtem, ekkor megkérdezte A.: »Mit gondolsz, hány éves vagyok?« Valójában hetven körül volt már. Mondtam egy számot. »Nem – válaszolta – tizenhat éves vagyok, legalábbis ennyinek érzem magam.« Hát ekkora volt köztünk a szerelem."

Cs. Anna kulturológus 2011-ben egy Junker mechanizmusú faliórát hozott emlékül magával Budapestre, ami a nappali szobájában áll. „A miénk a Volga mentéről való.

Oroszországban akkora ritkaságnak számít, hogy még Moszkvában is, ha vendégek jöttek hozzánk, mindenki rácsodálkozott, hogy milyen különleges falióránk van. Szeverodvinszkben pedig, amikor bevittem a műterembe az órámat, szinte sorba álltak, hogy megnézhessék ezt a különlegességet. Budapesten, ha vendégeink jönnek, észre sem veszik az órát, itt az megszokott tárgy. Magyarországon minden második régiségboltban vannak hasonlóak. Először a Skanzen Felső-Tisza-vidéki régiójában láttam egy falusi zsidó szabó tisztaszobájában. Ott egy pontosan ugyanilyen órát állítottak ki." A nappaliban elhelyezett emléktárgy a tulajdonos családjának vagyoni helyzetéről, önértékeléséről és dicső múltjáról is tanúskodik, tehát a megörökíteni kívánt családi történetnek egy egyedi érzelemmel átitatott szimbóluma.

O. Jelena idegenvezető egy régi, a második világháború végéről származó harmonikát emelt ki a személyes emléktárgyak sorából, mely szeretett édesapjára emlékezteti az asszonyt. „A Hohner márkájú harmonikát az édesapám emlékére őrzöm. Egy katona, egy főhadnagy ajándékozta neki 1946-ban. Ellátogatott a falujukba, ezt Zimadnikovszkij komzavod 163-nak hívták. És olyan gyönyörűen játszott este a klubban, hogy apukám, a kis Szerjrozsa, aki akkor kilencéves volt, olyan csodálkozva, figyelmesen és elragadtatással hallgatta a zenét, hogy erre a katona is felfigyelt. Odahívta magához apukámat, és azt kérdezte tőle: »Tetszik neked ez a hangszer?« »Nagyon!« – válaszolta. »Akkor fogd, a tied« – és neki ajándékozta. Akkortól az édesapám egyedül, segítség nélkül elkezdett játszani tanulni a harmonikán. Aztán más harmonikái és más hangszerei is lettek az évek során, de ezt a harmonikáját végig megőrizte, és mindig vele volt. Apukám esténként munka után, vagy ha társaságba ment, akkor harmonikázott. Nagyon szerette a zenét, és minden szabadidejét a zenének szentelte."

Az elbeszélésekből jól érzékelhető az emléktárgyak további szerepe, hogy különleges, szubjektív időszerkezettel bíró eseményekről és tapasztalatokról szóló elbeszéléseket sűrítsenek magukba, illetve szimbolizálják azokat. Az emléktárgy mint egyfajta katalizátor hívja elő tulajdonosának individuális életrajzi emlékeit. A különböző tárgyak különböző életeket, történeteket mesélnek el családokról és történelemről egyaránt. A *szentpétervári rajz* tulajdonosa művészi hajlamáról, ismeretségi köréről, származásáról mesél. A *játék mackó* a házaspár máig tartó szoros kapcsolatáról, egymáshoz tartozásuk fontosságáról árulkodik. Az *óra* a dísztárgy, emléktárgy funkción kívül a rangjelző tárgy szerepét is betölti. A *harmonika* pedig az idealizált múltról, a jószívű szovjet katonatisztről is tanúskodik.

Mind a szimbolikus tárgyak, mind az emléktárgyak legtöbbször a lakások nappali szobájában kapnak helyet, amely egyfelől ablak a külvilág felé, másfelől nemcsak reprezentációs tér, hanem használják is, élnek benne, s ezáltal e tér jól tükrözi lakóinak családi körülményeit, vallását, de műveltségi fokát is. Ugyanakkor a lakásban elhelyezett tárgyak arról is tanúskodnak, mennyire alkalmazkodott új környezetéhez a benne lakó, mennyire régen él az új hazában. Kutatások bizonyították (többek között Miller 2008), hogy a migráns az első időszakban általában a beilleszkedésre törekszik, ezért az új hely tárgyait viszi be az otthonába, ezzel is csökkentve a különbségeket a befogadó társadalom és a bevándorló világa között. Az idő előrehaladtával újra felbukkannak az otthoni tárgyak, felidézve a gyermekkort, a hazai környezetet. Ahogy láttuk, jól tükrözi ezt a folyamatot a magyarországi orosz vagy orosz nyelvű nők lakása is. A legtöbb Oroszországot idéző tárgyat, például ikonokat, tipikus lakkozott dísztárgyakat, szamo-

várokat épp az olyan családokban láttam, ahol az orosz feleségek még a rendszerváltás előtti korszakban kerültek Magyarországra, és évtizedek óta távol élnek hazájuktól. Azt tapasztaltam, hogy a házasságban élőknél magyar és orosz tárgyak vegyesen fordulnak elő, ahol a lakás mindkét lakója komfortosan érzi magát. Az egyedül maradt, elvált nőknél erősödik fel az elhagyott haza iránti nosztalgia, aminek külső megnyilvánulási formája az orosz emléktárgyak felhalmozása. Ezek elsősorban nem egyedi tárgyak, amelyek reaktiválnak valami emléket, hanem olyan jellegzetes darabok, amelyek az etnicitás üzenetét hordozzák, és a haza konstruálásában vesznek részt.

Az utóbbi években Magyarországra érkezett nők lakásában, mint a példákból is láthattuk, inkább a személyes jellegű, egyedi emléktárgyak, fényképek, búcsúajándékok vannak túlsúlyban, amelyek személyes életútjukat és nem oroszságukat reprezentálják. Ezeknek a tárgyaknak a valódi értelme és értéke a mögöttes, latens tartalomban, az érzelmekben van.

A mentalitást, orosznyelvűséget idéző tárgyak

Közismert tény, hogy a lakásokban lévő tárgyak, a lakás egyes részei tükrözik a lakásban élő férfiak és nők, felnőttek és gyermekek mentalitását, gazdasági, társadalmi viszonyait és etnicitását is. A mentalitást, orosznyelvűséget idéző tárgyak sorában gyakran fordulnak elő kedvenc könyvek, énekes kazetták, verseskötetek.

Könyvekkel minden megkérdezettnél találkoztam, melyek már önmagukban is a szellemi pluralizmus, a szabadgondolkodás jelképei, s éppen ezért a legfontosabb értelmiségi jelképek közé tartoznak (Kapitány Á. – Kapitány G. 2000:58). A könyvek tükrözik tulajdonosuk személyiségét, hozzájárulnak identitása kinyilvánításához, hiszen az egyén könyvtárának összetétele többnyire sok mindent kifejezésre juttat a tulajdonos egyéniségének sajátosságai közül. A megkérdezett orosz értelmiségi asszonyok szinte mindegyikénél megtalálhatók Puskin, Tolsztoj és Csehov kötetei, amelyek a hagyományos orosz kulturális értékek őrzése mellett egyfajta konzervatív orosz pátoszról is tanúskodnak. Az asszonyok többségénél megtalálhatók az orosz nyelvű szakácskönyvek, melyek jól tükrözik, hogy tulajdonosaik saját helyük, társadalmi pozíciójuk értékelésekor a feleség- és háziasszonyszerepüket is hangsúlyozzák. A szakkönyvek száma viszonylag csekély az oroszországi könyvek között, ezekkel főleg a természettudományos beállítottságú asszonyoknál találkoztam.

N. Nyina fizikus, amikor 1969-ben Magyarországra költözött, emléktárgyakat, szuveníreket nem hozott magával, de könyveket igen. „Először is Puskin összes műveit, mert Puskint nagyon szeretem, aztán Csehov összes műveit, amit aztán sajnos vagy nem is sajnos, de később elajándékoztam. Aztán Mihail Zoscsenko három kötetét hoztam még el, meg néhány Bulgakov-regényt. Természetesen a szakmai munkámhoz kapcsolódó könyveimet is elhoztam. Például Einstein összes munkája megvan oroszul, de ez ma már inkább az egyetemi éveim emlékeként."

V. Anna szüleinél az orosz könyvek nem kizárólag az orosz kultúrához kapcsolódó alkotások voltak, hanem voltak közöttük a világirodalom orosz nyelvre lefordított művei is. „Én nemcsak az orosz kultúrát ismertem meg ilyen formában, az orosz nyelven vagy kultúrán keresztül, hanem mást, többet, más kultúrákat is. Gyerekkoromban nekem a

Pinocchiótól kezdve minden oroszul volt, függetlenül attól, hogy az melyik nemzetnek az alkotása volt, melyik kultúrájához tartozott."

M. Galinának, a 2010 óta Budapesten élő közgazdásznak például egy orosz népi kalendárium jelenti azt az asztali könyvet, amelyet szinte naponta kézbe vesz, lapozgat, olvasgat, bár elmondása szerint otthon nem tartozott a kedvenc könyvei közé. A honvágy, a hazaszeretet egy más dimenzióba kerülése emelte ki azt a többi olvasmány közül. „Ez egy emlék Oroszországról, amelyet állandóan forgatok. Sok mindent nem is tudok, ami benne van, például hogy melyik szent napja melyik napra esik, és mit szoktak azon a napon a hagyomány szerint csinálni. A névnapok is benne vannak, ezt is többször kézbe lehet venni, tanulmányozni."

A könyvek elhelyezése leginkább a nappaliban létesített „könyvfalon" történik. Ezt a szerepet szerényebb könyvállomány esetén egy-egy könyvespolc tölti be. Gyakran találhatók könyvek a hálószobában, az ágy közelében is, hiszen sokak számára az olvasás ideje az elalvás előtti időszak. A gyerekkönyvek a gyerekszobában, a szakkönyvek általában a dolgozószobában összpontosulnak. Az orosz származású értelmiségi nők lakásában lényegében minden lakóhelyiségben láttam könyveket.

Az orosz mentalitást idéző tárgyak között magnókazetták is találhatók, melyek között a középkorú feleségeknél Viszockij[8] és Okudzsava kazettái a legnépszerűbbek. Ezeknek a szimbolikája megint abba a képzetkörbe tartozik, amelybe a könyveké: a zene – akárcsak a könyvek, a művészetek és persze a tudomány – egy értelmiségi világot, egyfajta szellemi mentalitást jeleznek. Viszockij és Okudzsava dalai a szovjet rendszerrel való szembefordulást, az ellenzékiséget, a független, szabad szellemet szimbolizálják. Az alábbi példában látható, hogy ezek a dalok M. Tatjanának is ezt jelentik. „Okudzsava[9] hangja is megvan kazettán, ahogy verseket mond. Nemcsak az orosz beszéd miatt hoztam el, hanem mert a gondolkodásmódomat nagyon befolyásoló költő volt. Van Okudzsavának egy olyan éneke, amelyikben a hülyékről ír. Sokszor szoktam idézni, amikor olyan emberekkel találkozom, akik szándékosan nem akarnak engem megérteni, és még agresszívek is. Azzal kezdődik a vers, hogy »Anton Pavlovics Csehov egyszer megjegyezte: az okosok tanulni szeretnek, a hülyék kioktatni másokat. Ahány hülyével már életemben találkoztam, már rég érdemérmet kellett volna kapnom. A hülyék szeretnek csapatba verődni, mindenki előtt teljes pompájukban menetelni.«[10] A politikára vagy más szituációra, ha nincs frappáns szavam, őt szoktam idézni, mert helyettem ő már egyszer sokkal jobban megfogalmazta az érzéseimet. Sokat segített nekem."

A zene ugyanakkor egyfajta védő, óvó burkot is vonhat az egyén köré, sokszor éppen ez a funkciója. Segítséget nyújt a magány, a honvágy ellen. A zene kitöltheti azt az űrt, amelyet a migráns egyéneknek az idegenben folyó élet szokatlansága, a társadalomból való kirekesztettség érzése jelenthet.

Ételek, ízek tárgyi világa

Az orosz migránsok, ahogy láttuk, a többi migránshoz hasonlóan gondolkodási modelleket hoznak magukkal, amelyek nagyban meghatározzák az új életüket. Ezekhez, csakúgy mint az étkezési szokásaikhoz, következetesen ragaszkodnak. Fontosak számukra az

otthoni ízek, ezért képesek áldozatokat is hozni. A lakásuktól távoli orosz boltokba is elmennek a hazai ízekért. Hazautazáskor pontos listát állítanak össze, mit kell hozni az otthoni élelmiszerekből, ami nálunk nem kapható. Ezek közé tartozik például a mustárolaj, a megszokott márkájú orosz tea, a fekete kenyér vagy a füstölt hal. Hiába lehet nálunk is étolajat, teát, barna kenyeret vagy füstölt halat kapni, az ízük más.

Az, hogy milyen ételeket készítenek, milyeneket fogyasztanak az orosz asszonyok, ugyancsak jelzésértékű. Nemcsak az individuális értékrendszert, az ételek fogyasztóinak ízlését tükrözik, hanem a magukkal hozott ízvilágot, beidegződéseket, szokásokat is. A nyersanyagok bősége természetesen egyéniség és anyagi helyzet szerinti választási lehetőséget biztosít.

Amit minden orosz asszony megemlített a beszélgetések során, az a füstölt halféleségek iránti vágyódás Magyarországon. Lánya szerint minden alkalommal hozott halat szülővárosából, az Azovi-tenger partján, egy félszigeten található Taganrogból V. J.-né, Rozália orosztanárnő. „Van egy olyanfajta halelkészítési mód, ahogy ott a tengerparton, a tengeri szellőben ott lengedezik a hal, és azt besózzák valahogy. Tehát a lényeg az, hogy kifejezetten abban a klímában úgy fonnyad, aszalódik vagy pácolódik, nem tudom, hogy mi történik vele, mert ehhez nem értek, de van egy olyan elkészítési mód, amelyhez kifejezetten ez a tengerpart szükséges... Anyunak nagyon nagy bánata volt, hogy amikor Magyarországra jött, azt mondja, hogy csak ponty volt. Az olyan a halak között, mint a disznó. Nem volt választék, és anyu ettől nagyon szenvedett. A hagyományos magyar konyhához képest mi mindig sokkal-sokkal több halat ettünk. És nemcsak mennyiségre többet, hanem elkészítési módra is sokkal többet. Ha jött valaki a Szovjetunióból, tehát nemcsak mi, hanem anyuék barátai, mindig mindenki hozott halat. Az teljesen standard volt, hogy aki otthon járt, hozott halat, és akkor mindenkinek adott belőle valamennyit. Mert itt egyszerűen nem volt. Legalábbis olyan típusú nem, és akkor ilyeneket hoztak."

A másik, ugyancsak szinte mindenkinek hiányzó élelmiszer a fekete kenyér, melyet csak az utóbbi években kezdtek árulni Magyarországon. P. Valéria olajmérnök is évekig barna kenyeret hozatott édesanyjával Moszkvából. „Általában olyan dolgokat kértem, amit Magyarországon nem lehet kapni, például borogyinói kenyeret. Ez egy speciális fekete kenyér, de olyan finom, hogy csuda. Mint a keserű csoki, olyan sötét a színe. Most már Budapesten is kapható. Anyukám legalább tíz darabot hozott. Félbevágtam, és jól bespájzoltunk belőle, betettük a fagyasztószekrénybe, és amikor kellett, kivettük, kiengedtük, és lehetett enni. Ezt a kenyeret vajjal meg kell kenni, és a *scsi*hez[11] valami csodálatos. A magyar vendégeknek általában *scsi*t és borogyinói kenyeret adtam, olyan volt, mint az álom."

Gyakori jelenség az orosz feleségeknél, hogy a magyar alapanyagokból is orosz ételeket készítenek. Ezek között a legnépszerűbbek a céklaleves, a szoljánka, a húsos, zöldséges, majonézes saláták, a töltött pirogok és *blini*k,[12] amelyek az orosz konyha népszerű ételei. Ilyenekkel és az elmaradhatatlan orosz salátákkal, süteményekkel kínálják a magyar vendégeiket is.

Nyina T. rajztanár, festőművész: „Én főleg orsz ételeket főzök, de tudok húslevest, pörköltet és főzelékeket is készíteni. Egyszer az orosz vendégeimnek zöldborsófőzeléket csináltam, máig emlegetik, és nevetnek, hogy mivel kínáltam őket, nagyon nem ízlett nekik."

Galina M. közgazdász, meteorológus, aki 2010 óta él Magyarországon: „Budapesten is orosz ételeket készítek, bár nincs nagy különbség az orosz és a magyar ételek között. Itt is minden alapanyagot meg lehet kapni, kivéve talán a mustárolajat, amit nagyon szeretek, mert a főtt krumplinak nagyon jó ízt ad. Ezért mindig hozok magammal otthonról egy-egy üveggel. J. nagyon szereti a főztömet, a *borscs*levest, a *pelmenyi*t,[13] a *pirozski*kat,[14] a *kotletit*.[15]"

V. Anna egyetemi tanár, az édesanyja orosz származású: „Anyu oroszosan főzött, tehát *borscs*ot meg ezeket a hagyományos orosz ételeket főzte, de ezt mindig mindenki nagyon szerette. Biztos, hogy nem volt fűszeres, nem is szeretem a fűszereset. Meg sokkal több halat ettünk. Őszintén szólva én az orosz konyhát jobban is szeretem, mint a magyar konyhát."

Igen ritka az az álláspont, amellyel egy fiatal bevándorlónőnél találkoztam, aki nem főz oroszosan, inkább az indiai konyhát kedveli, mivel vegetáriánus. A harmincöt éves forgatókönyvíró-nő, T. Alisa így mesél erről. „Bármelyik boltba bemegyek, találok megfelelő élelmiszert, zöldséget, alapanyagokat. Sok vegetáriánus étterem, kávézó van Budapesten. Első dolgom volt az indiai boltokat felkutatni, már vannak törzshelyeim, ahol megismernek, például az indiai boltokban. Ennek nagyon örülök." Nem hozott magával semmi Oroszországot idéző tárgyat, mivel személyes tárgyakhoz a hinduizmussal foglalkozó könyvein kívül nem ragaszkodik.

Összességében megállapítható, hogy bár az orosz feleségek különböző hullámokban, eltérő háttérrel és élettörténetekkel költöztek Magyarországra, nem ismerve egymást, mégis egy olyan speciális szubkultúrát alkotnak hazánkban, melynek jellegzetességei a többi migránscsoportéval összetéveszthetetlenek, jegyei egyediek és csak rájuk jellemzőek.

A középkorú és idős asszonyok lakásában nagyrészt egyfelől az oroszságra, másfelől az értelmiségi életformára is utaló belső világ megteremtésével találkozunk. Felhasználják ehhez az otthonról hozott mintákat, utalva ezzel a családból hozott rétegéletformák jellemző sajátosságaira is. A „világteremtési"[16] törekvések egy másik csoportjára a „való világból" való kivonulás a jellemző, és a szigetteremtés szándékát tükrözi. A boldogságnak az orosz mikrovilág megteremtésével és a konfliktusmentességgel való azonosítása alkotja e képzetkör magvát, s jellegzetes tárgyi megjelenésformáinak egyik csoportja az orosz népművészeti tárgyak, az orosz szimbólumok halmozása, az amit tulajdonképpen a „giccs" fogalmával is jelölhetünk.

Mint láttuk, a lakások, a belső terek és a tárgyhasználat jellegét jelentősen befolyásolja, sőt meghatározza a tulajdonosok etnikuma, neme és társadalmi státusa. Az egyes lakások szimbolikája ritkán változatlan: a kordivatok változásai éppúgy módosítják, mint az egyén életének alakulása. Az egyén életében végbemenő változások, egy új országba, új lakókörnyezetbe kerülés, életszínvonal-, státusemelkedés vagy -süllyedés, az öregedéssel járó lelassulás, konzervatívabbá válás, az egyéni sors jellemalakító fordulatai igen jelentős módosulásokat okozhatnak. Az orosz feleségek között végzett kutatás ismét bizonyította, hogy a tárgyak kifejezési formái, kulturális mintái és elbeszélő műfajai fontos kutatási területet jelentenek mind a társadalomtudományok, mind a muzeológia számára.

IRODALOM

BAUDRILLARD, JEAN
1987 A tárgyak rendszere. Budapest: Gondolat.

BENDARZSEVSZKIJ, ANTON
2011 Magyarországon élő oroszok – nehéz a beilleszkedés. Internetcím: http://kitekinto.hu/eia/2011/04/17/magyarorszagon_el_oroszok__nehez_a_beilleszkedes/#.UsmGqtLuK-k.

GÖNCZŐ VIKTOR
é. n. A fényképezés és a fénykép szerepe a kultúrakutatásban. Internetcím: http://www.antroport.hu/lapozo.php?akt_cim=195.

GYEBNÁR Viktória
1994 A képi értekezés és a látásmód összefüggései. *In* Vizuális művészetek pszichológiája I. Szöveggyűjtemény. Farkas András – Gyebnár Viktória, szerk. 297–332. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

HÁRS ÁGNES
2010 Migráció harmadik országokból a statisztikai adatok tükrében. *In* Az idegen Magyarországon. Örkény Antal – Székelyi Mária, szerk. 49–96. Budapest: ELTE Eötvös.

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR
2000 Beszélő házak. (Lakásaink szimbolikája – Magyarország, 1990-es évek.) Budapest: Kossuth.

KOLONTÁRI ATTILA
2009 K isztorii russzkoj beloj emigracii v Vengrii v mezsvoennyj period. *In* V poiszkah lucssej doli. Rosszijszkaja emigracija v sztranah centralnoj i jugo-vosztocsnoj Evropy. T. A. Pokivajlova, red. 157–181. Moszkva: Indrik.

KOVÁCS ÉVA – VAJDA JÚLIA
2002 Mutatkozások. Zsidó identitás történetek. Budapest: Múlt és Jövő.

MELEGH ATTILA – KOVÁCS ÉVA
2009 Nemek szerint tagolt térben. A bevándorló nők vándorlásának típusai, okai és formái nyolc európai országban. *In* Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről. Nagy Ildikó – Pongrácz Tiborné, szerk. 177–196. Budapest: TÁRKI – Szociális és Munkaügyi Minisztérium.

MILLER, DANIEL
2008 The Comfort of Things. Cambridge: Polity.

NAGY BEÁTA
1997 Karrier női módra *In* Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről. Lévai Katalin – Tóth István György, szerk. 35–51. Budapest: TÁRKI – Munkaügyi Minisztérium Egyenlő Esélyek Titkársága.

OSZTAPENKO, L. V.
2008 Etnoregional'nije oszobbennosztyi szocial'no-ekonomicseszkoj adaptacii. *In* Etnoregional'nije modeli adaptacii. M. N. Guboglo – L. V. Osztapenko – I. A. Szubbotyina, red. 19–44. Moszkva: Rosszijszkaja Akademia Nauk Insztitut Etnologii i Antropologii imeni Mikluho-Maklaja N. N.

OSZTAPENKO, L. V. – SZUBBOTYINA, I. A.
2007 Moszkva mnogonacionalnaja sztarozsily i migranty: vmeszte ili rjadom. Moszkva: Rosszijszkij universzitet druzsby narodov.

ÖRKÉNY ANTAL – SZÉKELYI MÁRIA
2010 Hat migráns csoport összehasonlító elemzése. *In* Az idegen Magyarország. Bevándorlók társadalmi integrációja. Örkény Antal és Székelyi Mária , szerk. 49–95. Budapest: ELTE Eötvös.

PEROTTO, MONIKA
2010 Migranty iz posztszovetszkih sztran v Italii. *In* Diaspory I. A. P. Vjatkin, red. 83–100. Moszkva: Knyiga po Trebovanyiju.

SZIJÁRTÓ ZSOLT
2007 A hagyomány és modernitás dichotómiája. *In* Hagyomány és modernitás, IX. Közművelődési Nyári Egyetem, Szeged, 2007. július 2–6. Török József, szerk. 26–37. Szeged: Csongrád Megyei Közművelődési, Pedagógiai és Sportintézmény.

SZOJKA EMESE
2013 Babák és játékok – a tárgyhalmozás esete. Agria 48:95–117.

WILHELM GÁBOR
2012 Antropológiai tárgyelmélet. Tézisek. Pécsi Tudományegyetem, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Kommunikáció Doktori Program.

JEGYZETEK

1. Mind a Szovjetunióban, mind a mai Oroszországban mindig több volt a nők száma, mint a férfiaké. A házasodni kívánó, magányos nők sok esetben kénytelenek voltak/vannak távoli vidékeken, más országokban férjet keresni maguknak.
2. Konfetti - egyesével csomagolt bonbonok
3. Az orosz népművészet egyik hagyományos központja Hohloma. Egyedi stílusára főleg a piros és arany színekkel festett lakkozott fatárgyak a jellemzőek.
4. Gzsel Moszkva alatt található, híres a porcelángyára. Kék-fehér mintájú porcelánt gyártanak. Orosz nemzeti porcelánnak számít.
5. Moszkva központjában lévő sétálóutca, eredeti formában megőrzött épületei és a valamikor ott élt hírességek miatt a turisták egyik legkedveltebb helye.
6. Pohártartó.
7. Szergijev Poszad (oroszul: Сергиев Посад), 1930–1992 között *Zagorszk*, város Oroszország európai részén, Moszkvától 71 kilométerre északkeletre, a Moszkvai terület egyik járási központja. A főváros környéki történelmi városok egyike, az úgynevezett *Aranygyűrű* turisztikai útvonal része. Leghíresebb létesítménye a Szentháromság–Szergij-kolostor (Троице-Сергиева

лавра, Trojice-Szergijeva Lavra), az orosz ortodox egyház egyik központja és hívőinek zarándokhelye.

8. Vlagyimir Viszockij (Владимир Семёнович Высоцкий, Moszkva, 1938–Moszkva, 1980) nagy hatású orosz színész és énekes, „bárd", aki a szovjet korszakot kritizáló dalaival, fékezhetetlenségével vált híressé.
9. Bulat Okudzsava (Булат Шалвович Окуджава, Moszkva, 1924. május 9.–Párizs, 1997. június 12.) félig grúz, félig örmény származású orosz költő, író, dalénekes *(bárd)*. A dalnok munkássága erkölcsi, politikai és szakmai értelemben egyaránt mércévé vált és maradt nemzedéke számára.
10. Kerezsi Ágnes szabad fordítása.
11. A *scsi* (oroszul: щи) orosz leves, melynek fő alkotóeleme a savanyú vagy friss káposzta. A *scsi* az egyik legrégebbi és legkedveltebb étel Oroszországban, melynek számos változata létezik, készülhet többféle zöldségből, hússal vagy akár hallal, szalonnával, gombával, és gyakori alkotóeleme a tejföl is, illetve a sűrítéshez a liszt. Fűszerként általában sót, borsot, petrezselyemzöldet vagy zellerlevelet, hagymát, fokhagymát, babérlevelet használnak.
12. A *blini* (oroszul: блины) kelt tésztából készült vastag palacsinta.
13. A *pelmenyi* (пельмени) orosz, hússal töltött, főtt tésztaspecialitás. A töltelékhez 45 százalék marha-, 35 százalék birka- és húsz százalék sertéshúst kevernek össze, és hagymával, borssal ízesítik.
14. A *pirozski* (пирожки) kelt tésztából készült, hosszúkás formájú töltött tészta. A töltelék húsból, káposztából egyaránt készülhet.
15. A magyar fasírthoz hasonló étel, pirospaprika nélkül.
16. A kifejezést a Kapitány házaspár *Beszélő házak* című monográfiájából kölcsönöztem.

WILHELM GÁBOR

Kelet- és délkelet-ázsiai migránsok tárgyi kultúrája Budapesten

Bevezetés

A mai világban emberek, javak, információk és képek mozognak a legkülönbözőbb helyekről a legkülönfélébb helyekre. A kommunikációs lehetőségek és technológiák révén távoli területek kapcsolódnak össze, és új kultúrák jönnek létre, melyek átalakulnak, hibridizálódnak, lefordítódnak, vagy helyi jellegűvé válnak (Sakamoto–Allen 2011).

Hogyan reprezentálják, manipulálják, használják a migránsok a materiális tárgyakat, képeket, rituális és egyéb kulturális praxisokat, metaforikus és valós kiterjedt tereket és tájakat vagy akár a múltat és a jelent (Dudley 2010:155)? Mi az „otthon"? Hogyan lehet újjáépíteni máshol, más körülmények között? Hogyan lehet megragadni a migránslét materialitását? Mi az, ami maradandó, folytonos, és mi változik ebben a folyamatban?

Nagyjából húsz kelet- (japán, koreai, kínai), délkelet-ázsiai (vietnami, thaiföldi, khmer) személlyel folytatott beszélgetés, életük egy részének megfigyelése segített megérteni azt, hogy mit is jelent számukra mint migránsok számára a tárgyi környezetük, anyagi kultúrájuk – itt és ott. Részben hajlandóak voltak elbeszélgetni velem ilyen jellegű dolgokról, részben bepillantást adtak a saját életükbe, melyben óhatatlanul nagy szerepet játszottak a tárgyak. Nagyon különböző jellegű és mértékű kapcsolatban álltam velük. Volt, ahol többéves kapcsolat állt mögötte, más esetekben a kutatásra összpontosult a viszonyunk. Nem minden esetben volt nekik egyértelmű a kutatásom célja, de ez alapvetően az antropológiai vizsgálatok jellegzetessége.

A kutatás számára megnyert személyek nagyon különböző hátterűek voltak: akadtak közöttük fiatalok, idősebbek, nők és férfiak, gazdagok és kevésbé gazdagok, vezetők és beosztottak. Ebből a szempontból nincs közöttük semmilyen jól leírható viszony, reláció. Éppen ezért a legkevésbé sem reprezentatívak az országuk, etnikumuk stb. szempontjából. A kutatás számára nem is volt ilyen cél. Amit az ő világuk alapján elmondhatok, az csak a legnagyobb óvatossággal általánosítható. Ami tehát rajtuk keresztül megállapítható, az az, hogy *van* ilyen. Azok az általánosítások, melyek itt megjelennek, elsősorban esetekre vonatkoznak, az összes többi, például etnikai általánosítás minden esetben inkább empirikus kérdés, és nem magától értetődő, illetve természetesen itt sem lehet megkerülni az eset és az általánosítás kapcsolatának problematikáját (lásd például Hammersley 1992). Ezen esetek kapcsán kerestem összefüggéseket emberek, tárgyak, helyek, idők, jelentések között.

Az ebben a munkában segítők között voltak, akik nem a kiválasztott földrajzi területről érkeztek, sőt voltak egyéb migránshátterű személyek. Igazából mindenkitől igyekeztem tanulni, aki megtapasztalta a migránslétet. Ráadásul ezek az esetek egyben egyfajta referenciaként is működtek számomra, időnként általánosabb kérdéseket, problémákat vetettek fel.

A személyek és tárgyaik kapcsolatának értelmezéséhez igyekeztem olyan elméleti hátteret, megközelítést alkalmazni, melyben a tárgyak és a személyek egymás mellett léteznek, és a tárgyak-tárgyak, tárgyak-emberek, emberek-emberek viszonya hálózat jellegű módon ragadható meg. Igyekeztem közben figyelembe venni az újabb antropológiai tárgyelméletek tanulságait és szempontjait, például a tárgyak aktív, ágens lehetőségeit (Gell 1998; Dipert 1993), a tárgyak és az emberek bonyolult összefonódásait. A tárgyak ebben a megközelítésben szintén válhatnak migránsokká (akár az emberekkel együtt, akár időnként tőlük függetlenül), vagy létezhetnek például diaszpórában (Basu 2011), ahogyan sok ember diaszpórában él. Ez pedig magával vonja például a tárgydiaszpórák lehetséges vagy kívánatos egyesítésének kérdését.

Azt gondolom, a vizsgálat során meg kell különböztetnünk a konkrét dolgokat, illetve a tárgytípusokat. A tárgyaknak lehet saját történetük, kötődhetnek hozzájuk konkrét emlékek vagy érzelmek, a tárgytípusoknak nincs ilyen identitásuk, éppen ezért esetükben könnyebb a dolgunk, ha pótolni akarjuk őket.

Mivel ebben a vizsgálatban a tárgyaknak kitüntetett szerepe van, valamilyen módon tisztázni kellene, mi számít tárgynak, és mi nem. Mivel a szakirodalomban sem találni egyöntetű meghatározást (lásd ehhez például Markosian 2000; Dipert 1995; Ayers 2005), ráadásul itt alapvetően a migránsok tárgyfelfogásával van dolgunk, végig azt tekintettem tárgynak, amit a migránsok maguk is oda soroltak. Ez nem mindig felelt meg a saját elképzeléseimnek vagy az általam ismert tárgyfogalmaknak. Nemcsak arra gondolok, hogy a kép, fotó tárgy mivoltáról is sokat vitáznak antropológiai körökben, hanem arra is, hogy például a japán felfogás szerint a tárgy, anyag és folyamat határa részben másutt húzódik, mint nálunk (azaz több minden kerül a japánban az anyag kategóriába, mint az angolban), részben ez a határ kevésbé éles a japánban (Imai–Gentner 1997; Yoshida–Smith 2003).

A kutatás kiindulópontja az volt, hogy a migránslét a mobilitáson alapul, és ez állandó reflexiót vált ki az otthonnal kapcsolatban (Habib 1996). A migránslét egyet jelent az otthon elhagyásával és egy új otthon kialakításával. Az időtényezőt természetesen nem lehet kihagyni ebből a folyamatból. Milyen kapcsolatban áll az otthon a memóriával, emlékezettel, idővel és térrel? Az emlékezés és az otthon is a múlthoz kapcsolódó folyamatokban és tárgyakban jelenik, mutatkozik meg, melyek komplex akciókat, tapasztalatokat és dolgokat eredményeznek (és ezek a jelenhez tartoznak). A jelen természetesen megszűri ezeket az emlékeket (Dudley 2010:159), a körülöttünk lévő tárgyak viszont képesek irányítani az emlékezés tartalmát (Landau et al. 1998).

Számomra ott kezdődik a migránslét, amikor valahol máshol – hosszabb vagy rövidebb időre – ki kell alakítani egy új otthont. Ez lehet állandó vagy átmeneti, de mindenképpen otthon jellegűnek kell lennie. Éppen ezért nem ilyen jellegű mobilitásról van szó, ha kirándulunk, túrázunk, beutazzuk Európát, Amerikát. Ezekben az esetekben nem alakítunk ki új otthonokat, hanem igyekszünk átmenetileg berendezkedni az adott

helyen a legszükségesebb mértékben és módon. A határok ugyanakkor nem élesek. Egy átmenetinek képzelt, tervezett helyzet átbillenhet tartós állapotba. Fontos kérdés természetesen, hogy a migránsok mennyire érzik magukat adott helyen otthon (hol érzik magukat otthon), mennyire kötődnek a legkülönbözőbb módon (érzelmileg, anyagilag, infrastrukturálisan) egy adott helyhez. Ez a kapcsolat azonban nagyon eltérő lehet a különböző életkorokban lévő migránsok esetében, illetve változhat a különböző életkorokban egy adott személy esetében is.

Beszélgetőtársaim közül egyetlenegy sem volt, aki véglegesnek gondolta volna a budapesti új otthonát. A japánok és koreaiak többsége munkája kapcsán érkezett Budapestre, általában három-öt évre. Őket a vállalatuk ez idő letelte után máshová szólítja majd. A kínaiak, akik máig itt élnek, hosszabb ideje vannak Magyarországon, általában berendezkedtek, vállalkozásuk, sok esetben saját lakásuk van. Ennek ellenére lehetségesnek tartják, hogy bármikor továbbutazzanak, vagy visszatérjenek Kínába, ha a családi lehetőségek és helyzetek így kívánják meg. (A délkelet-ázsiaiakra is ez a jellemző azzal a különbséggel, hogy ők általánosságban nem olyan régen laknak Magyarországon.) Ez abban a néhány esetben merült csak fel, ahol vegyes házasságban éltek ázsiaiak magyarokkal. A múlttal való folyamatosság segít fenntartani az idő- és térbeli identitást. Például a rokonok, a szomszédok vagy a környezet megszokott dolgainak jelenléte képes egy ilyen jellegű folyamatosságot létrehozni vagy fenntartani.

A folyamatosság megőrzésében kitüntetett szerepet játszik a memória és a nosztalgia. A múlt idealizálható, melyben a dolgok jók voltak. A múltat azonban nemcsak a fejünkben hozzuk létre vagy a megtestesült akcióinkkal, hanem a fizikai tárgyaink, a családi, otthoni vagy rituális terek révén is. Az idő múlásával és az otthoni, múltból hozott tárgyak számának csökkenésével párhuzamosan nő a múltra irányuló kreatív reflektálás és a szentimentalizmus (lásd például Habib 1996). A cél az, hogy az új helyen minél otthonosabban érezze magát az ember; ennek kialakul egyfajta bonyolult nosztalgikus megfogalmazása, melynek során az ember és tárgy közötti viszony, történés alapvető lesz. Ennek a viszonynak az elemzése a társadalomtudományi kutatások izgalmas terepét nyújtja.

A migránsok

A Magyarországon élő ázsiai migránsokkal nem kevés szociológiai munka foglalkozik (csak példaként Irimiás 2008; Nyíri 2010). Ezek alapján elég jól ismerjük a számukat, összetételüket, megélhetési stratégiáikat, szervezeteiket. Ezek a munkák elsősorban kvantitatívak, a migránscsoportokat egészként vizsgálják. Ez a kutatás viszont kvalitatív esettanulmányokon alapul, mely a kultúrán keresztül közelít az egyes migránsok világához, így tehát a rájuk vonatkozó szociológiai ismereteket eleve feltételezi. Ismert, hogy a legnagyobb hullámban az 1980-as évek végén érkeztek kínaiak Magyarországra, hogy szerencsét próbáljanak külföldön (lásd erről többek között Keresztély 1998; Irimiás 2008; Nyíri 2010). Már akkor sem volt Magyarország kifejezetten célország, viszont a vonzerejét meghatározta, hogy néhány évig vízummentességet élveztek a kínaiak. Miután a vízumkényszert Magyarország 1991-ben újból bevezette, látványosan csökkent a Kínából ideérkezők száma. A korai korszakban nagyjából hatvanezer

kínai élhetett Magyarországon, mára ez a szám körülbelül tízezer főre csökkent, azaz Magyarország valóban átmenőhelynek számít, aki tudott, továbbutazott. Az ideérkező kínaiak összetétele meglehetősen vegyes képet mutatott, jöttek az ország északi és déli, délkeleti részéből, voltak közöttük magasan és kevésbé képzettek egyaránt. A tartózkodási engedélyhez fontos volt a vállalkozások megléte, ezért (is) az itt élők zöme saját vállalkozásán belül dolgozott. A többség kereskedett, büfét, kis éttermet üzemeltetett, néhányan speciális szolgáltatásokat nyújtottak: idetartozik a harci művészetek, az akupunktúra és a hagyományos kínai gyógyászat szolgáltatása, illetve tanítása.

A kínaiak stratégiája egyértelmű volt, megkeresték a szolgáltatásban, kereskedelemben rejlő réseket, és ezeket igyekeztek betömni. A vállalkozások, szolgáltatások nem próbáltak elvegyülni az itteniekkel, hanem a különbségeket igyekeztek a saját javukra fordítani. A kínai bolt, büfé, étterem önmagában hívószóként kezdett működni. A jellegzetesen más, sok esetben egzotikus márkajellé vált dolgok határtárgyakként jelentek meg.[1] Határtárgyakként értelmezhetjük azokat a dolgokat, melyek két különböző csoport számára egyaránt jelen vannak, a kommunikáció számára kiindulópontot jelentenek, de az értelmezésük eltérő lehet (lásd Wenger 1998; Star–Griesemer 1989). A határtárgyak itt általánosságban egzotikusak, könnyen megkülönböztethetők, létezik egyfajta hazai ismeretük, értelmezésük, ám az itteni és az ottani jelentésük akár nagymértékben eltérhet egymástól. Ilyen például a kínai konyha maga. Ott van többek között a wok, a rizs, az evőpálcika, melyek mind jól ismertek számunkra, és amelyeket a kínai konyha jellegzetességeként tartunk számon, ám ezek itteni megjelenési formái, például a kínaiak által az itteniek készített kínai ételek teljesen másfajta szerepet játszanak, másmilyenek, mint a kínaiak által otthon készített ételek. Hasonlóan határtárgyaknak tekinthetők a kínai művészet, építészet egyes darabjai, elemei (kalligráfiák, festmények, faragott oszlopok). Ezek sok esetben a kínaiak és az itteniek által közösen használt terekben jelennek meg, például éttermekben vagy sajátos alkalmakkor, például a kínai újév ünnepségein. Jellegzetességük, hogy könnyen azonosíthatók az itteniek által, egzotikusak számunkra, ugyanakkor sokszor nagyon eltérő szerepben tűnnek fel itt, mint Kínában. A határtárgyak előnye, hogy nyelvismeret nélkül is képesek betölteni szerepüket, kiindulópontot nyújtanak a figyelem és a kommunikáció számára.

Az itt élő kínaiak java része a családja és itt lévő rokonsága körében éli életét. Az azonos földrajzi régióból származók rendszerint saját szervezeteket működtetnek, melyek kulturális és segélyt nyújtó csoportokként egyaránt működnek. Jellemző, hogy a kínai közösség általánosságban zártnak tekinthető, azaz a kapcsolatrendszere, működése a közösségen belül zajlik. Ennek egyik fő oka a magyarnyelv-ismeret hiánya, valamint a rövidebb időszakra tervezett ittlét. A nyelvtudás megléte esetén azonban sok esetben vegyes kapcsolatstratégia alakul ki, vagyis megmarad a belső hálózat, ám ezt kezdi kiegészíteni az itteni résztvevőkkel való kapcsolatfelvétel. Például idesorolható a magyar alkalmazottak felvétele, magyar bébiszitter alkalmazása, a gyerekeknek magyar iskolába járatása (lásd ehhez Feischmidt–Nyíri, szerk. 2006; Guo 2011 is).

Ha általánosítani akarunk, azt lehet mondani, hogy a létszámukban csökkenő kínai migránsok helyét és szerepét leginkább vietnamiak veszik át.[2] Hasonló a helyzet egyéb délkelet-ázsiai migránsokkal, csak ők jóval kisebb számban vannak jelen Magyarországon.

Más a helyzet a Japánból és Koreából ideérkezőkkel. Nagyon ritka az ő esetükben, hogy „szerencsét próbálni" érkeznek Magyarországra, és hogy önálló vállalkozásba kezdenének. Ők alapvetően egy globális, jól képzett alkalmazottakkal dolgozó munkaerőpiac szereplői, melyben nemzetközileg jelen lévő vállalatok, szervezetek építenek ki hídfőket külföldön. Ebből következik, hogy a kezdeményező itt a vállalat, nem az egyén vagy a család. Bár az itteni munka több évet is jelenthet, az ittlét szinte mindig átmeneti. Jóval kisebb számban, de szintén jelen vannak közöttük részben a valami sajátosan itteni dolgot elsajátítani szándékozók (például komolyzenét tanulók), illetve az úgynevezett „kulturális nagykövetek", akik egy-egy jellegzetes kelet-ázsiai művészet külföldön való átadását tekintik céljuknak (például különböző harcművészetek oktatói).

Számát tekintve egészen kicsi, ám sajátos csoportot alkotnak a vegyes házasságok ázsiai tagjai. Általában igaz, hogy itt főképp nőkről van szó, és alapvetően Japánból vagy Koreából érkeztek.

A környezet

Valamennyi ázsiai migránst érte valamilyen szintű sokk, amikor Magyarországra, Budapestre érkezett az első alkalommal. Van, akinek eleve voltak elvárásai, elképzelései, mivel az utazás előtt igyekezett utánanézni, mi várhatja, sokan azonban minden előzetes tájékozódás nélkül érkeztek meg „Európába". Az alapélmény mindenkinél a nyüzsgés, forgalom, zaj és a megszokott szagok, illatok hiánya volt. Budapest számukra mint egy lapos, tágas, nyugodt, csendes, kihalt város tárult fel. Délben szinte üresek az utcák, hangsúlyozták, az esti életről nem is beszélve. Valamennyien kiemelték, hogy mennyire szokatlan volt számukra a tömeg hiánya. „Mintha mindenki elutazott volna." Vasárnap a boltok nagy része zárva van, ez újabb meglepetés az ázsiaiak számára. Nagyon feltűnő volt számukra a biciklisek és motorosok hiánya. Hiába látható egyre több kerékpáros Budapesten, egy ázsiai számára ez a szám, ez az alacsony sűrűség érthetetlen. Ugyancsak feltűnő sajátosság számukra a városbeli utcai étkezdék hiánya, a büfék, gyorséttermek kis száma, illetve a japánok számára az ételautomaták teljes hiánya. Az ázsiaiak otthonában állandó a nyüzsgés az utcákon (és nem csak a belvárosokban), központokban, plázákban, és nem csupán nappal, hanem legalább annyira éjjel is. A szórakozó-, kiszolgálóhelyek számának különbsége szintén a városképhez tartozik.

Az emberek mozgása is nagyon eltérő az újonnan érkezettek szemében. Itt az emberek passzívnak látszanak, hiányzik a megszokott lendület. Otthon, hangsúlyozták, mindenki dolgozik, állandóan csinál valamit. Ráadásul otthon mindent sokkal gyorsabban el lehet intézni. Helyben van az orvos, a cipész, a különböző kis üzletek, étkezdék, szórakozóhelyek. Ha ugyanezeket a helyeket akarják megkeresni, a város hirtelen nagyon naggyá nő.

Visszatérő téma, amit elsősorban japánoktól hallottam, hogy a város koszos és rendezetlen. A higiénia hiánya alaptéma a japánoknál, ami az otthoni standardhoz való viszonyítás eredménye. A rendetlenség, rendezetlenség összetettebb kérdés. Itt nyilvánvalóan a másfajta, az első időben még kiismerhetetlen rendről van szó, ahol

másképpen közlekednek a gyalogosok, autók, máshol vannak az éttermek. A kutyaürülék jelenléte feltűnő és irritáló számukra. Főképp a japánok számára szokatlan, hogy a cigarettacsikkeket milyen sokan dobálják el az utcán.

Az otthoninál alacsonyabb zajszint ellenére sok ázsiai panaszkodott arra, menynyire gyakori az utcán az ingerült beszéd vagy akár a káromkodás. Emellett az emberek alig mosolyognak egymásra. Az itteniek egymással való kommunikációja olyan valami, ami már az első időszakban szembetűnő az ideérkezők számára. A japánok, a kínaiak és a koreaiak (igazából valamennyi kelet- és délkelet-ázsiai) számára az itteni nyilvános kommunikáció módja az udvariasság hiányáról tanúskodik. Ehhez hozzátehetjük, hogy itt nemcsak egy adott kulturális minta érvényesül másként, hanem az udvariasság fogalma és kultúrája is alapvetően más Ázsiában, mint Európában (lásd ehhez Kádár–Mills, eds. 2011).

Bár első pillantásra nincs közvetlen kapcsolatban a tárgyakkal, ennek ellenére a legtöbb ázsiai számára furcsa az itteniek időkezelése. A délkelet-ázsiaiak és kínaiak szerint a magyarok nagyon merevek, hiányzik belőlük az a fajta rugalmasság, mely az élet problémáinak megoldásához szerintük elengedhetetlen. Az idő-, napirend irányítja őket, nem a megoldások keresése, a problémák újrafogalmazása. Gyakran állapítják meg, hogy adott helyzetből, például egy konyha felszereltségéből egy kínai vagy délkelet-ázsiai sokkal többet képes „kihozni", mint egy itteni magyar.

Egyes ázsiai csoportok számára határozottan vonzó a budapesti fürdőkultúra. Elsősorban a japán és koreai migránsok kedvelik és használják a budapesti gyógyfürdőket. Ez bizonyos mértékben pótolja számukra az otthoni fürdőket és fürdőkultúrát. Érdekességként a kínaiak közül is élnek ezzel a lehetőséggel, bár az ő esetükben ez újdonságként jelenik meg. A délkelet-ázsiai migránsok számára viszont ez a fürdőkultúra túlságosan „meztelen" dolog, éppen ezért nem integrálják a hétköznapi világukba.

Az ittlét sok esetben óhatatlanul hat – az otthoni normáktól, társadalmi kapcsolatoktól való távolság révén – a családbeli, nemi szerepekre, de ugyanígy a munkamorálra is az itteni elvárások és minta következtében. Ahogyan egy negyvenéves japán nő megfogalmazta: „Más itt anyának és nőnek lenni, mint otthon. Itt kisebb a különbség a nemek között, könnyebben talál munkát egy nő. Itt segítőkészebbek, ha gyerekkel utazik egy nő. Itt nem szégyen egyedülálló anyának lenni. Itt meg tud élni egy nő is akár fordításból. Az apák is részt vesznek a gyermeknevelésben." Kínaiak beszéltek viszont arról, hogy ebben a migránshelyzetben a család válik a központi értékké. Ezért az otthon megszokott, egyenlőségen alapuló nemi szerepek is kényszerűen módosulnak az új helyen. A nők például Magyarországon gyakran csak a családdal foglalkoznak (ami Kínában kivételes). Az új helyen ugyanis választaniuk kell, és ebben a választásban igen sokszor a család válik elsődlegessé. Ez a helyzet természetesen főképp akkor válik igazán élessé, ha gyerek születik a családban. Léteznek Magyarországon is megoldások az ilyen típusú helyzetekre, vagyis számos kínai család fogad magyar „bérszülőket", előfordul az is, hogy a kisebb gyerekek a nagyszülőkkel maradnak Kínában, ám a megváltozott alaphelyzettel csaknem minden családban számolni kell.

Kapcsolatok

A kelet-ázsiaiaknál a rokonság nemcsak része a valahova, adott helyhez és csoporthoz való tartozásnak, hanem a legtöbb esetben azonos is vele. Ahol a szülők, a rokonok vannak, ott van a haza, azok, akikhez tartozunk. Ha ezek velünk együtt költöznek bárhová, az otthon is velünk van. Ha ez nincs, akkor csak az idegen környezet marad. Ekkor válhatnak csak fontossá vagy akár elsődlegessé a szomszédi, baráti kapcsolatok. Az otthonnal, a rokonsággal való kapcsolat jellege, megléte, mértéke azonban továbbra is meghatározó marad. A kérdés az, hogy erre a kapcsolatra milyen hatással van a távollét, illetve mennyire helyettesíthetők a közvetlen rokoni, családi kapcsolatok virtuális technikákkal. Migránshelyzetben a család és a rokonság egészen különleges értéket kap, mivel összetartó erő és a kapcsolatháló alapja.

Ha tehát meg akarjuk érteni az itt élő kelet- és délkelet-ázsiaiak világát, nem lehet megkerülni a rokonsági kapcsolatháló jelentőségét és szerepét. Ez ráadásul egy olyan jelenség, mely (több más dologgal együtt) némileg eltérő módon működik kínai és délkelet-ázsiai, illetve japán és koreai területeken.

E kapcsolatháló kínai „klasszikus" változatában *guanxi* (magyarosan *kuanhszi*) néven ismert (lásd Chen X. –Chen C. 2004; Chua–Morris 2006). A lényege, hogy a kínaiak kereskedelmi, üzleti világa egy zárt, rokonságon alapuló viszonyrendszeren nyugszik. Ezen belül a szabályok világosak, melyeket mindenki szigorúan betart, a bizalom alapvető, az elvárások egyértelműek. Abban a pillanatban azonban, ahogy kilép ebből az ember, a korábbi szabályok nem érvényesek többé. Éppen ezért a kínaiak akkor tudnak megfelelő biztonságban és bizalommal kereskedni, üzletet kötni, vagy bármely lényeges elvárásnak megfelelni, ha ilyen kapcsolat fűzi őket a másik félhez, vagy ha akár áttételesen is, de elérhető a másik fél az egymásba ágyazódó kapcsolathálókon keresztül. Ennek a rendszernek a különböző változatai jól ismertek Délkelet-Ázsia más területeiről is.

Egy adott személy a családja vagy házassága révén kerül egy-egy kapcsolathálóba, és ez meghatározza a későbbi mozgásterét. Valójában ez egyfajta zárt világot jelent, melyen belül ismerősökkel van körülvéve az ember, és melynek falain kívül bármi történhet. A migránsok esetében ez a kapcsolatrendszer megmarad. A kínai kereskedelem évszázadok óta működik azon az alapon, hogy meg kell keresni a kereskedelmi lehetőségeket, terjeszkedni kell, új területeket kell felfedezni. A kirajzó személyek és családok a fiatalabbak közül kerülnek ki, ám a rokonsági rendszer fejeivel végig szoros kapcsolatban maradnak. Ez a hálózat alkotja az információs rendszerük alapját is. A megbízható hírek, ismeretek érthető módon csak ezen keresztül érhetők el. A kapcsolatrendszer a meghatározó tehát, nem a földrajzi terület, mely mindig esetleges, bármikor változhat az igények, lehetőségek szerint. Egy *guanxi*ba tartozó kínainak mindig van lehetősége visszatérni vagy máshová utazni dolgozni, ha a kapcsolatrendszere ezt lehetővé teszi.

A japánok (koreaiak) esetében eltérő a rokonsági rendszer hatása a migránsok kapcsolataira, az otthonhoz való viszony jellegére nézve. A személy Japánban is a család része, anélkül értelmezhetetlen. A gyerekeknek fontos feladatai vannak az idősödő szülőkkel kapcsolatban, azonban ha nincsenek jelen, azaz külföldön élnek huzamosabb

ideig, nem tudnak eleget tenni ezeknek a kötelességeknek. Az otthonhoz hozzátartozik a családi kapcsolatháló, elsősorban a szülőkkel való kapcsolat. E nélkül az otthon, Japán már nem ugyanaz, nem ugyanolyan teljes, mint korábban volt. Távolabb, kívül kerül a közvetlen szférából. A szerepüket átveheti ugyan más, ők azonban fokozatosan eltávolodnak a családtól egészen addig, míg akár teljes mértékben kieshetnek annak kötelékéből. Ennek elkerüléséhez nem elég, ha naponta telefonálnak vagy skype-olnak, ott kell lenni, élni fizikailag. Éppen ezért ez a fajta lehetséges következmény alapvető dilemma elé állítja mindazokat a japánokat, akik számára bármely okból felmerül a Japántól való tartós távol élés. Mindez meghatározza a családdal való időszakos kapcsolat természetét is. Ha valaki tartósan eltávolodik, egyre ritkábban fogja meglátogatni Japánban élő szüleit, eltávolodik ennek következtében testvéreitől, rokonaitól, egyre kevesebb személyes tárgyat kap és őriz tőlük, megszűnik a kölcsönös ajándékozás. A japánok (koreaiak) számára ráadásul a kölcsönösség alapvető elvárás, azaz igyekeznek ebben egyfajta egyensúlyt létrehozni a közvetlen és tágabb környezetükkel. Éppen ebből maradnak ki, ha hosszabb időt élnek külföldön, ahol pedig ez csak akkor válik fontossá, ha valaki hosszú távon gondolkodik az ottléttel kapcsolatban. Egyáltalán, ilyen helyzetben felmerül a kérdés az érintettben, hogy mennyire számít még japánnak. Az esetleges válasz nem kis hatással van azután a lakás, környezet használatára és berendezésére (lásd a tanulmány későbbi részében).

A kínaiak és a többi délkelet-ázsiai csoport esetében a szülőhelytől, otthontól való földrajzi távolságnak nincsen önmagában ilyen hatása a migránsok státusára, otthoni megítélésére. A nyelv megtartása fontos, lényeges a helyi migránsközösségekben való megjelenés, részvétel, az egyes ünnepek közös megtartása, ám az anyatársadalom dinamikájából való kilépés és ennek esetleges kulturális hatása nem érték- és etnikummérő. Mindez természetesen leginkább az első generációs migránsokra igaz, a következő nemzedékekbe tartozókra nézve ennyire nem lehet általánosítani.

Határtárgyak

Az úgynevezett határtárgyak egyik jellegzetessége, hogy nyilvános terekben helyezkednek el, ráadásul különböző típusú csoportok között. Ezekhez a tárgyakhoz szinte minden esetben eltérő értelmezések tartoznak, és éppen emiatt a csoportok közötti kommunikációban jól manipulálhatók.

A migránslét során az új helyzetekben bizonyos tárgyak határtárgyakká válhatnak, mert ezek mentén tudnak az egymástól eltérő csoportok, személyek egymással kommunikálni, valami közösre fokuszálni. Például itt a kínai éttermek esetében a panda, a lampion, a faoszlopok, a hagyományos viselet, kalligráfia, kép, kínai írásjel jelezheti magát az éttermet és annak kínai voltát, ez otthon Kínában nyilvánvalóan nem működik így. Itt valahogyan fel kell hívni a figyelmet arra, hogy ez más jellegű étterem, mint a többi, ez kínai. Otthon ez a megkülönböztetés fel sem merülhet. Ott egy kínai étterem eleve *kínai* és étterem. Bizonyos kiemelt és hangsúlyozott etnikai jellegzetesség tehát itt határtárggyá válik, vagy fordítva is igaz: a határtárgy szerepére etnikai jellegzetességet igyekeznek kiválasztani.

Ugyanakkor nemcsak a *határtárgyak* fontosak a migránsok kommunikációjában, hanem a *határképek* is. Egy-egy jól ismert hely, rítus, gesztus képe, fotója ugyanolyan fókuszpontja lehet a kommunikációnak, mint egy fizikai tárgy.

A kutatás során jellegzetesen határtárgyakként működtek az ázsiai migránsok és az itteniek között (bizonyos esetekben az ázsiai migránsok között is) az evőpálcika, a kalligráfia, az ázsiai harcművészetekhez köthető fegyverek, a buddhista (és általában az ázsiai) művészet egyes darabjai (ez a Buddha-szobroktól az ikebanáig terjedhet), az ázsiai konyhaművészet elemei (például a wok, különböző típusú kések), az ázsiai hagyományos orvoslás tárgyai, illetve az akupunktúra. Ennél biztosan jóval több ilyen jellegű tárgyat lehet találni. Az is látható, hogy az egyes tárgyak sok esetben közvetítenek az egyén, csoport és valamilyen társadalmi, kulturális praxis között, amely szintén határjelenségként képes működni (ilyen például maga az akupunktúra).

A határtárgyak köréből nem szabad kifelejteni a *határszemélyeket* sem. Az ideérkező és itt élő ázsiaiak szemében általában különálló és kiemelt kategóriát képviselnek azok az itteniek, akiknek van vagy volt szorosabb kapcsolatuk a migránsok országával. Ebbe hangsúlyosan beletartozik a nyelvismeret, de az ottani kultúra alaposabb ismerete is. Ezek azok az emberek, akik közvetíteni tudnak az otthon és az itteni világ között, értelmezni tudnak itteni dolgokat, és sok esetben gyakorlati segítséget nyújtanak az itt-tartózkodás ezernyi problémájával kapcsolatban.

Az éttermek

A Magyarországon élő migránsok által működtetett éttermek jó példái a határtárgyak működésének. Lényeges, hogy ezek az éttermek, illetve az ott kapható ételek nem azonosak sem a migránsok hazájában található éttermekkel, sem a migránsok saját itteni éttermeivel, sem pedig a migránsok saját maguknak készített ételeivel. Ezek az éttermek alapvetően az ázsiai egzotikus ételek és konyhaművészet leegyszerűsített képén alapulnak. Az ételek közös pontként működnek az itteni fogyasztók, vendégek és a migráns tulajdonosok és szakácsok között, ezek értelmezései között azonban jelentős különbségek lehetnek és vannak is a két oldalt figyelembe véve. Azt is látnunk kell, hogy e sémán belül számtalan variáció létezik, és az egyes nemzetek, mint például a kínaiak vagy japánok itteni éttermei között is léteznek lényeges különbségek a működtetés, a filozófia és az értelmezés területén.[3]

Az jól látható, hogy az ázsiai konyha (és ennek több különböző változata) régóta hívószóként, egzotikus érdekességként működik Nyugaton és valamilyen (bár mérsékeltebb) szinten Magyarországon is. Sok esetben ilyenkor egy-egy ételfajta válik kiemelkedő szimbólummá. Ilyen például a japán szusi, a kínai pekingi kacsa, olykor egy-egy alapanyag, mint a tofu vagy egy elkészítési mód és annak eszköze, például a wok. Az is jól követhető, hogy a tárgyak minden esetben egy jóval tágabb hálózat egyes tagjai, és abban a pillanatban, hogy kitüntetett szerephez jutnak valamilyen okból, automatikusan továbbvezetik az irántuk érdeklődőket vagy használókat. A wok mint konyhaeszköz megköveteli a megfelelő tűzhely, összetevők használatát vagy ismeretét.

A határtárgyak tanúsága szerint természetesen az egyes konyhai eszközök, alapanyagok, ételek, technikák esetében a róluk való ismeretek nagyon nagy mértékben

eltérhetnek egymástól, olykor radikálisan különbözhetnek. Sok ázsiai ételt, konyhai eszközt ismernek (már) nálunk is, ám a velük kapcsolatos ismeretek ritkán közelítik meg az ottaniak, az itt élő migránsok szintjét, még akkor is, ha a migránsok ilyen jellegű ismereteit sem lehet általánosítani.

A legismertebb ilyen jellegű példa talán a kínai büfék ételkínálata. Ezek az éttermek az 1990-es évektől kezdve máig egy meglévő résre alapozva jöttek létre, mely rés az olcsó, meleg készételek iránti keresletben fedezhető fel (alapvetően) Budapesten. Bár történtek kísérletek különböző irányból ennek az igénynek a kielégítésére, melyeknek egy jelentős része kudarcba fulladt, a 2000-es évekre a piacot a kínai és az úgynevezett gíroszos éttermek uralták. A legutóbbi években tapasztalhatók bizonyos újítási kísérletek, főképp az egzotikus éttermek mezőnyének tágításában (például a délkelet-ázsiai konyha Budapesten igazából csak nemrég jelent meg), ám a fő pillére továbbra is a kínai konyha. Ennek részben az az oka, hogy – olcsósága mellett – nálunk még mindig szinte minden kelet- és délkelet-ázsiai dolog általánosságban „kínai" megnevezést kap. Az is jól látható, hogy az ezen a területen működő ázsiai éttermek igen kreatívan álltak a feladathoz. Ahelyett, hogy az otthoni ételeket és éttermeket egy az egyben áthozták volna, igyekeztek a saját értelmezésük szerint közelíteni az itteni konyhakultúrához. Jellegzetesen hibrid kínai–magyar ételek tűntek fel (mint például a paprikás csirke, a krumpli, általában a köret, a saláta), a főzési, fogyasztási technikák, eljárások is jelentős mértékben eltérnek a Kínában megfigyelhető változatoktól. Lehet azt mondani, hogy ennek fő oka a költségek csökkentése, ám Kínában egy nagyságrendekkel olcsóbb és egyszerűbb utcai konyha is alapvetően más jellegű (és jobb minőségű) ételeket készít.

Ez a fajta alkalmazkodás az itteni ízléshez természetesen egy sokkal általánosabb folyamat egyik megjelenési formája. Mindez a migránsokkal összefüggő szolgáltatás és kereskedelem legtöbb területén megfigyelhető. Az állandóan, dinamikusan változó folyamat a helyi lakosság körében megtalálható igényekből indul ki, ehhez keres határtárgyakat, majd ezeket manipulálja oly módon, hogy a helyiek számára megmaradjon az egzotikum varázsa vagy valamilyen jól hangsúlyozott másság megtapasztalása. Bizonyos esetekben maguk a határtárgyak is megváltoznak eközben, például az itt megvehető „japán" Buddha-szobrok egy jelentős része már Indonéziában készül, sok esetben műanyagból, ám az igazi dinamika, egyfajta folyamatos kommunikáció az ezekkel kapcsolatban lévő migránsok és az itteni fogyasztók között az értelmezéseikben figyelhető meg. Erre a legismertebb példa az ételek állandó és folyamatos újraértelmezése mindkét oldalról, az egyes ételek vagy az összkínálat változtatása.[4]

A kínai éttermek esetében megfigyelhető hibridizáció, azaz a helyi kultúrához való állandó közelítés jelensége olyan stratégia, mely az itteni kereslet legnagyobb mértékű, legszélesebb keretben való kielégítését tűzi ki célul. Az is jól látható azonban, hogy ebből kiindulva megjelenik az igény egyfajta autentikusabb egzotikus termék fogyasztására az itteni lakosság egy szűkebb részének körében. Ez olyan igény, mely előtérbe helyezi a minél eredetibb ázsiai ételek szolgáltatását. A számos hibrid „kínai" büfé, kis étterem mellett tehát megjelennek – jóval korlátozottabb számban – a sokkal minőségibb ázsiai ételeket készítő és kínáló éttermek (melyek – érthető módon – más réteget céloznak meg, és más árfekvésben mozognak).

A budapesti japán éttermek eleve ezen a szinten lépnek a képbe, kihagyva a nagyobb

számban megjelenő helyi fogyasztóknak szánt hibrid változatokat. Ennek ellenére a helyi ízléshez (vagy annak vélt változatához) való alkalmazkodás itt is megfigyelhető. Ez azonban sokkal inkább egy globális nyugati fogyasztókörhöz való alkalmazkodás, mint a helyi, budapesti lakosság ízlésének megcélzása. A jól ismert szusi eredetiségének, autentikusságának, japán voltának kérdése elválaszthatatlan a nyugati (globális) és a budapesti szusiéttermek körüli japán diskurzustól, mely a hagyomány és a hibriditás mentén igyekszik elhelyezni a globális világ szusiételeit (Sakamoto–Allen 2011:107). Nemcsak az itt élő japán migránsok, hanem az idelátogató japán turisták, üzletemberek és konyhaművészek körében is örök és megkerülhetetlen téma az itteni szusik és az egyes japán éttermek japán jellegének kérdése. Sok esetben az itt történő újítások, változtatások ennek a japán eredetiségnek a megsértéseként értelmeződnek.

Ha az itteni ázsiai éttermek esetében elvonatkoztatunk maguktól az ételektől, számos határtárggyal találkozunk, főképp a terek kialakításával és működtetésével kapcsolatban. A legtöbb helyen az evőeszközök kettősségével szembesülhetünk, azaz az evőpálcikák mellett mindig ott találjuk a nyugati típusú evőeszközöket is. Kínai éttermeknél a legegyszerűbb formában az étterem neve jelenik meg (például Wang, Liu), latin betűkkel vagy ugyanez kínai írásjeggyel (is). Ez az, ami kívülről utal az étterem kínai voltára. Összetettebb a helyzet, amikor megjelenik egy jellegzetes kínai tárgy, motívum, kép, mint például a bambusz, panda, a nagy fal vagy kínai papírlampion az étterem utcai részén. Vannak itteni kínai éttermek, ahol a falakon kínai klasszikus festmények vannak, illetve kínai írásjelek, kalligráfia vagy kínai naptár. Ezek részben határtárgyak (ha csupán az étterem kínai jellegét hivatottak hangsúlyozni), részben nem (azaz megjelenhetnének ugyanilyen módon Kínában is). A thai éttermek nagyon gyakran a királyi balett egy-egy jelenetét vagy az uralkodópár képét helyezik előtérbe, esetleg egy-egy buddhista épület képét.

Az öltözködés, öltözet

Az öltözködés mint praxis egyszerre privát és publikus jellegű, egyszerre van jelen mindkét szférában, bár nem mindig ugyanabban a formában, éppen emiatt bizonyos esetekben ennek megfelelően differenciálódik is. Részben emiatt alkalmas ez a terület arra, hogy jobban megérthessük az itt élő migránsoknak az otthonival, a modernnel és a hagyományossal való kapcsolatát.

Az öltözet egyszerre tud utalni az otthonra, a megszokott, de az ittenitől eltérő stílusokra, a megszokott típusra és darabokra egyaránt. Emellett az ittenitől eltérő öltözet alkalmas arra is, hogy kifejezze az etnikusan értelmezhető különbségeket is, utalva az otthon azon jellegzetességeire, melyek az országot, nemzetet, népet meghatározó, *megfelelő* múlttal, adott hagyománnyal rendelkezőként tartanak számon.

Általánosan jellemző az itt élő ázsiaiak öltözetére, hogy a gyermekek ruháit igyekeznek otthonról hozatni (ugyanez vonatkozik a gyermekek egyéb tárgyaira, például játékaira is). Ennek hátterében az rejlik, hogy a kelet- és délkelet-ázsiaiak számára a gyermekek szinte mindennél fontosabbak, kitüntetett helyük van a családban. Ennek megfelelően igyekeznek nekik mindent megadni, vigyáznak arra, nehogy valamit is nélkülözzenek a többiekhez képest, akik közé az itt élő migránsok szemében az otthoniak

tartoznak (azaz ők számítanak továbbra is mércének). Ehhez hozzátartozik, hogy nem szabad lemaradniuk az otthoni divattól, mindig a legmodernebb, legdivatosabb ruhákba öltöztetik őket (és a legmodernebb játékokat, elektronikai eszközöket veszik meg nekik). Japán családoknál a gyerekek e kiemelt szerepe szembetűnő, mivel az otthoni gyerekkultusz és kultúra elég látványos tárgyakat képes produkálni. A gyerekeket nagyon sajátosan öltöztetik, ott kell lenni például minden ruhadarabon valamilyen kis állatkának. Szóval „cukinak" kell lenni a gyerek ruhájának, mert nem maradhat le a többi japán gyerektől, még akkor sem, ha éppen nem ilyen környezetben él *most*. Meg kell szoknia, milyen ez, mert egyszer úgyis hazatér Japánba. (A gyerekek öltöztetésének és a „cukiságnak" a kapcsolata nem ismeretlen nálunk vagy éppen más országokban, kultúrákban sem, de ennek kultusza egészen más dimenzióba tartozik Japánban (és Koreában.)

A felnőttek öltözete esetében érdemes a japán és a koreai divatot külön kezelni. Itt alapvetően a minőségi, márkás, drága ruhadarabok azok, melyeket igyekszik minden itt élő japán is megvenni, hasonlóan az otthoni szokásokhoz. Bár az itteni társadalmi környezetük jóval szűkebb, nem szívesen maradnak el az otthoni divattól és elvárásoktól, mivel ilyen esetekben gyorsan elveszítenék a fonalat, lemaradnának, és hazakerülve vagy honfitársaikkal találkozva kellemetlen helyzetbe kerülnének (és ez az egyik legrosszabb dolog, ami egy kelet-ázsiait érhet). A kínaiak és a délkelet-ázsiai itt élő migránsok esetében nincs ekkora tétje az öltözet összeállításának, az egyes darabok márkájának, minőségének. Legegyszerűbben azt lehet mondani, hogy az öltözetük funkcionalitásra törekvő. Az egyes darabokat általában otthonról szerzik be, részben mert megszokottabb azok használata, részben mert amúgy is olcsóbban tudnak onnan vásárolni. Bizonyos márkás darabok iránti igény természetesen náluk is megfigyelhető. Egyik khmer beszélgetőtársamnak – amellett, hogy a lakásában az otthon megszokott lepeszoknyába és pólóba öltözött – a nem túl sok ruhadarabja mindig jó minőségű, márkás volt, illatszerekből pedig a legdrágábbakat szerezte csak be, alapvetően Párizsból. Az igazi különbség itt a japán (és koreai) elvárással szemben az, hogy egy kevésbé minőségi és divatos öltözet a kínaiaknál és délkelet-ázsiaiaknál nem jár eleve együtt az „arcuk elvesztésével".

A japánok hangsúlyozzák (szóban és viseletben egyaránt), hogy számukra a viselet minősége, márkája alapvető. Ez az, ami kiemeli őket a környezetükből. Adott márka a viselőjét jellemzi, szimbolizálja. Ez Magyarországon még inkább így van: itt jóval nagyobb a különbség ezen a téren a helybeliek és a japánok között. Az öltözködésben nem alkalmazkodnak a környezetükhöz, inkább hangsúlyossá válnak a sajátosan összeválogatott ruhák, valamint azok minősége.

Az öltözködésükben jelentős az eltérés az európai, hazai divattal szemben. Sajátos ruhadarabok, kiegészítők, összeállítások, színek figyelhetők meg az itt élő japánoknál. A divatjuk nyilvánvalóan az otthonira hajaz, azzal kiegészítve, hogy az esetleges itteni korlátok, lehetőségek mások, mint otthon. Emellett figyelembe kell venni, hogy bizonyos darabok, stílusok itt hiányozhatnak, mivel például nincs elég lehetőség a vásárlásra, a követésére, vagy mert a követési kényszer az adott területen gyengébb.

Az öltözködésben az extravagáns ruha nem egyfajta japán etnikus jellegzetesség a japánoknak (sem). Ugyanakkor mégis valamilyen hazai vonás, melyhez ragaszkodnak, és amelytől alapvetően mások, mint az itteniek. Ám ez semmiképpen nem valamilyen

általában vett *japán* dolog (azaz nem hagyományosan japán), hanem egy életmódbeli jellegzetesség, ami otthon van, és amitől nem akarnak megválni. Ugyanilyen a márkafüggőség, esetleg tárgyfétishez való vonzódás, az elektronika iránti rajongás. Ezek nem itt válnak kitüntetetté, hanem már otthon, de természetesen otthon sem úgy, mint valami jellegzetes japán hagyomány.

Az is megfigyelhető sok esetben az itt élő ázsiaiak körében (elsősorban a japánok és a koreaiak között), hogy egyszerre jelenthet elszakadást, távolságot az ittlét az otthoni szabályok és elvárások egy részétől, egyszerre jelenthet mentességet az ottani, otthoni korlátoktól. Vagyis bizonyos esetekben hiányozhat a korábban erősen jelen lévő, szinte megkerülhetetlen motiváció az ottani divat, trend követésére, ugyanakkor lehetőséget adhat arra is, hogy otthon nem alkalmazható mintákat, viselkedéseket követhessenek. Például a japánok (koreaiak) számára az itteni munkarend, napi rutin lazább, kevésbé kötött és szigorú, mint Japánban. Még akkor is, ha itteni japán (koreai) cégnél dolgoznak. Ugyanakkor egy középkorú, itt élő japán nő itt, Budapesten megengedheti magának, hogy ne vágja le hosszú haját, ami Japánban elvárt és ezért kikerülhetetlen. A kínaiak esetében pedig itt gyakran csökken a nő felelőssége a családon belül – a külső társadalmi környezet mássága miatt.

A közvetlen környezet

A közvetlen környezetünkbe egyaránt beletartoznak a velünk együtt élők, a velünk kapcsolatba kerülő személyek, az öltözet, a háztartás tárgyai, a mindennap használt eszközök. Ez az a szféra, amelyen belül a legnagyobb mértékű a változás minden egyes költözés alkalmával. És ez az a hely, amely leginkább igényli az otthonosság érzetét. Idetartozik a lakótér, az étkező tere és tárgyai, a személyes tárgyak egyaránt, valamint az otthon mint jelenség (Dudley 2010). A közvetlen környezet az, mely leginkább zárt a nyilvánosság elől, ez tehát a legintimebb tér körülöttünk, azt is figyelembe kell venni azonban, hogy ez különböző mértékben lehet zárt. Azaz vannak bizonyos helyek, amelyek teljesen elzártak mások elől (például a hálószoba), vannak azonban olyanok, amelyek időlegesen vagy egyesek (például meghívott barátok) számára nyitottakká válhatnak.

A migránsok esetében talán az egyik legjellegzetesebb közvetlen környezeti elem az anyanyelv. Ez jellegzetesen nem határtárgy, nem a migránsok és az itteniek figyelmének közös tárgya. Éppen ezért a nyelv egy állandó emlékeztető és kapocs az otthonnal, otthoniakkal és az otthonról érkezettekkel. (Ez amúgy jellegzetesen az a helyzet, amikor én talán nem sorolnám a tárgyak közé a nyelvet, ám a beszélgetőtársaim újra és újra visszatértek a fontosságára.) A kínaiak esetében hangsúlyos a kínai nyelv regionális változata, hiszen csak ennek segítségével tudnak kommunikálni egymással.

A japán nyelvvel való kapcsolat egészen szövevényes a migránsok esetében. Önmagában a japán nyelv megfelelő használata feltétele annak, hogy otthon japánnak tekintsenek valakit. Ennek hiányában semmilyen más jellegzetesség nem pótolja ezt a kritériumot. A nem megfelelő használat, még ha az illető anyanyelve is, kétségessé teszi a beszélő japán voltát, hangsúlyozza az idegenségét. Ily módon a japán egyszerre köti a migránsokat össze az otthonnal, és választja el őket adott helyzetekben. Többen beszéltek arról az itt élő japánok közül, hogy a hazalátogatásaik alatt gyakran

alkalmazták az angol nyelvet az otthoni helyzetekben idegenekkel való kommunikáció során, mert ez egyértelműen meghatározta az idegen mivoltukat (azaz eleve és egyértelműen idegenként kezelték őket annak minden jó és rossz oldalával), míg egy nem tökéletesen beszélt japán folyamatosan kérdőjelezte meg a helyzetüket. (Az ilyen jellegű beszédkészség sérülésének fő oka, hogy a japán nyelvben rengeteg olyan elem van, mely a társadalmi kapcsolatok milyenségétől, az udvariassági etikett szabályaitól függ, és ezek megfelelő szintű alkalmazását csak japán környezetben lehet olyan szinten gyakorolni, ami a japánként elfogadott használatához szükséges.) Éppen ezért a hosszú távollét után hazatérő japánok egy sajátos felemás helyzetben találják magukat otthon. Hozzá kell tenni, hogy Magyarországon az ilyen esetek többsége vegyes házasságokban fordult elő.

Az otthon

E tanulmányban is több alkalommal hangsúlyozom, hogy a migránsok és tárgyaik viszonyában az egyik kulcspont számomra az otthon, a régi otthonhoz való kapcsolat és az új otthon kialakítása. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy maga az otthon fogalma, értelmezése nem feltétlenül azonos különböző helyeken és csoportoknál, azaz például a kínaiak és a japánok esetében mást és mást jelenthet. A japánok (és bizonyos mértékben a koreaiak) esetében ugyanis figyelembe kell venni a hagyományos és a modern dolgok otthoni egymásmellettiségét is. Ez a fajta viszony nyilvánvalóan összefügg a 19., majd 20. századi modernizációval és az ezután kialakított reflexiókkal a múltra vonatkozóan. Japánban a lakosság nagy része nemcsak modern városban, hanem modern házban vagy lakásban is él, abban az értelemben, hogy a lakások berendezése, tárgyai, sok esetben a ház maga is egy modernizált életmód dolgait képviselik, és nem a 19. század előtti mintát követik (Daniels 2010). A japán lakások számunkra meglepően zsúfoltak, és bővelkednek a legmodernebb elektronikai eszközökben. Sok lakásban, házban ugyanakkor található egy helyiség, melyet tudatosan a modernizáció előtti lakáskultúra szerint rendeznek be (például tatami borítja, földre teríthető ágyak vannak benne, vagy éppen klasszikus teáskészletnek ad helyet). Ez az a helyiség, mely befogadja a család olyan tárgyait, melyek közvetlen viszonyban állnak a japán életmód jellegzetes elemeivel (legalábbis egy kiválasztott részével). Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert külföldön éppen ez a helyiség az, amely a legnehezebben pótolható, alakítható ki. Egyetlen olyan esettel sem találkoztam Budapesten, ahol kísérlet történt volna egy ilyen típusú szoba berendezésére. Az otthoni példa időnként előkerült ugyan a beszélgetésekben, egyfajta nosztalgikus hangnemben, de amikor megkérdeztem, miért nem alakítanak ki hasonlót itt is, mindig a távolságra és az ittlét ideiglenes voltára tértek ki a beszélgetőtársaim. Noha vannak közöttük olyanok is, akik több mint egy évtizede itt élnek, és egy ilyen jellegű térnek a berendezése fizikailag egyáltalán nem volna lehetetlen, tapasztalható volt mindig valamilyen szintű vonakodás a beszélgetések során, amikor erről esett szó. Mintha annak a fajta otthonnak valóban ott volna a helye.

Ez nem jelenti azonban azt, hogy egy kisebb térben, vagyis egy helyiség valamelyik részében ne alakítanának ki itt élő japánok úgynevezett hagyományos sarkokat. Sok

esetben ez együtt jár az illető foglalkozásával vagy elhivatottságával. A harcművészetek művelői, oktatói itt tartják például fegyvereiket, a teaszertartás követője külön sarokban őrzi teáskészletét. Külön kérdés az itt élő japán nők számára, hozzanak-e otthonról hagyományos ruhát, kimonót magukkal. A válaszok egyértelműen sok szemponttól függnek, például attól, hogy milyen hosszú idejű itt-tartózkodásra számít, rendezkedik be valaki, eleve őrzött-e otthon ilyen ruhákat, mindenesetre a kérdés, probléma mint az otthonnal való kapcsolatfenntartásnak egyfajta megnyilvánulása jelen van. Vagy maga a tárgy van itt a személyes és családi múlthoz fűződő folyamatos kapocsként, vagy a tárgy hiánya van jelen, ugyancsak emlékeztetőül egy másik világra. Azt vettem észre a beszélgetőtársaim esetében, hogy a kimonó kérdése általában a családi kötődést hangsúlyozza, ám bizonyos esetekben az etnikai jellege lép előtérbe. Ha valamiért arra terelődik a szó, hogy ki mennyire marad meg itt, idegenben japánnak, a kimonó mint az etnikai kötődést és identitást képviselő, hangsúlyozó tárgy időnként szerepet kap.

Hasonló történik a rizzsel kapcsolatban is az itt élő japánoknál. A rizs alapélelem a kelet- és délkelet-ázsiai országokban, nincs igazán alternatívája. Teljesen magától értetődő a rizs fogyasztása. Itt, Magyarországon azonban ez az evidencia – számos okból – nem annyira sziklaszilárd. Ennek oka, hogy itt vannak alternatívák, a rizsalapú étkezés tehát döntés, választás kérdése. Az étkezés szempontjából nyitottabb itt élő japánok előbb-utóbb kipróbálnak másfajta ételeket is, nem ritka a gyorséttermek látogatása. Ha a beszélgetések során azonban előkerül a Japánnal való kapcsolat kérdése, a rizs mennyiségének evése nemritkán komoly érvvé válik. Többen arra hivatkoztak, amikor a japán otthonhoz való kötődés került szóba, hogy ők mindig rizzsel laknak jól, más japán ismerőseik viszont sokkal kevésbé. (Ezek a megjegyzések arra utalnak, hogy Kelet-Ázsiában jól lakni rizzsel kell, a többi étel csak kiegészíti azt.) Hallottam, hogy ez a fajta érvelés itt élő japán *gyerekek* között sem ismeretlen, amikor Japánhoz való viszonyukról van szó. Az is nyilvánvaló, hogy ezek a viták csak külföldön élő japánok között kapnak értelmet.

Amikor a japán identitás mértéke kerül középpontba (és ez szinte mindig összehasonlítás során történik meg), láthatóan nagyon sok, önmagában nem kiemelkedő hazai, japán jellegzetesség válhat hirtelen hangsúlyossá. Az, hogy kinek mit jelent japánnak lenni itt vagy otthon, bonyolult kérdés. Egy semleges, általános érvelésben azonban nagyon valószínűtlen, hogy a kimonónak az *itteni* lakásban való jelenléte vagy éppen a rizsfogyasztás mértéke váljon a meghatározó, kiemelt tényezővé. Ez nyilvánvalóan csak egy adott szituáció konkrét és kiélezett keretében történhet meg. Abban a helyzetben ugyanakkor „perdöntővé" válhat. Azt is észre lehet venni, hogy a kimonó vagy a rizs nem feltétlenül azonos jellegzetességek – általában véve. Azaz a kimonó Japánban is egyfajta kapocs a múlttal, olyan kapocs, mely nem egyszerűen van, hanem amit választani kell. A rizs ilyen értelemben egyszerűen van. A kimonónak már van egy identitásképző szerepe otthon, azaz Japánban is, a rizs evése viszont csak itt válik ilyen szerepűvé.

A kínaiak esetében a hagyományos és a modern viszonyának kezelése némiképp másként működik. Náluk hiányozni látszik a modern és a hagyományos egymás mellett, egymástól elválasztva való, jól reflektált kezelése. A tehetősebb itt élő kínaiak, akik hosszabb távra rendezkednek be, gyakran vásárolnak lakást, és igyekeznek azt számos

tradicionális kínai műtárggyal berendezni. Értékes vázákat, kalligráfiákat, festményeket, szobrokat lehet látni a falakon és a különböző helyiségekben. Az ilyen jellegű gyűjtemény egyaránt erősíti a kapcsolatot Kínával, illetve a kínai múlttal, hagyományokkal. Az egyes személyeknél, lakásokban való megjelenése ugyanakkor a legritkább esetben függ össze az illető migráns voltával. Sokkal inkább arról van szó ezekben az esetekben, hogy valaki megengedheti már magának, hogy értékes, hagyományos tárgyakat halmozzon fel. Ez egyszerre tükrözi az illető módosságát és a hagyományos kínai művészetekben való jártasságát. Ez a fajta felhalmozás otthon, Kínában is ugyanígy megtörténne, ha lehetőség volna rá.

A kulturális örökség, azaz az újraértelmezett és fókuszpontba állított hagyomány ebben az értelemben tehát leginkább *mint* kulturális praxis fogható fel (azaz nem egyszerűen mint tárgyak, cselekvések gyűjteménye). A tárgyak szerepe így leginkább az örökséggel, a hagyománnyal kapcsolatos kulturális praxison át közelíthető meg, ami természetesen erősen kontextusfüggő. A tárgyak ugyanakkor rendelkeznek egyfajta ágens mivolttal e praxison belül is (lásd Dipert 1993; Gell 1998), melynek értelmében megengednek vagy lehetővé tesznek bizonyos értelmezéseket, cselekvéseket, praxisokat, másokat viszont nem. A japán sarkok, szobák kialakításában döntő szerepe lehet annak, mekkora a rendelkezésre álló tér, eleve miként rendezték be, mennyire szállíthatók az otthonról hozandó japán tárgyak. Egy-egy tárggyal kapcsolatban bármikor felmerülhet az örökségértelmezés mint praxis, illetve ennek újraértelmezése.

Ugyanez vonatkozik az etnikai identitásra is: ez is egyfajta praxison keresztül közelíthető meg, és önmagában nem esszenciális. A praxis révén természetesen esszencializálható, ám ehhez megfelelő eszközök kellenek.

A tárgyakkal való praxison belül jól tetten érhető a „kulturális fixáció" típusú jelenség (lásd Kockel 2007:90), melynek értelmében hajlamosak vagyunk arra, hogy egy-egy praxis folyamatán belül egy-egy kiemelt dologra vagy szempontra összpontosítsunk, és ne az összes lehetséges szempontot vegyük figyelembe. Így felmerülhet az az értelmezés, miszerint aki több rizst eszik, az japánabb, de az is, hogy aki megfelelően beszél japánul, az a japán. Vagy akinek a szülei japánok, az japán. Ezek a szempontok adott helyzetekben önállóan megállnak.

Hogy mit hoz el valaki otthonról (cselekvés, rítus, tárgy, kép), és mit sorol az etnikai, hagyományos kategóriába, az sok esetben két különböző dolog. Ez utóbbi a kiválasztás, besorolás, kategorizálás, reflexió folyamatába tartozik. És éppen itt érvényesül a már említett „kulturális fixáció" jelensége, vagyis igyekszünk *néhány* megkülönböztetett, de nem nagyszámú dologra összpontosítani. Sok olyan tárgyat hozhatunk el magunkkal otthonról, amelyhez ragaszkodunk, de amelyet egyáltalán nem sorolunk az etnikai, hagyományos kategóriába. A családi fotók, az öltözet egy-egy megszokott darabja mind összeköt a hátrahagyott otthonnal, de nem társul hozzá etnikai jelleg. A japánok esetében a megszokott otthoni környezethez hozzátartoznak az étel- és *mindenféle* egyéb dolgot szolgáltató automaták. Ezek itteni hiánya és nélkülözése megkülönbözteti a budapesti környezetet a japántól, de ami hiányként jelentkezik, az csak a megszokott, *otthoni* és nem a hagyományos értelemben vett *japán dolog*. Azt lehet mondani tehát, hogy a hiány is könnyen etnizálódhat abban a pillanatban, hogy a megszokott dolgok nélkülözése egy másik helyen felhívja a figyelmet azok hangsúlyos, sajátosan otthoni

voltára. A hiánynak azonban lehet egy másik, ennél szűkebb formája, mely az otthon intim formáival van kapcsolatban. Sok esetben hiányzik például az itteni kelet- és délkelet-ázsiai migránsok számára az otthoni eseti étkezés hangulata, az anya teáskészlete, a szomszédok látogatása, az ételek íze, illata. Ezek a hiányok azonban megmaradnak a sajátosan, szűken vett otthoni körben, nem kapnak etnikai jelleget.

A migránsok tehát óhatatlanul részt vesznek egyfajta helylétrehozó praxisban a leghétköznapibb tevékenységeik és a közvetlen környezetüket alkotó tárgyaik révén, itt a hely azonban valamilyen társadalmi aktivitás eredménye és nem feltétele (Dudley 2010:158). A hely felfogható materializált társadalmi aktivitásként, a maga dinamikus állapotában.

A sajátosan otthoni, úgy látszik, legalább kettős jellegű. Az, ami japán a japánok számára *innen* nézve, az részben egy sor dolog, ami itt nincs vagy másként van, de ami nem feltétlenül hagyományosan japán. Ilyenek például az ultramodern fürdőszobák, vécék a japán lakásokban. Ezek ugyan sajátosan japán jellegűek, de nem a hagyományosan japán értelemben. Másrészt természetesen sajátosan japán a hagyományosan japán is, ami szintén hiányzik itt. Idesorolható például az evőpálcika, illetve tatami otthoni használata. Észre lehet venni, hogy a határtárgy fogalma, mely eddig elsősorban a migránsok és az itteniek viszonyában kapott értelmet, kiterjeszthető a migránsok és az otthoniak viszonyára is. Ebben a helyzetben is kitűnnek olyan tárgyak, melyek az eltérő helyzetből adódóan különböző értelmezéseket kapnak, de amelyek mint közösen ismert dolgok továbbra is összekötő szerepet játszanak közöttük.

Étkezés, főzés

A főzés és az étkezés Kelet- és Délkelet-Ázsiában művészet, mely összetett filozófián, elméleten és gyakorlaton alapul, és amely a mindennapi élet és egyben a családi együttlét központi eseménye. Az ételek, a főzés és az étkezés eszközei, a hozzávalók, alapanyagok és maga az étkezés az egyik központi szereplő – a lakótér mellett – abban a folyamatban, ahogyan az itteni migránsok viszonyulnak hazájukhoz, otthonukhoz.

Az étkezés és valamennyi hozzá kapcsolódó eszköz, tárgy, esemény az ázsiaiak esetében sokkal hangsúlyosabb, mint nálunk. Ez önmagában nem több egy általánosításnál, ám nemcsak az ottani megfigyelések erősítik ezt meg, hanem az itt élő migránsok is állandóan hangsúlyozzák ezt a megfigyelésüket, és nagyon gyakran visszatérnek erre. A család tagjainak elfoglaltsága miatt az esti étkezés a nap központi eseménye, a legfontosabb találkozó, igazi közösségi esemény. Sokan közvetlenebbnek, családiasabbnak írták le, szemben a magyarok szerintük túlságosan ritualizált étkezésével. Bizonyos területeken, például Délkelet-Ázsiában és Kínában az étkezések nagyon családiasak, oldottak, sokan vesznek rajtuk részt. Ennek hiánya szintén hozzátartozik az itt élő migránsok mindennapjaihoz. Természetesen nem minden csoport esetében változik meg ez a szokás. Ahol nagyobb számban laknak együtt, eleve nagyobb csoportok vannak Budapesten jelen, ott tovább él a közösségi étkezés. A kínaiak, vietnamiak esetében erre számos példa van, a japánoknál, koreaiaknál már más a helyzet, hiszen az ő esetükben Budapesten nem jellemző a nagyobb csoportok együttélése.

A főzéshez és az étkezéshez valamennyi kelet- és délkelet-ázsiai csoportnál jellegzetes eszközök társulnak, melyek eltérnek az itt használtaktól. Ezek száma nem nagy, de meghatározó az ételek elkészítésében és fogyasztásában. Ilyen tárgy a megfelelő kés, a főzőedények (wok, gőzölőedény), a fűszerek, alapanyagok, valamint az étkészlet és a jellegzetes evőpálcika.

A délkelet-ázsiaiak és a kínaiak esetében a főzés és az étkezés itt is követi az otthoni gyakorlatot, amennyire csak lehetséges. A hozzá való tartós eszközöket eleve magukkal hozzák, ezek pótlása otthonról történik, illetve ritkább esetben a már eleve erre szakosodott (szintén délkelet-ázsiai) közvetítők révén. Jellemző, hogy valaki mindig érkezik otthonról, vagy utazik vissza hosszabb-rövidebb időre, így egy-egy eszköz pótlása vagy beszerzése a legritkább esetben ütközik nehézségbe.

A közös főzések itt a mindennapok szerves részei, melyek rokonsági körben történnek. A hideg vagy készételek fogyasztása elképzelhetetlen számukra (hasonlóan az édességek és nagyon gyakran a kávé fogyasztásához), ezért a főétkezés egyenlő a főzéssel. Számukra az itteni lakosság étkezése teljesen érthetetlen szabályokat követ, és valójában nagyon ritkán érdekli mélyebben őket. Azt mindenesetre megjegyzik, hogy az itteniek mindig csak „egyfélét esznek", és „nem elég nyitottak a keleti konyha iránt". A főzés, étkezés tehát itt az intim, belső szféra, világ része, mely az itteni külső világtól függetlenül zajlik. A külső világ csupán a korlátaival vagy lehetőségeivel vesz ebben részt, azaz abban, hogy a nem tartós alapanyagok mennyire férhetők hozzá itt. Bizonyos zöldségekkel és a húsokkal nincs gond, ezek könnyen beszerezhetők, akárcsak a fűszerek egy része. Bizonyos dolgok pótolhatók más hasonlóval. A délkelet-ázsiaiak szinte egyöntetűen arról beszéltek, hogy az itt néhány helyen kapható thaiföldi vagy más esetben *baszmati* rizs csaknem teljes mértékben pótolja számukra az otthoni rizst. Egyik laoszi ismerősöm porcelántányérokból épített össze olyan szerkezetet, mellyel a gőzölős edényt pótolni tudta. Az építmény többé-kevésbé működött, rettenetes zajjal.

Bizonyos alapanyagokat és megszokott ételeket azonban csak otthonról lehet beszerezni. Ideérkező rokonokkal igyekeznek egy-egy ilyen ritkaságot hozatni. Ilyen például a rothasztott hal, mely Délkelet-Ázsiában nagyon népszerű, itt azonban lehetetlen más módon beszerezni. Viszont olyan íz, melyet nagyon nehezen nélkülöznek hosszabb távon a délkelet-ázsiaiak.

Mind a főzésnek, mind az étkezésnek fontos alapeszköze a teljes kelet- és délkelet-ázsiai térségben az evőpálcika. Használatának mértéke nem teljesen azonos e térségben (és a peremterületein nem annyira kizárólagos az alkalmazása), ám a hozzá kapcsolódó kulturális praxis nagyon szoros rokonságot mutat egymással. Az evőpálcika külföldön, így Magyarországon is megmarad alapvető szerepében. Az itt élő kelet- és délkelet-ázsiaiak tisztában vannak az itteni gyakorlattól való eltéréssel, ám azzal is, hogy az itteni többségi társadalom (nem ázsiai) tagjai között az evőpálcika használata sem teljesen ismeretlen már. A kínai, japán, koreai, vietnami, thai és vegyes ázsiai éttermekben egyáltalán nem kivételes, ha nyugatiak, magyarok is evőpálcikával esznek.

Ugyancsak az étkezés része a teaivás. Ezen a területen szintén nincs sok kapcsolat a magyarországi szokásokkal. Bár tisztában vannak vele az ázsiaiak, hogy nálunk is létezik teafogyasztás, ez számukra szintén az értelmezhetetlen kategóriába tartozik. A hétköznapi, kedvenc (alapvetően zöld) teaféléiket igyekeznek otthonról beszerezni.

A teaivás elengedhetetlen része a vízforralás (ma már elektromos forralóval történik), a meleg víz tárolására szolgáló termosz és a fedeles csészék a teafőzet számára.

Látható, hogy az étkezés és a főzés nemcsak fenntart egy otthoni, megszokott gyakorlatot, hanem a hiányzó eszközök és alapanyagok beszerzése (főleg otthonról) folyamatos kapcsolatot tart fenn és erősít az otthoniakkal. Különleges és fontos eseménynek számít, ha otthoni ételhez juthatnak. Ez akkor is igaz, ha valamilyen okból nem hozathatják közvetlenül otthonról ezeket a dolgokat, elsősorban fűszereket. Ilyenkor igyekeznek például holland, londoni, bécsi, párizsi kapcsolatokat mozgósítani, ezzel is fenntartva az alapvetően rokonságon alapuló kapcsolathálózatukat.

A japánok (és koreaiak) esetében az étkezés és a főzés némileg másképpen alakul itt, Budapesten. Bár sokan azok közül, akik huzamosabb időre érkeznek, hoznak magukkal konyhai eszközöket, mások az éttermekre, készételekre rendezkednek be. Ezek lehetnek kínai éttermek, ételek is, mivel Budapesten részben kevés japán étterem található, és ezek sem feltétlenül felelnek meg az ideérkező japánok ízlésének, részben mert a kínai ételek eleve népszerűek Japánban (Yun 2010:77, 78). A magyar ételek – néhány kivételtől eltekintve – általánosságban idegenek maradnak a japánok számára, ám a gyorséttermek globális ételeinek kínálata sok esetben belefér (hiszen erre otthon is van példa). A kivételek közé tartozik sajátos módon a libamáj iránti rajongás, mely visszatérő téma az idelátogató vagy itt lakó japánok körében. A gyorséttermek látogatása egyben jó program is, melynek során ismerősökkel találkozhatnak és beszélgethetnek anélkül, hogy a lakásukba kellene meghívni őket. A teát és a rizst, illetve a sajátosan japán étkészleteket a japánok is igyekeznek otthonról beszerezni. Ha főznek otthon, a hazai típusú késeket használják. Fontos továbbá a konyhai alapanyagok, friss zöldségek itteni beszerzése, ezért a megfelelő piac és elárusító megtalálása alapvető. Az alapanyagok egy része pótolható itteniekből, ázsiai fűszerek is kaphatók több helyen, hangsúlyozzák. Ami igazán hiányzik, a *bento* (sajátosan japán, több elemből összeállított uzsonnacsomag). Ennek itteni elkészítése, használata túl bonyolult.

Japán és koreai vegyes családokban külön nehézséget okoz, hogy bonyolult az ételek és ízek összehangolása: a különböző ízek lehetséges kapcsolata egészen más Japánban vagy Koreában, mint itt, Magyarországon. Emellett paprikát, krumplit, bizonyos húsokat vagy körmöt nemigen használnak, sokkal inkább szójaszószt, tojást.

A populáris kultúra

A kelet-ázsiaiak (a japánok és a koreaiak) – amennyire lehetséges – igyekeznek kapcsolatban maradni az otthoni (illetve bizonyos esetekben más kelet-ázsiai) populáris kultúrával. Sorozatokat néznek, populáris zenét hallgatnak és néznek az interneten, karaokéznak, *mangát* (azaz jellegzetes japán képregényt) olvasnak, és *animét* (azaz jellegzetes japán animációs filmet) néznek. Ez részben az otthoni szórakozási formák folytatása, főképp amióta az internet erre lehetőséget teremt, részben azonban az otthonnal, azaz az otthoni korcsoporttal való kapcsolat fenntartásának elengedhetetlen eszköze. Főképp, ha az illető fiatalabb, az éppen népszerű popénekesek, filmsztárok ismeretének hiánya nevetségessé tenné őket otthon, akár az otthonnal tartott internetes, telefonos kapcsolataikban, akár a hazatértük utáni időszakban. Ez nemcsak a

szereplők ismeretét jelenti, hanem az adott műfajjal kapcsolatos vagy onnan a hétköznapi (réteg)szókincs részévé váló szavak és kifejezések, témák és a szleng ismeretét és használatát (vagy rosszabb esetben ennek hiányát) követeli meg. Maga a jelenség, azaz a kulturális életből való kimaradás negatív hatása önmagában nem ismeretlen más országok esetében sem, ám ennek központi szerepe, identitást és akár etnicitást, hovatartozást érintő hatása tudtommal jellegzetesen japán (valamivel kisebb mértékben koreai) sajátosság. Ennek a naprakész ismeretnek az elvesztése egyet jelent azzal, hogy valaki megszűnik teljes értelemben vett japánnak (koreainak) lenni, ugyanolyan módon, mint amikor hosszabb távollét után valaki elveszti a bonyolult (japán vagy koreai) udvariassági kultúrában való tökéletes jártasságát. Bár ez Magyarországon ritkább, de a populáris kultúra ismerete mint elvárás hatással lehet a második generációs személyek japán nyelvi tudására is. A japán nyelv ismerete nélkül ugyanis eleve lehetetlen részt venni japán populáris kultúrájában, nem lehet *mangát* olvasni, karaokét énekelni.

Manapság bizonyos ázsiai műfajok (például az *anime*), adott műsorok (például a koreai sorozatok) vagy a populáris zenei számok sok esetben összekötik az itt élő japánokat az otthonnal. A legtöbb ilyen jellegű termék hozzáférhető a globális internet vagy műholdas tévé révén, jól követhetők a változások és a divathullámok. Ezek nemcsak a távol élőket, hanem a különböző kelet-ázsiai országok lakóit is összekapcsolják egymással, mert van közös téma, vannak tehát határtárgyaik *egymás között* is. A koreai filmek például jellegzetesen tartalmazzák a kelet-ázsiaiak számára ismert és megszokott konfuciánus értékeket. Tartalmaznak és bemutatnak egyfajta ázsiai értékrendet, mely korábban ilyen formában nem jelent meg. Még a japánok is nemritkán hangsúlyozták, hogy a koreai filmekben van valami közös az ő világukkal. Mindezt annak ellenére tették, hogy a japánok nem azonosítják magukat általánosságban a kelet-ázsiaiakkal vagy az ázsiaiakkal. A japánokat alapvetően a régebbi japán drámákra emlékeztetik a koreai sorozatok, melyek ma már nem léteznek (és ezekben közös a romantika és a nosztalgia). A koreai ételek is hasonló módon ismertté és vonzóvá válhatnak a sorozatok hatására. Ezek a filmek a család és a hagyomány fontosságát hangsúlyozzák, melyek vonzó értékek maradnak vagy lesznek újra Japánban és Koreában egyaránt. Ezáltal alakul(hat) ki a szemünk láttára egy olyan kelet-ázsiaiság, éppen a diaszpóra által, amely korábban ismeretlen volt. (Részben hasonló folyamat figyelhető meg a kínai ételekről szóló mai japán diskurzusban is, mely természetesen ugyanígy sokkal inkább a japán ételekről szól, lásd Yun 2010.)

Ez a fajta populáris kultúra manapság teljességgel hibrid jellegű. Eleve nem (csak) a lokális piacra szánják, hanem globális keretekbe egyaránt. Ugyanakkor hordoz valamilyen sajátos ázsiai tartalmat és stílust továbbra is. A dél-koreai populáris kulturális termékek készítői, illetve maguk a dél-koreai fogyasztók is gondosan vigyáznak arra, hogy ne tűnjenek elmaradottnak, régimódinak (a globális színtéren), ezért ennek megfelelően válogatnak a populáris kultúra legkülönbözőbb területeiről.

Összegzés

A migránsoknak a szűkebb-tágabb környezetük tárgyait újra kell rendezniük az új lakóhelyükön, valamint a személyek közötti határokat ugyancsak újra kell rajzolni. A helyet mint olyat újra létre kell hozniuk, fogalmilag, metaforikusan és fizikailag egyaránt (Dudley 2010:161). Ez az aktuális hely ugyanakkor együtt, párhuzamosan létezik a múltbeli hely megjelenéseivel, emlékeivel. A múltbeli hely ráadásul megmarad. Átalakulva, különböző formákba rendeződve a jelenben is létezik, materiális dolgok, megtestesült tevékenységek, emlékek révén.

A pillanatnyi hely ily módon egyfajta aktív kontaktzóna a múltbeli, jelenkori és jövőbeli emlékek, álmok, helyek, akciók és tárgyak között. Tér- és időbeli folyamatok és kapcsolatok alakulnak ki materiális dolgok és megtestesült akciók révén és között. A materiális dolgok (ruha, étel, rituális tárgyak, fotók stb.) központi szerepet játszanak e folyamatokban, mivel részben reprezentálják a múltat, részben a vele való kapcsolat eszközeként működnek. Segítenek tehát belakni az új helyet, illetve megemlékezni és újraműködtetni a korábbi helyet.

Más helyre és helyzetbe kerülve fontos annak tisztázása, kik voltunk, illetve hogy *most* kik vagyunk. Az új helyzet és hely sajátos kontextust és keretet, teret ad annak, hogy meghatározzuk, mi magunk kik vagyunk, és az, amik vagyunk, mit is jelent. Az új helyzetben meghatározzuk, kikhez tartozunk. Újrafogalmazzuk a múltat és a jelent, újragondoljuk a helyet és az otthont. Az otthon folytatódik, illetve újraépül olyan hétköznapi, megtestesült praxisok révén, mint az étel és a ruha. Az otthon íze, textúrája, szaga ugyanis újrateremthető bizonyos mértékig. A fő kérdés, hogyan lehet a legjobbat kihozni az új helyzetből, helyből, miként lehet megfelelő viszonyba kerülni az új világgal, hellyel.

A múltat képviselő, otthonról való vagy arra utaló tárgyak egyszerre tartanak kapcsolatot a múltbeli otthonnal, illetve képviselik ennek jó vagy rossz oldalát. Megidézik, jelen lévővé teszik a múltat a vele való fizikai kapcsolat révén, ám ugyanígy megidézik annak érzelmi tartalmát is, lehetővé teszik a hozzá való viszonyulást. Ez a viszony igazából a tárgyak megtestesült használatában kap valódi szerepet, azaz nem csupán a közösség általi jelentésadásban. A múlt ily módon esszencializálódik, a maga időnkénti változásaival, módosulásaival. Minél hosszabb az itt, az otthontól távol töltött idő, annál tartalmasabb ennek a múltnak a megjelenítése. A múlthoz, hagyományhoz való viszony az identitás képzésében és fenntartásában ugyanakkor egyénenként, korcsoportonként vagy – mint láttuk – nemzetenként, területenként, országonként eltérő lehet.

IRODALOM

AYERS, MICHAEL
2005 Ordinary objects, ordinary language, and identity. The Monist 88(4):534–570.

BASU, PAUL
2011 Object diasporas, resourcing communities: Sierra Leonean collections in the global museumscape. Museum Anthropology 34(1):28–42.

CHEN, XIAO-PING – CHEN, CHAO C.
2004 On the intricacies of the Chinese guanxi: A process model of guanxi development. Asia Pacific Journal of Management 21:305–324.

CHUA, ROY YONG-JOO – MORRIS, MICHAEL W.
2006 Dynamics of trust in guanxi networks. National Culture and Groups 9:95–113.

DANIELS, INGE
2010 The Japanese house. Material culture in the modern home. Oxford: Berg.

DIPERT, RANDALL R.
1993 Artifacts, art works, and agency. Philadelphia: Temple University Press.
1995 Some issues in the theory of artifacts: defining 'artifact' and related notions. The Monist 78(2):119–135.

DUDLEY, SANDRA H.
2010 Materialising exile. Material culture and embodied experience among Karenni refugees in Thailand. New York – Oxford: Berghahn Books. /Studies in Forced Migration, 27./

FEISCHMIDT MARGIT – NYÍRI PÁL, SZERK.
2006 Nem kívánt gyerekek? Külföldi gyerekek magyar iskolákban. Budapest: MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

GELL, ALFRED
1998 Art and agency: An anthropological theory. Oxford – New York: Oxford University Press.

GUO XIAOJING
2011 Kínaiak és a magyar állampolgárság. Internetcím: kisebbsegkutato.tk.mta.hu/uploads/files/archive/40.pdf. (Letöltés: 2013. július 11-én.)

HABIB, N.
1996 Refugee voices: the search for home. Journal of Refugee Studies 9(1):96–102.

HAMMERSLEY, MARTYN
1992 What's wrong with ethnography? Methodological explorations. London – New York: Routledge.

IMAI, MUTSUMI – GENTNER, DEBRE
1997 A crosslinguistic study of early word meaning: Universal ontology and linguistic influence. Cognition 62:169–200.

IRIMIÁS ANNA
2008 A Budapesten élő kínai közösség. Földrajzi Értesítő 57(1–2):469–484.

KÁDÁR, DÁNIEL Z. – MILLS, SARA, EDS.
2011 Politeness in East Asia. New York: Cambridge University Press.

KERESZTÉLY KRISZTINA
1998 A kínai közösség Budapesten. *In* Budapest – nemzetközi város. Glatz Ferenc, szerk. 203–220. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

KOCKEL, ULLRICH
2007 Heritage versus tradition. Cultural resources for a new Europe? *In* The European puzzle: The political structuring of cultural identities at a time of transition. Marion Demossier, ed. 85–101. New York – Oxford: Berghahn Books.

LANDAU, BARBARA – SMITH, LINDA – JONES, SUSAN
1998 Object shape, object function, and object name. Journal of Memory and Language 38(1): 1–27.

MARKOSIAN, NED
2000 What are physical objects? Philosophical and Phenomenological Research 61:375–395.

NYÍRI PÁL
2010 Kínai migránsok Magyarországon: mai tudásunk és aktuális kérdések. *In* Változó migráció – változó környezet. Hárs Ágnes – Tóth Judit, szerk. 147–171. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

SAKAMOTO, RUMI – ALLEN, MATTHEW
2011 Something fishy about the sushi: how Japan interprets the global sushi boom. Japan Forum 23(1):99–121.

STAR, SUSAN – GRIESEMER, JAMES
1989 Institutional ecology, 'translations' and boundary objects. Amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–39. Social Studies of Science 19(3): 387–420.

WENGER, ETIENNE
1998 Communities of practice. Learning, meaning, and identity. New York: Cambridge University Press.

YOSHIDA, HANAKO – SMITH, LINDA B.
2003 Shifting ontological boundaries: How Japanese- and English-speaking children generalize names for animals and artifacts. Developmental Science 6(1):1–34.

YUN HUI TSU, TIMOTHY
2010 Food in postwar Japanese gastronomic writings. Asian Studies Review 34:63–81.

JEGYZETEK

1. A *határtárgy* fogalma e tanulmány egyik központi eleme. Alkalmasnak látszik eltérő csoportok kapcsolatának koordinálására és éppen ezért e kapcsolatok elemzésére is.
2. Jelenleg tízezer főre becsülhető a Magyarországon élő kínaiak száma, a vietnamiak négy-ötezren lehetnek, a többi délkelet-ázsiai száma összesen ezer körül lehet.
3. Egyesek számára a helyi ízléshez való alkalmazkodás a meghatározó, mivel így több vendégre számíthatnak. Mások igyekeznek ragaszkodni a „valódi", „eredeti" otthoni alapanyagokhoz, ételekhez és elkészítési technikákhoz (a legkülönbözőbb okokból). Ám ez utóbbi esetben sem kerülhető el az itteni és az otthoni megítélésbeli folyamatos vita.
4. Ez a folyamat természetesen nem feltétlenül egy-egy büfében vagy étteremben működik, hanem a büfék és éttermek összképén belül.

ÁRENDÁS ZSUZSANNA

„Megteremtettük a mi kis Indiánkat"

A Budapesten élő indiai migránsok otthonai és ételei

Migránsok tárgyhasználata és tértermelési gyakorlatok a hétköznapokban

„Egy faluban, ahol csak világtalanok laktak, elterjedt a híre, hogy egy elefánt halad el a település mellett. A falu lakói egy három emberből álló küldöttséget menesztettek a falu határain kívülre, hogy visszatérve majd beszámoljanak, milyen az elefánt. A három ember elhagyva a falu szélét hamarosan a vadállatba botlott. Kezüket előrenyújtva megtapogatták az állatot, majd visszasiettek a városba, hogy beszámoljanak a tapasztaltakról. Az első ember azt mondta: »Az elefánt csodás állat! Olyan, mint egy hatalmas kígyó, de függőlegesen áll a levegőben!« A második ember ezt állította: »Ez az ember félrevezet titeket. Megtapogattam az elefántot, és úgy éreztem, hogy egy oszlophoz hasonlít. Erős, masszív, bármilyen erősen próbálnám ledönteni, nem bírnék vele.« A harmadik ember így szólt: »Hazudtak az előttem szólók. Megtapogattam az elefántot, és egy hatalmas legyezőt éreztem, laposat és bőrszerűt.« Mindhárman ragaszkodtak a véleményükhöz, és életük hátralévő részében nem beszéltek egymással. Mindegyik meg volt róla győződve ugyanis, hogy ő és csakis ő birtokolja a teljes igazságot."

(Jalal-ud- Din Rumi)

A Budapesten élő indiaiak tárgyi világának, a migránsok és tárgyaik viszonyának feltérképezésekor alapvető problémákba ütköztem kutatásom kezdetétől. Arra kellett ugyanis választ kapnom módszertani és elméleti értelemben egyaránt, hogy kik az indiai migránsok, mely besorolások tekinthetők érvényesnek mind az „indiai", mind a „migráns" fogalmak tekintetében, illetve módszertani kérdésként felmerült rögtön, hogy miként kerülhetek velük kapcsolatba. Az a kezdettől nyilvánvaló volt, hogy az indiai migránsok esetében az indiai útlevél birtoklása nem feltétlenül szükséges előfeltétele az „indiaiságnak", hiszen hatalmas diaszpóraközösségek élnek szerte a világban, amelyek tagjai legalább annyira indiainak gondolják magukat, mint a szubkontinensen élők. Módszertanilag járható útnak tűnt a kapcsolat felvétele a különféle budapesti indiai szervezetekkel, hiszen az ő kapcsolathálóik feltételezhetően elég kiterjedtek a

Budapesten élő indiaiak között. Ugyanakkor elbizonytalanított, vajon így nem lesz-e túlzottan csoportszemléletű a megközelítésem, kihagyva olyan, a kutatás szempontjából egyaránt fontos személyeket, akik tudatosan távol maradtak, vagy a véletlen folytán nem kerültek kapcsolatba e szervezetekkel – az előbbi esetben nyilvánvalóan egy választott identitáspolitika velejárójaként.

A budapesti indiai migráns munkadefiníciójaként egy olyan megengedő, inkluzív modellt kívánok megfogalmazni a kutatáshoz, mely egyszerre épül az önmeghatározásra (vagyis ha valaki magát indiainak érzi, akként határozza meg a nyilvánosságban), illetve a környezeti, külső definíciókra, kritériumokra, melyek közül a nyelvtudás (bármely indiai nyelv, beleértve az angolt), a származás (indiai családba születés, legalább részben), valamint bizonyos kulturális, esetleg vallási tudások és felkészültségek rendszere – de nem valamennyi együttes teljesülése – határozza meg ezen identitásalapú besorolásokat.

Elkerülve az elméletileg is problematikus, sokat bírált *csoportalapú* megközelítéseket, melyek erősen leegyszerűsített sémák és modellek szerint kívánják kategorizálni az egyéni identitások működésének sokféleségét és bonyolultságát, igyekeztem minden esetben az egyéni azonosulásokat és identitásreprezentációkat vizsgálni, és sohasem az „indiaiság" idealizált és képzelt attribútumait kerestem a választott interjúalany esetében. Mint arra Wimmer és Glick-Schiller (2011) felhívja a figyelmet, hajlamosak vagyunk a világot nemzetállamok összességeként szemlélni, ahol egy-egy nemzetállamhoz adott terület, kultúra és népesség kapcsolódik, egyfajta konténerrendszerben, azaz lehatárolva, egymástól szinte függetlenül. E nemzetállami szemüvegen keresztül a nemzetállamok működése, illetve a globalizációs folyamatok látszólag ellentmondásos rendszert alkotnak, holott a mindennapok tapasztalatai mást mutatnak.

Wimmer és Glick Schiller (2011) rámutat, hogy a nemzetállam-építő folyamatok alapvetően meghatározták a bevándorlás társadalmi észlelését, értékelését, és bár nem teljes mértékben, de e keret befolyással bírt a társadalomtudományos diskurzusokra is, a bevándorlásról folyó viták elméleti és módszertani megközelítéseire. A szerzők *módszertani nacionalizmusnak* nevezik tehát azt az előfeltevést, hogy a nemzet/állam/társadalom „lefedik egymást", és hogy ez a modern állam természetes szociális és politikai formája (Wimmer – Glick Schiller 2011:164).

Az egyéni identifikációk, így az etnikai és kulturális azonosulások is nagyban *szituációfüggők*, többek között ezért sem érdemes valamiféle állandó séma, klasszifikációs rendszer szerinti besorolásokat végezni. Sokkal inkább érdemes azon szituációkra fókuszálni, melyek kontextusában adott etnikai, kulturális, nyelvi stb. reprezentációk jelentést nyernek. Mivel migránshelyzetekről is szó van egyben, azt gondolom, és ezt a későbbiekben bemutatott kutatási eredmények visszaigazolni látszanak, hogy az identitások többirányú működésének kiváló példái fedezhetők fel az indiai–magyar kettős kötődések, párhuzamos identitások és kulturális azonosulások esetében. A tanulmányban számos helyen ezek működésének *miként*jeire és *hogyan*jaira szeretnék rámutatni a migránsok tárgyakhoz való viszonyának, tárgyi világának elemzésével.

Éppen ezért tanulmányomat egy olyan elméleti keretre kívánom felfűzni, mely megkerülhetetlen ahhoz, hogy megértsük, kik a vizsgálódás alanyai, milyen társadalmi kapcsolatokkal rendelkeznek, és az egyén-tárgy viszonyrendszerük milyen szociális térben, illetve terekben fogalmazódik meg.

A transznacionalizmus fogalma azon diaszpóra- és migránsközösségeket jellemzi meglehetős pontossággal, melyek az úgynevezett befogadó társadalmon túl aktív kapcsolatokat tartanak származási helyükkel, illetve a világ számos más pontján élő diaszpóraközösséggel és diaszpórahelyzetben élő egyénnel. Azt is mondhatjuk, hogy közvetlen kapcsolatok működnek a világ számos különböző pontján található lokalitások között, illetve a lokalitáshoz kötődő közösség és egyén között. Egy példával élve, a Budapesten élő keralaiak[1] szervezett közösséggé alakulva néhány éve megalapították a *World Malayalee Council* (Malajalámul Beszélő Keralaiak Tanácsa) nevű szervezetet, mely kisebb-nagyobb rendszerességgel közös rendezvényeket tart (ünnepek alkalmával közös ebédek, kirándulások). Mindemellett napi kapcsolatban vannak az otthon maradt keralaiakkal, családtagokkal, barátokkal az internet és a telefon segítségével. Rendszeresen repülnek haza pár hetes látogatásokra, és ajándékokat cserélnek, hoznak-visznek, a budapesti élethez elengedhetetlen ottani tárgyakkal térnek vissza, elsősorban az étkezéshez, konyhához, főzéshez, illetve ruházkodáshoz kapcsolódóan. A „Keralites Around the World" (Keralaiak a Világban) elnevezésű szervezet honlapján, illetve Facebook-oldalán keresztül rendszeresen kommunikálnak, fotókat cserélnek, indiai belpolitikai eseményeket kommentálnak, sporthíreket beszélnek meg, személyes üzeneteket cserélnek. A transznacionális kapcsolatok napi szintű működését könnyítik a különböző internetes felületek, fórumok, társasági oldalak, Skype-telefonhívások, szatellit televíziós adások. E kapcsolatok napi szintű működését szemlélteti az az egyéni példa is, melyet egy interjúalanyom kapcsán szeretnék röviden leírni. A reggeli híreket elsősorban az indiai napilapok honlapján olvassa el, majd ezt követően egy angol nyelvű összefoglalót is átfut a legfrissebb magyarországi politikai és gazdasági hírekről tájékozódva. A nap során Facebook-oldalán indiai barátokkal vált üzeneteket, akik Berlinben, Amerikában és a Közel-Keleten élnek. Munka után szabadidejében kapcsolatba kerül helyi magyar és külföldi ismerőseivel, a budapesti indiaiakkal, akik között egyaránt vannak keralaiak és más indiaiak. Este szívesen néz számítógépen a Youtube-ról letölthető indiai filmeket vagy éppen legutóbbi kedvencét, az USA-ban élő indiai migránsok hétköznapjait ábrázoló folytatásos tévéjáték néhány epizódját, mely a Budapesten élő indiai migránsok életére is jellemző utalásokkal tűzdelt komikus szituációkkal, a humor eszközeivel megjelenítve mintegy kifigurázza a migránslét tipikusnak mondható momentumait.[2]

Az előbbi etnográfiai példa azt a célt szolgálta, hogy rámutassunk a transznacionális kötődések sokaságára, azok több szintjére (intézményesített, szervezeti keretek, személyes kapcsolatok szintje), multilokális jellegére (Berlin, Budapest, Kocsin közvetlen kapcsolata), illetve a kapcsolatok párhuzamos jellegére, hangsúlyozva a migránsok többes kötődéseit. A migránsok és a befogadó társadalom viszonyának alakulásában a közeledés és távolodás szakaszai akár gyors egymásutániságban válthatják egymást, azt is mondhatjuk, hogy nagyban *szituációfüggők*. Ezért nehéz lenne asszimilációként, egy idealisztikus „kezdőpontból" a „végpont" felé irányuló „utazásként" leírni azt az összetett folyamatot, melyet egy migráns megtesz azt követően, hogy a befogadó országba, új lakhelyére érkezett. Természetesen felfedezhetők az igazodás, az adaptáció, a „megtanulás" bizonyos elemei, de azokat sokszor váltják a hátralépés, az idegenség vagy másság érzésével együtt járó szituációk, melyek éppen a különállást, különbözőséget erősítik a hétköznapi tapasztalatok során. Éppen az előzőekből adódóan sokkal

inkább nevezhetők e migránsadaptációs folyamatok *hibridizációnak*, melynek során többféle tudás, kulturális készlet, felkészültség, ismeret kerül egymással kapcsolatba, ütközik, keveredik, és alakít ki sajátos, újszerű kulturális mintázatokat, melyek sokszor éppannyira tünékenyek, képlékenyek és konfliktusokkal telítettek, mint amilyen nehezen megragadhatók a kutató számára.

Lisa Mallki (1992) ruandai háborús menekültek helyzetét kutatva szögezi le, hogy a menekültstátus átmenetisége (mely néhány hetes időszakoktól évekig, sőt évtizedekig terjedhet) nem minősíti kevésbé relevánssá vagy tudományosan kevésbé „érdekessé" a vizsgált társadalmi jelenséget. Épp ellenkezőleg, a migráns fogalmának tágítása mellett érvel, amikor felhívja a figyelmet a migránsokkal kapcsolatos „gyökértelenség" metaforájának politikailag terhelt voltára, illetve arra, hogy a letelepedettség és az egy helyhez kötöttség, a „gyökeret eresztett" életforma mennyire nem általános érvényű, univerzális fogalom, és a napjainkra is oly jellemző migránséletmódok, többes kötődések folyamatosan megkérdőjelezik az előbbi „normalitását". Terepmunkám során számos alkalommal tapasztaltam, hogy interjúalanyaim időnként elhatárolódtak a migráns megjelöléstől, annak gyakran pejoratív jelentéstársításai, illetve azon domináns társadalmi diskurzus miatt, mely a „gyökértelenséggel" hozza összefüggésbe.

Ennek példája a következő etnográfiai feljegyzés.

Az interjú elején röviden felvázolom M.-éknek, hogy kutatásomban a migránsok tárgyaival foglalkozom. Feleségével zavart pillantásokat vetnek egymásra, majd egy rövid, bizonytalan csend után a férj szólal meg. Elmondja, hogy nem érzik magukat migránsnak, hiszen egyrészt rövid időre vannak Budapesten, pár éves projektre küldte őt Magyarországra indiai anyacége, másrészt Keralában saját házuk, otthonuk van.

Tanulmányom az *indiai migránsok otthonai* és *ételei*, *ételkészítési folyamatai* körül szerveződik. Terepmunkám során e két terület rajzolódott ki, melyeken keresztül a migránsok tárgyi világa a legjobban megragadható, és ahol a tartósan letelepedett, illetve az „átmenő" migránsok tárgyakhoz való viszonyában a különbségek a legszemléletesebben artikulálódnak.

Általánosságban elmondható, hogy tanulmányom a migránsok materiális világát járja körül. A továbbiakban igyekszem etnográfiai példákon keresztül arra rámutatni, hogy a különböző migránsok anyagi világa eltérően szerveződik a migráció típusától, jellegétől függően. Nyilvánvaló, hogy egy nigériai menekült, aki illegálisan lép át határokat, és akár véletlenül is kerülhet Magyarországra, egészen másfajta és kvantitatív értelemben is más tárgyi készletet tud magával hozni, mint – tegyük fel – az az indiai informatikus, akit indiai anyacége küldött ki meghatározott időre, előre eltervezett körülmények közé, fizetve repülőjegyét és személyes tárgyai átszállításának költségeit. E két véglet között (ahol a skála egyik végpontján a menekülő, száműzött, a másik végpontján pedig a kényelmes életét csaknem zökkenőmentesen folytatni tudó, jól fizetett informatikus áll) számos migránsélethelyzet, migráció- és migránstípus létezik. A továbbiakban a budapesti indiaiak között végzett kutatás tapasztalatai alapján igyekszem leírni és elemezni azokat a változatos élethelyzeteket, amelyek eltérő tárgyi világokban (is) megmutatkoznak, illetve a más és más tárgy és ember kapcsolat sokat elárul a migráns rövid és esetleg hosszú távú szándékairól, asszimilációs törekvéseiről, viszonyulásáról tágabb lakókörnyezetéhez és a hátrahagyott otthonához, emlékeihez, távol élő családjához és rokonaihoz, ismerőseihez.

Amint azt többen megállapítják, a migráció egy komplex „fordítási" forma és gyakorlat. A kibocsátó környezet, társadalom és kultúra tudáskészletét, esetleg annak fragmentumait igyekszik átemelni az új környezetbe, miközben azokat folyamatosan újraértelmezi, adaptálja, „fordítja" az új helyzetre (Basu–Coleman 2008:321). Walter Benjamin észrevétele, mely szerint adott mű fordítása egyben annak utóéletét, folytatását is jelenti, közvetlenül kapcsolódik a fordítás politikájának kérdésköréhez (Benjaminról lásd Rubel–Rosman 2003:7). Többen rámutatnak, hogy különbséget kell tenni a szó szerinti és a jelentés alapján történő, az értelmezést középpontba állító fordítás között. Az utóbbinál a kontextusnak vagy kontextusoknak kiemelt szerepe van, és az egyikből másikba történő átemelésre különösen érzékeny mozzanatként tekintenek. A „fordítás" fogalmának eme jelentés- és kontextusorientált változata metaforaként alkalmas rá, hogy leírja a materialitás és jelentés, mozgás és jelentés, illetve kontextus és kultúra közötti kapcsolatrendszert (Basu–Coleman 2008:326). A latin *transferre* szótő (jelentése: 'átvisz', belőle ered például az angol *translation* alak) jelentése kiválóan jelzi az átadás-átvétel folyamatát, szinte sugallva a materiális világ mozgását, melynek során tárgyak kerülnek egyik helyről a másikra. A tárgyak mozgásához és mozgatásához, emberek utazásaihoz, helyváltoztatásaihoz kapcsolódva a tárgyi „fordítások" során gyakran a rész jeleníti meg az egészet, azaz egy metonimikus kapcsolatról van szó. A középkori szentek relikviái a zarándoklatok során szent tereket hoztak létre, illetve napjainkban a migránsok otthonról származó emlék- és használati tárgyakkal telepakolt bőröndjei is egyfajta fordítási folyamat részei, melynek során régi tárgyakat emelnek át a fizikai térben, és azok új jelentésekkel töltődnek fel a megváltozott környezetben (Basu–Coleman 2008:326).

A materiális „fordítás", a tárgyak mozgásának témaköréhez szorosan kapcsolódik az ajándék fogalma, melyet az antropológiai leírások a kezdetektől részletesen elemeznek. Az ajándék fogalma migrációs szempontból részben újraértelmezhető azáltal, hogy a migránsok materiális világai közötti kapcsolatként tekintünk rá, méghozzá olyan speciális kapcsolatként, melynek során valamiféle csere valósul meg. A Malinowski által elemzett *kula*kör[3] mint ajándékozási rendszer azért is érdekes, mert az egyik első szisztematikusan leírt formája ember és tárgy kapcsolatrendszerének. Az akkori kagylók, nyakláncok, gyöngyök vagy éppenséggel az ajándék mai változatai értelmezhetők olyan mobil tárgyakként, melyek emberek által alkotottak, ugyanakkor *embereket, pontosabban társadalmi lényeket teremtenek* (Basu–Coleman 2008:322).

Ember és tárgy kapcsolatánál maradva, és azt egy meghatározott migrációs fogalmi keretben vizsgálva elmondható, hogy a migrációhoz kapcsolódó materialitás, azaz a migráns magával hozott, hátrahagyott, utólag beszerzett tárgyai és másolatai pontosan leképezik idővel változó státusát, az új világban betöltött szerepét, helyzetének átalakulását. Ezen időszak változó társadalmi kapcsolatait és folyamatait mondhatjuk asszimilációs folyamatnak, adaptációnak vagy hibridizációnak. A későbbiekben e témakörről bővebben lesz szó.

Amint arra Khandelwal (2007) az Indiában letelepedő külföldi szvámik[4] önbesorolását és külsősök általi megítélését elemző cikkében megjegyzi, a közgondolkodás és sokszor a tudományos gondolkodás is megkülönböztet migránsokat *(migrants)* és külföldieket *(expats)*. Az előbbiek gazdasági és tanulmányi célokkal érkező bevándorlók, s általában keletről nyugati irányban mozognak, és céljuk a „letelepedés", a befogadó

ország állampolgárságának megszerzése; ezzel szemben a külföldiek csak afféle „látogatók", akik nem kívánnak állampolgárságot szerezni, sem származási országukhoz való kötődéseiket feladni. Hétköznapi példákból tudjuk, hogy e kettős besorolás menynyire sematikus, leegyszerűsítő, sőt sok esetben a valósággal ellentétes. Khandelwal etnográfiai példákon keresztül mutatja be, amint az Észak-Amerikából, Európából érkező szvámik állampolgársági kérelmét Indiában nagy értetlenség, esetenként megütközés övezi (eredeti állampolgárságukról le kell mondaniuk az indiai javára; Khandelwal 2007:315). Indiában az *indiai* vs. *külföldi (foreigner)* vagy nyugati *(Westerner)* komoly diszkurzív erővel bíró kategóriapáros, direkt párhuzamba állíthatóan a Said által leírt Kelet–Nyugat-diskurzusokkal, melyek szintén politikai-kulturális konstrukciókra épülnek, és erőteljesen esszencializálnak.

Magyarországon hasonlóképpen működnek ezen kategóriák, a migránsok vonatkozásában is élesen elkülönítve a nyugat-európai és észak-amerikai „külföldieket" és a keleti bevándorlókat, eltérő tulajdonságokkal, jellemzőkkel ruházva fel a két kategóriához sorolható egyéneket és csoportokat. A Budapesten élő indiaiak azonban e meglehetősen egyszerű, és kétségtelenül durván esszencializáló besorolási gyakorlatot felborítják. Ennek több oka is van. Egyrészt földrajzi értelemben India keleten van, tehát az indiaiak keleti bevándorlóknak tekinthetők. Ráadásul sokszor e besorolásoknál az esszencializációs gyakorlatok részeként rasszalapú besorolás is történik (például bőrszín szerint), a „fehéreket" automatikusan a nyugati, míg a nem fehéreket *(non-White)* vagy másként „színes bőrűeket" a keleti kategóriába sorolva. Az indiaiak fizikai megjelenése e felosztást nagyrészt lehetővé teszi, ugyanakkor az állampolgárság megszerzésére való törekvés mint a migráns (szemben a letelepedni *nem* kívánó külföldivel) egyik elsődleges ismertetőjegye már nem jellemzi őket. Nyilvánvalóan a kelet-európai sajátosságok, mint például a gazdasági bizonytalanságok, a nem túlzottan vonzó piaci környezet, a változó mértékű politikai stabilitás, a tágabb társadalmi, kulturális környezet *nem befogadó* volta együtt nem biztatják különösebben maradásra az ideérkező indiaiakat. Továbbá India felívelő gazdasága, rohamosan javuló infrastruktúrája, iskolarendszere, piaci lehetőségei mind olyan vonzerővel bírnak, amely visszacsábítja az ideiglenesen, hosszabb-rövidebb időre külföldre távozókat. Terepmunkám alatt interjúalanyaim számtalanszor fogalmazták meg a helyi viszonyok kedvezőtlen alakulását, szemben az „otthoni" lehetőségek előnyeivel, válaszolva egyben letelepedési szándékukat firtató kérdésemre. A Kelet–Nyugat ideologikusan terhelt beszédmódját tovább zavarja az itt élő indiaiak vonatkozásában, hogy sokan közülük nem közvetlenül Indiából érkeztek Magyarországra, hanem valamilyen köztes „nyugati" állomáshelyen keresztül (London, Brüsszel, Bécs), és egyáltalán nem illenek be az alacsonyan iskolázott, szegény migráns szerepébe. Diplomákkal rendelkező, magasan kvalifikált szakemberekről lévén szó, akár több külföldi nyelvet is beszélnek, többek között angolul kiválóan (ami a többségi magyar lakosságról nem mondható el), multinacionális cégekben jól fizetett pozíciókat töltenek be (informatikusok, közgazdászok). Összességében elmondható, hogy a Budapesten élő indiaiak változó külső megítélései, melyek alapján hol „keletiekként", hol „nyugatiakként" tekintenek rájuk, vagy éppen elbizonytalanodnak besorolásukat illetően, egyben visszautal arra a kérdéskörre, melyet a tanulmány kezdetén vetettünk fel, és az indiaiak *transznacionális kapcsolataira*, többes kötődéseire utal. Arra a mára hétköznapivá vált migránslétre gondolunk itt, melynek során például Dél-Indiából

származó indiaiak hasonló biztonsággal mozognak földrajzilag távol eső helyeken, illetve kulturális értelemben is egymástól nagyban eltérő (jellemzően városi) terekben, és tartanak fenn virtuális és nem virtuális kapcsolatokat számtalan irányban.

Migránsok

Bár nem pusztán migránsbiográfiák bemutatására vállalkozunk ebben a kötetben, szükségét érzem röviden bemutatni azon migránsokat, akiknek különböző tárgyakhoz való viszonyát elemzem a továbbiakban. Nyilvánvalónak látszik, hogy a migráns identitása, egy társadalomban betöltött szerepe meghatározza, hogy miképpen viszonyul az őt körülvevő tárgyakhoz, és fordítva, a tárgyaival kialakított kapcsolatából sok mindent meg lehet tudni a migráns hétköznapjairól, identifikációs stratégiáiról, társadalmi kötődéseiről.

A Budapesten élő indiai migránsok között kisebbségben vannak az állandó jelleggel itt élők, az úgynevezett *letelepedettek*. Pár száz főről van mindössze szó, akik nagyrészt vegyes házasságok révén élnek Budapesten, illetve valamilyen üzleti vállalkozás hozta őket Magyarországra. Az utóbbiak, azaz a vállalkozók többsége a kilencvenes évek kezdetén jött Budapestre, amikor elmondásuk szerint még jobbak voltak az üzleti lehetőségek, és kevésbé volt telített az etnikai vállalkozások piaca. Ugyanakkor gyakran komolyabb adminisztrációs akadályokba is ütköztek, elsősorban abból adódóan, hogy Magyarország ekkor még nem volt EU-tagállam. Az üzleti vállalkozók[5] rendszeresen számolnak be transznacionális kapcsolataikról (angliai rokon, akitől a helyi boltos az alapanyagok egy részét importálja) a világ számos más pontján élő indiai, illetve Indián belüli regionális közösségekkel (pandzsábi, keralai) vagy intenzív rokoni kapcsolatokról (Amerika, Ausztrália, India). Az indiai etnikai vállalkozások az *etnikus konyha* jellemző profilja köré szerveződnek. A város legnagyobb árukészlettel és forgalommal rendelkező indiai boltja elsősorban a Budapesten élő indiaiakat látja el, magánszemélyeket és a helyi éttermeket egyaránt, másodsorban egyéb külföldieket (az indiai konyhát kedvelő nyugat-európai, észak-amerikai közönséget, illetve saját etnikai konyhájuk hozzávalóit kereső délkelet-ázsiaiakat és afrikaiakat). Ezzel ellentétben az indiai etnikai éttermek elsősorban a helyi, magyar fogyasztót célozzák meg, rájuk építik kínálatukat, az ő India-képük szerint igazítják profiljukat, választják ki az étterem helyét, árait stb. Amint az egyik indiai gyorsétterem menedzsere elmondta, üzleti szempontból számára csaknem érdektelen a helyi indiai közösség, vendégeik túlnyomó többsége visszajáró magyar vendég, s bár az étterem Budapest egyik legfrekventáltabb, turistalátványosságokkal tarkított környékén helyezkedik el, mégsem az átmenő turistaforgalomra építenek. A fentiek egyben azt is jelentik, hogy az etnikai vállalkozók elsősorban helyi kötődéseikre alapoznak, ügyfeleik, vásárlóik budapestiek, magyarok, indiaiak vagy külföldiek. Amint az interjúkból kiderül, az üzleti kötődések sokszor személyes kapcsolati hálókba ágyazottak, illetve a sikeres üzletember stratégiájának célja, hogy úgy alakítsa személyes kötődéseit, hogy azok segítsék vállalkozása fejlődését, gyarapodását, terjeszkedését. Ehhez a hangsúly a helyi kötődéseken van, még akkor is, ha a transznacionális kapcsolatok jelenléte kétségtelen, sőt akár fontos eleme lehet a vállalkozás működésének is (az említett külföldi beszállítók).

A vegyes házasságban élők Budapestre költözését elsősorban személyes okok motiválják. Többségében olyan indiai férfiakról van szó, akik a narratívák szerint kalandos körülmények között választottak maguknak magyar feleséget, olykor társadalmi ellenállással, bürokratikus akadályokkal találkozva.[6] Gyakran a gyerekek születése alakította úgy a család történetét, hogy a feleség hazája, szűkebb lakóhelye mellett döntöttek. Vannak családok, ahol egy hosszabb költözéstörténet (diákszerelem Moszkvában, majd ezt követően házasság, kezdeti évek Delhiben) végállomása lett Magyarország. A költözések időnként a férj munkahelyi, üzleti, esetleg akadémiai karrierjének alakulását követik (munkahelyek megszűnése, új lehetőségek alakulása, ösztöndíjak), majd a feleség lakhelyén folytatódnak. Magyarország ezen élettörténetekben a biztonságos, nyugodt lakóhely szerepét tölti be, ahol békés körülmények között lehet gyerekeket nevelni, óvodát választani, majd iskoláztatni. Nyilvánvaló, hogy ezen utólagos narratívákban megjelenik az önigazolás igénye, a korábbi döntések pozitív visszaigazolása. Ez azért is valószínűsíthető, mert ugyanezek a kérdések például a fiatalabb generáció tagjainál, vagyis azoknál a migránsoknál, akik éppen most kerülnek döntéshelyzetbe, már egészen másként vetődnek fel. Gyakran beszélnek dilemmáikról, arról hogy problémát jelent az iskolák egynyelvűsége, a megfelelő szintű angol nyelvű képzés hiánya vagy éppen a szóba jöhető iskolák tandíjának irreálisan magas volta.

Otthonok

R.-ék Budapest egyik külső kertvárosi kerületében laknak. Otthonukban beszéltünk meg interjútalálkozót. Könnyen megtaláljuk a csendes környéken a hatvanas évek körül épült házat. Kis konyhakert övezi, oldalt füves rész, mellette néhány magas fenyő. R. felesége, Marika invitál be a kapun, középkorú, barátságos nő. Tágas nappaliba terel, ahol egy legalább tízszemélyes kanapé áll kávézóasztallal. A házigazda izgatottan belevág a beszélgetésbe, mindent tudni akar rólunk, a hasonlóan vegyes házasságnak számító indiai–magyar családról. Röpködnek az évszámok, helyszínek, gyerekek születésének dátumai, a migránséletút töredékei. Dardzsilingi teával kínálnak, R. elmeséli, hogy készül ez a fenséges ital, és hogy ezt a teafüvet a legutóbbi látogatása alkalmával hozta Budapestre. Lassan isszuk/fogyasztjuk a kiváló italt, cukor és tej nélkül. Bengáli születésű emberként a tea saját „indiaiságának" egyik központi szimbóluma, amiről szavakban nem beszél ugyan, ám a teaceremóniából, az elkészítés pontos leírásából, a hangsúlyokból érthető, hogy a tea fontos reprezentációs eszköz és azonosulási pont. R. a helyi összindiai szervezet egyik alapítója és máig vezető egyénisége. Mint elmondja, a tágas nappali is azt a célt szolgálja, hogy náluk bármikor összejöhet a(z indiai–magyar) társaság; szeretik az ilyen összejöveteleket. R.-ék nappalija múzeumhoz hasonlít. Egyik sarkában, a pianínón a család felmenői sorakoznak a róluk készült korabeli portrékon. Egyik irányból R. édesanyja, édesapja, nagyszülei, száris nők, tekintélyt parancsoló indiai férfiak. A másik irányból Marika felmenői, monarchiabeli parasztgazdák és feleségük. A két ágat egy velencei gondola játékhajó méretű modellje köti össze, egy közös családi utazás emléke a közelmúltból. A nappali egy másik sarkában egy kis Buddha-szentélyt rendeztek be a háziak. R. hindunak született, de a buddhista

vallás egalitárius, kultúrákon, vallásokon átívelő, belső békét, lelki nyugalmat adó hitében találta meg önmagát. Elbeszélése szerint rendszeresen tartják a kapcsolatot a magyarországi buddhistákkal, látogatásunkkor is éppen egy ilyen rendezvényre készülődtek.

A módszertani nacionalizmus felhívja a figyelmet arra a társadalomtudományokban gyakran előforduló hibára, hogy a *helyet* egyfajta szemüvegként használják *(places as lenses)*, eleve adottnak és a priorinak tekintik, általa definiálnak jelenségeket, folyamatokat (a nemzetállam ilyenfajta kezeléséről bővebben lásd Wimmer – Glick Schiller 2011). Massey e módszertani nacionalizmus kritikájaként arra mutat rá, hogy ilyenformán a migránshelyeket sem lehet adottnak tekinteni, hanem valójában olyan lokalitásokról van szó, melyek konstruáltak, folyamat jellegűek, valamint összetett identitások és történetek terepeiként tekinthetünk rájuk. Ebből adódóan a hely egyedülállósága nem a lokalitásban keresendő, hanem azon folyamatokból adódik, melyek során helyek egymással interakcióba lépnek, illetve ezekből társadalmi folyamatok indulnak ki (Cresswell 2004:74).

Az eddigiekből világosan következik, hogy érdemes és érdekes a migránshelyekre találkozási pontokként is tekinteni. Szűkebb értelemben a migránsotthonok is ilyenek, hiszen ott számos társadalmi szál, network találkozik össze, bír párhuzamos jelentőséggel és jelentéssel. Ahmed és szerzőtársai (2003) német–holland migránsotthonokat tanulmányozva megállapítják, hogy a német és holland nemzet ezen otthonokban a közszolgálati híreken (televízió) keresztül van jelen, a német barátok fizikai valóságukban, a távolabb élő rokonok fényképek formájában, azaz különféle társadalmi hálózatok együtt jelennek meg a migránsotthon terében. A transznacionális migránsok otthonát vizsgáló kutatások (Al-Ali–Koser 2002; Blunt–Dowling 2006; Rapport–Dawson 1998) nagy része a migránsok otthonhoz fűződő viszonyát, érzéseit vizsgálja, illetve hogy miképpen lelnek otthonra a migránsok a transznacionális mozgások, költözések során (Rapport–Dawson 1998), valamint egy transznacionális térben (Blunt–Dowling 2006). Ez egyben azt is jelenti, hogy a migránsok háza, fizikai otthona nem kerül a kutatói érdeklődés középpontjába.

Ugyanakkor az antropológiai kutatás régóta foglalkozik az otthonnal, házzal, lakásbelsővel. A strukturalista elemzések, illetve azon tanulmányok, melyek az otthonok reprezentatív és szimbolikus erejét hangsúlyozták, sok ilyen példával szolgáltak (Miller, ed. 2001:4). Az újabb megközelítések ezzel szemben az otthonra mint a mobilitás és változás színterére tekintenek (Miller, ed. 2001). Sokan közülük az otthon folyamatjellegét hangsúlyozzák (Clarke 2001), rávilágítva arra a gyakori diszkrepanciára, mely a valós életforma és a vágyott, „ideális otthon" között feszül, beleértve a migránsok valamennyi asszimilációs törekvését, vágyát és célját (az ideális társ megtalálása, gyermekek iskoláztatása stb.). Migránsok új otthonának vizsgálatakor, vagyis azokban az esetekben, amikor az emberekkel együtt mozognak a tárgyak, az otthon kérdése immobilis helyek és mobilis tárgyak kapcsolataként fogalmazódik újra (Marcoux 2001). Marcoux rámutat, hogy a helyváltoztatás, az azzal együtt járó hátrahagyott tárgyak és az új otthon lehetőséget teremtenek arra, hogy az egyéni biográfiák, élettörténetek – melyek sokszor a személyes tárgyakon, az otthon tárgyain keresztül fogalmazódnak meg – újraszövődjenek, a kívánt módon alakuljanak át. Mivel a személyes tárgyak,

az otthon tárgyai a múlt mementói, így azok a döntések, melyek a költözés, helyváltoztatás során a tárgyak kidobását eredményezik, egyben az egyéni emlékezet aktív „menedzsmentjét", rendszerezését is jelentik.

Terepkutatásaink során azt tapasztaltuk a letelepedett, hosszabb időre Budapesten élő migránsoknál, akik sok esetben a távolabbi jövőjüket is Magyarországon képzelik el, hogy elindul egy sajátos folyamat az Indiához (ezen belül az indiai kultúrához, helyekhez, ízekhez, emlékekhez, valláshoz stb.) való kötődésükben. E változás egyértelműen nyomon követhető az e tematikához tartozó személyes emléktárgyaikon, illetve e tárgyakhoz való viszonyukban. E folyamatot egyrészt az eltávolítás, másrészt a pluszjelentésekkel, szimbolikus funkciókkal való felruházás jellemzi röviden. Úgy tűnik, e folyamat velejárója, de akár előfeltétele is az az igény, mely a régi otthonhoz való kötődés reprezentációjából fakad, és egyfajta identifikációs stratégiaként értelmezhető. Másként fogalmazva, a régóta itt élők egyéni azonosulásaik alakulása során előbb-utóbb igényelni kezdik, hogy ugyan továbbra is többes kötődéseik *részeként*, de legalább egy-egy momentum, szituáció erejéig indiai identitásukat hangsúlyozzák, azt helyezzék előtérbe. Ennek többes célja lehet. Tapasztalataink szerint ilyen például az *emlékeztetés*, illetve az *oktatás*, ha az érintett személynek gyerekei vannak, nekik mesélhet a tárgyak által az indiai kötődés különféle rétegeiről, vagy emlékeztetheti baráti, rokoni környezetét ugyanerre. Azonban azt gondoljuk, hogy leginkább a *felejtést*, a saját emlékezet automatikus törléseit, kiejtéseit hivatottak megakadályozni, lassítani, ellensúlyozni ezek a tárgyak. Ezt az emlékeztető, informatív, azonosulásban megerősítő folyamatot egyben olyan *muzealizációs gyakorlatként* is felfoghatjuk, melynek során az emlékezet, felejtés, kötődések, identifikációs stratégiák tárgyakba kivetített és kimerevített momentumai jelennek meg. A muzealizációs gyakorlat része az a fajta érzelmi eltávolítás is, mely a személyes, hétköznapi tárgyat (egy könyv, egy vallási tárgy, kép, fotó, újságkivágás) egyrészt *publikussá* teszi (még akkor is, ha az otthon, a nappali egy kiemelt sarkában, egy vitrin mögött, a pianínó tetején található), másrészt sajátos, *új jelentésekkel* ruházza fel. Ezen új jelentésekről szóltunk az imént.

Migránsotthonok látogatásakor gyakran feltűnik az a gyakorlat is, szorosan a muzealizációs igény részeként, melynek során családi narratívák (újak, régiek, közösek, átértelmezettek) fogalmazódnak meg a család különböző ágairól, vegyes házasság esetén a „magyar ágról" és az „indiai ágról" – kiállított fotók, fotósorozatok, portrék formájában. Ezek a családi fotóalbumok publikussá tett változatai, ahogy a nappaliba belépőt fogadják a falra kifüggesztve vagy a vendégfogadó nappali szoba más prominens helyére állítva. Ezen emléktárgyak, fotók, az egyéni azonosulásokat hangsúlyozó tárgyak egy olyan tágabb diszkurzív térben helyezkednek el, melynek részei az egyéni életrajzok, élettörténetek, családi kapcsolatok és nem utolsósorban azok a szóbeli narratívák és értelmezések, amelyek rendszeresen kísérik e tárgyakat, és kifejezetten az érdeklődő (és gyakran kívülálló) látogatót célozzák meg. A szűkebb nyilvánosság és a család „belső" használatára egyaránt szolgálnak azok a családi fotók, melyeknek egyértelműen hiánypótló szerepük van. Hiánypótlók abban az értelemben, hogy a család földrajzilag távol élő részét (vagyis az Indiában élő rokonokat) emelik be a közös, mindennapokban használt családi térbe, illetve azokra az elhunyt családtagokra emlékeznek, akiknek az emlékét meg kívánják őrizni, sokszor a fotók sírhelyként is funkcionálnak.[7]

A tárgy fogalmát tágabban értelmezve a fotók, illetve a mozgóképek is a migránsok emléktárgyaihoz sorolhatók. Az egyik indiai–magyar házaspár látogatásakor, melyre budapesti otthonukban került sor, míg a háziasszony a konyhában a vacsora befejezésén dolgozott, a házaspár azzal szórakoztatott bennünket, hogy bekapcsolta az indiai esküvőjükön készült videofelvételt. A férj kötelességtudó házigazdaként türelmesen végigülte velünk a több mint egyórás felvételt, és kommentárjaival igazított el az események látványvilágában. Megjelent benne magyaros férfiviselet (az indiai vőlegény leendő magyar felesége és családja felé tett gesztusként viselte), illetve keralai fehér selyemszári aranyozott széllel, amit a magyar menyasszony és természetesen az indiai rokonság nőtagjai viseltek. Eltekintve a látottak tartalmi elemzésétől, ezúttal inkább azt tartjuk érdekesnek, hogy milyen szerepet tölt be a videofelvétel az új budapesti otthonban, egy vendégség keretei között, mit mond el a migránsok egyéni azonosulásairól, élettörténetéről.

Úgy tűnik, a videofelvétel a családi fotóalbum szerepét töltötte be adott helyzetben, bemutatva az egyéni élettörténet szempontjából kiemelkedő eseményt, illetve annak fontosabb szereplőit, felvonultatva a család indiai és magyar ágát. Beavatást nyertünk az esküvő részleteibe, többek között materiális világába is, mintegy utólag részévé válva az eseményeknek, egyszerre nézőként és résztvevőként újraélve az eseményeket, továbbá a videofelvétel migráns tárgyként az egyén (indiai férj) saját migrációs történetében elfoglalt helyét, pillanatnyi helyzetét is felvillantotta indirekt módon. A felvétel egy történetet mesélt el a két fél elindulásáról (a vőlegény az indiai családi házból, a menyasszony a hotelszobából, illetve annak közvetítésével Magyarországról), majd találkozásáról a két család egyesült körében. Az eskütételt követő jókívánságok és ajándékok sora is azt a családi beágyazottságot volt hivatott sugallni, mely a házaspárt övezi az egész felvétel során, és nyilvánvalóan hangsúlyos szerepet kap. A videofelvétel és a férj kommentárjai az újranézés, azaz a felvétel aktualizációja során azt az üzenetet kívánták közvetíteni, hogy az indiai férj eljött egy általa kedvelt otthonból, egy biztonságot jelentő családi környezetből (és tágabb értelemben kultúrából), azonban sikeres házassága révén megtalálta helyét az új környezetben. A felvétel alapján nyilvánvaló, és a budapesti otthonuk is ezt látszik igazolni, hogy mindkettejük számára fontosak a hagyományos értékek és kulturális kötődések. Az utóbbiakat párhuzamos, egyidejű kötődésként képzelik el; vegyes házasságukban nem túllépni akarnak e különbségeken, hanem egymás mellé rendelve, párhuzamosan létezőként képzelik azokat a hétköznapokban és – mint a felvétel bizonyítja – az ünnepnapokban egyaránt.

Letelepedett migránsok otthonait látogatva figyeltük meg az otthon berendezésének azt a kettős szempontrendszerét, mely egyfelől a praktikumnak (beszerezhetőség és funkcionalitás), illetve az európai esztétikai és designtrendeknek felel meg, ezzel mintegy a migráns azonosulást, beilleszkedést megcélzó igyekezetét igazolva. Másfelől az otthonokban bőven fellelhetők olyan berendezési tárgyak is – szőnyegek, faliszőnyegek, egy-egy falikép, grafika, festményreprodukció, dísztárgy –, melyek az indiai kötődést hivatottak hangsúlyozni, miközben az emlékezést és oktatást is segíthetik, amint arról már szóltunk. Kiemelt és egyedülálló helyet foglalnak el e tárgyak között a vallási kötődés tárgyai (szentképek, guruk, tanítók, hindu istenek képei, füstölőtartók, apró szobrok, szent helyekről származó kultikus tárgyak). Kiemeltként azért kezeljük őket, mert a vallás szerepe, fontossága e migránsok életében láthatóan központi szereppel

bír, része mindennapjaiknak, e tárgyak a hétköznapi tárgyhasználat szerves részei. Egyedülállónak pedig azért gondoljuk őket, mert a legtöbb esetben nem tekinthetők *kizárólag muzealizált* tárgyaknak, még akkor sem, ha ilyen funkciót *is* betöltenek azáltal, hogy az otthon valamely nyilvános terében helyezkednek el, mintegy kiállítva, közszemlére téve. Azt gondoljuk, hogy elsődlegesen nem muzealizált tárgyak abból a szempontból, hogy fő funkciójuk, a vallási gyakorlat segítése, kiszolgálása megmaradt, jelentésük nem fogalmazódik át a szimbolikus szintjén (szemben egy pusztán esztétikai értéket, az etnikai/vallási azonosulást kiemelő tárggyal).

D. tíz éve jött Magyarországra, miután magyar nőt vett feleségül. Pár évvel később elváltak, jelenleg egy kis egyszoba-konyhás albérletben él a Belvárosban. Lakása rendkívül puritán berendezésű: asztal, szék, alvómatrac, szekrény. A szoba egyik sarkában kis polcos állvány van, rajta képek, füstölők, szobrok. D. elmondása szerint itt szokott minden reggel és este meditálni, imádkozni. Az egyik képet leemeli a polcról. Indiai mesteréről készült, aki a Himalájában élt, ott találkozott vele évtizedekkel ezelőtt. Őt tekinti gurujának, spirituális tanítójának. Rá gondolva, az ő szellemi segítségével meditál a mai napig.

Egy egyedi vallásos kép jelentése működhet úgy, mint egy vallási jel, egy egyedi ikon története, egy Indiáról szóló jelentés vagy egy személyes metonimikus szimbóluma annak a pillanatnak, amikor adott egyén birtokába került a tárgy (szülőtől, vallási vezetőtől, gurutól), illetve mint egy kötődés adott helyhez (zarándokhely). „E jellemzők, tulajdonságok által, valamennyi kép oszcillál a vallási, térbeli és történelmi ikonográfiák között." (Pinney 1997:111.)

Átmeneti otthonok

A csak pár hónapra, egy-két évre Budapestre érkező indiai migránsok többsége külföldi cégek, szervezetek képviseletében, egy-egy projekt, megbízatás teljesítésére jön Magyarországra. Jellemzően kevéssé kötődnek Budapesthez, illetve az országhoz, nem sajátítják el a nyelvet, személyes kapcsolataik a helyi társadalommal nem alakulnak ki, vagy csak nagyon laza kötődések formájában. Sokkal inkább keresik egymás társaságát, az indiai szervezetek tagjait, mint a tartósan letelepedettek, éppen az előzőekből adódóan is. Tartózkodásukat rövid távra tervezik, még akkor is, ha megbízatásuk lejártának dátuma ismeretlen, esetleg mindig kitolódik néhány hónappal, vagy akár sorozatosan újabb évvel hosszabbodik meg. Életvitelüket bizonyos szintű *átmenetiség* jellemzi, ami adott helyhez, lokalitáshoz (ez esetben Budapesthez, illetve szűkebb lakókörnyezetükhöz) való gyenge kapcsolódásukból fakad, illetve más helyekhez, lokalitásokhoz fűződő szálaik erősségének, intenzitásának tudható be. A transznacionális otthonok vizsgálatakor a kutatói figyelem gyakran az otthon használata, a migránsok otthoni tevékenységi körei felé terelődik, melyek természetszerűleg összeérnek a materiális kultúra tárgyaival és az otthon fizikai tereivel. Akárcsak a korábban felidézett német–holland otthonok esetében, a budapesti indiaiak otthonaiban is a médiahasználatnak, ezen belül is elsősorban az internetnek jut kiemelt szerep. M.-ék (keralai család) otthonába lépve elsőként egy bekapcsolt laptopot pillantottam meg a nappali egyik sarkában elhelyezett étkezőasztalon. A látogatás során a gép végig be volt kapcsolva,

a házigazda időnként odaült hozzá, kikeresett valamit, elképzelhető, hogy váltott néhány rövid üzenetet ismerőseivel. Talán más körülmények között udvariatlanságnak, a látogató felé irányuló tiszteletlenségnek tűnt volna ez az egyébként teljesen spontán, hétköznapi viselkedés. E transznacionális család esetében azonban, az adott látogatás keretei között magától értetődően illeszkedett abba az elképzelésbe, hogy a számítógép által biztosított virtuális tér és kapcsolatháló része a találkozásunknak, a köztünk zajló beszélgetés egyfajta kiterjesztéseként működött.

Az átmenetiség és multilokalitás kiválóan megmutatkozik a migránsok e csoportjának személyes tárgyaihoz való kötődésében. Mivel budapesti otthonaik kivétel nélkül bérelt lakások, melyeket az esetek többségében a megbízó cég bérel számukra, az otthonok berendezése legfőbb elemeiben – főként a bútorzatot és a nagyobb berendezési tárgyakat tekintve – nem tükrözi az indiai ízlésvilágot, esztétikai kategóriákat, sokkal inkább egy uniformizált, bérelt európai/magyar lakás képét mutatja, ahol minden a kívánt funkciót szolgálja elsősorban. Interjúalanyaim elmondása szerint ez számukra nem zavaró, egybecseng az itteni létük átmeneti jellegével, ahogy nem akarnak mélyen, érzelmileg elköteleződni a hely mellett, sokkal inkább pusztán használni akarják a lakást. Egy interjúalanyom a bérelt lakás jellegéből fakadó tényként kezeli, hogy szerinte „még egy szöget sem illik beverni" benne, szembeállítva Indiában (Kerala) hátrahagyott saját házával, melyre igazi otthonként tekint. Az említett esetben az interjúalany bérelt budapesti otthonában egy, a nappali központi helyén (a szobai kandalló peremén, szemmagasságban) elhelyezett, saját családi házáról készült fotóval jelzi azt a szimbolikus helyet, melyhez személyes és családi kötődései, élettörténete, érzelmei kötik. Garvey (2001:47), miközben egyetért az otthonok önreprezentációs *(self-representation)* funkciójával, arra a különbségre vagy ellentmondásra hívja fel a figyelmet norvég példákon keresztül, mely az otthonok bútorozása, átrendezése *(furnishing and refurbishing)* és az apró dekoratív elemek elhelyezése *(decoration)* között feszül. Míg az előbbi a külvilágnak szóló identitásreprezentáció, az utóbbi arról az egyéni érzelmi invesztícióról és intimitásról szól, mely az otthon és a saját identitás kapcsolatát jellemzi.

A biográfia keretei között vizsgálva a saját identitás *(self-identity)* koherenciáját, Giddens (1991) amellett érvel, hogy az előbbi az aktív és folyamatos felülvizsgálatból adódik. Az otthon díszítése, dekorációja az egyik ilyen folyamatosan felülvizsgálható reprezentációs terep. Miközben az egyéni identitást aktív *folyamatában* vizsgálja, Giddens felhívja a figyelmet annak interaktív jellegére; az egyént mindig a szociális (és materiális) környezetével való kölcsönhatásban kell, érdemes vizsgálni (Giddens 1991:53). Giddens az egyéni reprezentáció felől az egyéni történet fenntartására, *folyamatos felülvizsgálására, újraírására* helyezi át a hangsúlyt, arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyéni identitás egy speciális, *folyamatos narratíva*. A migránsok és tárgyaik közötti viszonyrendszerben, e kapcsolat elemzésében is arra szeretnénk rávilágítani, hogy a tárgyi környezet, illetve a tárgy és egyén viszonya elsősorban onnan és attól érdekes, amennyiben az egyéni biográfia részeként a személyes narratíva folyamatában, szövésében aktív szerepet tölt be. Az indiai migránsok esetében az *ételeknek* és a *fűszereknek* meglátásunk szerint ilyen funkciója van.

Az ételek, étkezés szerepe a migránsoknál

Az étel mint személyes narratíva, illetve az ételkészítés mint narratív folyamat a migránsok esetében különös jelentőséggel bír. Identitásmegjelölő, -teremtő, és -újratermelő ereje van, amint az új környezetben egy migráns az otthon ízeihez viszonyul, emlékezik rá, vágyik utána, megpróbálja az új környezetben felidézni, újratermelni. Migránskontextusban az ízek keveredése, változatos kombinációja által, a különböző alapanyagok textúráinak és színeinek vegyítésével, a helyi viszonyokhoz, adottságokhoz (esetleg hiányokhoz) való adaptálásával személyes történetek fogalmazódnak meg, messzi vidékekről, esetleg előző generációktól származó receptek kapnak sajátosan új olvasatokat, vagy éppen az eredeti recept pontos másolata és reprodukálása az, ami különleges jelentéssel bír adott helyzetben.

A Budapesten élő indiai migránsok esetében a házilag, otthon főzött ételek jelentősége az „otthon" ízének, hangulatának megidézése, a megszokott illatok, receptek biztonságot adó érzését kölcsönzi. Dél-indiai (főként keralai, esetleg tamil) interjúalanyaim gyakran hangsúlyozzák, hogy a budapesti úgynevezett „indiai éttermek" kínálata döntő többségben, egy-egy ételkülönlegesség kivételével kizárólag az észak-indiai konyha ízlésvilágát, receptjeit, alapanyagait tükrözi. Így étteremben, még ha akarnák, sem tudnák megkapni a vágyott otthoni ételeket, más kérdés, hogy az otthon elkészített, házias ételeket amúgy is különleges kvalitásokkal ruházzák fel, s mint ilyenek nem számítanak megvásárolható kommoditásnak. A dél-indiai főzéshez szükséges alapanyagokat a legnagyobb budapesti „indiai boltból" (etnikai bolt) vásárolják, amire már utaltunk a korábbiakban. Azonban innen nem szerezhető be valamennyi hozzávaló (fűszerek, bizonyos trópusi zöldségek és gyümölcsök, tipikusan dél-indiai rizsfajták), ezekért sokszor Bécsig kell menni, ahol egy jóval nagyobb, kifejezetten a Srí Lanka-i és dél-indiai migránsokat kiszolgáló bolt működik. Ezek az ellátásbeli problémák nyilvánvalóan összefüggnek a budapesti indiai (és ezen belül dél-indiai) migránsok viszonylag kis számával (szemben például Béccsel, ahol jóval nagyobb számban élnek dél-ázsiai migránsok), illetve nagymértékű fluktuációjával. Az utóbbiból adódóan nem kifizetődő olyan boltot működtetni, melynek célközönsége, legalábbis jelentős része nem él stabilan Magyarországon, illetve csak rövid időre érkezik.

A migránsételek készítése egy szép metaforája a kulturális hibriditásnak. Szemléletes, ahogy a különféle ízek, hozzávalók, színek és illatok keverednek, és egy új egésszé állnak össze az aktuális körülmények között. Nyilvánvaló, hogy bizonyos értelemben minden főzési folyamat az alapanyagok kölcsönhatásának története és egy kanonizált recept, kánon sajátos, *in situ* aktualizációja és interpretációja, azonban a migránsok helyzetében ez hatványozottan így van. Az ételt készítő migráns sajátos viszonyt alakít ki a recept által hordozott kulturális üzenettel, eleve bizonyos emlékeket köt a recepthez, tudja, mikor, hol készítette utoljára, esetleg kitől tanulta, hallotta, hol evett ilyen ételt utoljára. Tehát tartozik hozzá egy komplex emlékanyag, mely ízekből, illatokból, képekből, esetleg szövegekből és képekből tevődik össze. Ezen emlék- és tapasztalathalmaz aktualizációja történik egy-egy főzési alkalommal. Migránskontextusban (is, sőt hatványozottan) ilyenkor történik a recept követelményeinek összeegyeztetése az aktuális adottságokkal és lehetőségekkel. Sok esetben a hiányzó részeket helyi megfelelőkkel kell helyettesíteni, pótolni. A kulturális (és kulináris) megfeleltetésnek a

legizgalmasabb szintje ez, amikor új, sajátos hibrid elegyek jönnek létre hagyományos és újszerű, indiai és magyar alkotóelemek között.

A kényszerű helyettesítésen kívül léteznek az ételkészítésnek szándékosan kreatív formái is, amikor éppen az újítás, a figyelemfelkeltés céljából kerülnek egymás mellé tradicionális és újszerű elemek. Mint korában szó volt róla, a budapesti éttermek nagyrészt észak-indiai ételeket szolgálnak föl, létezik egy valós hiány a dél-indiai konyha ínyencségeit illetően. Ezt a hiányt ismerte fel egy keralai fiatal üzletember, aki egy olyan dósaétterem[8] megnyitását tervezi Budapest belvárosában, mely egyszerre ismerteti meg a magyar közönséget a tradicionális *dosa* receptjével, és emel be új elemeket azzal, hogy a dosát különleges, új töltelékekkel látja el (például darált hússal). Az utóbbiak feltehetően közelebb állnak a magyar ízléshez, ízvilághoz. Tapasztalataink szerint ugyanerre az ötletre épít számos etnikus büfé, étterem is, amikor a „tradicionális", „etnikus" receptek, konyhai különlegességek egzotikumát valamelyest megtartva közelítenek a helyi, magyaros ízléshez akár alapanyagok, akár az ízek szintjén (például kevésbé fűszeres) vagy az elkészítés módjában.

Költözéskor, helyváltoztatáskor a migránsok gyakran élnek meg a stabilitás, állandóság elvesztéséből fakadó krízist, melyet az új élethelyzetben igyekeznek minél gyorsabban orvosolni, sok esetben tárgyak segítségével. Az ételek jelentik az egyik leggyorsabb formáját a *hiánypótlásnak*. Könnyen szállíthatók, ideális esetben az új helyszínen is beszerezhetők (alapanyagok, etnikai boltokban) vagy házilag előállíthatók (főzés), gyorsan, mindenki által fogyaszthatók és élvezhetők. Az ételeket gyakran társítják adott ország, régió főzési stílusával, ízeivel, illatával, adott étel az „otthon ízét" jelenti az érintettek számára. Knight (1998) a városi japánok falusi konyha iránti érdeklődését elemzi, és megállapítja, hogy az idealizált vidéki „másik" jelenik meg ebben a fogyasztási szokásban.

Hasonlóképpen, a budapesti keralaiak „thattukada"[9] fesztiválján[10] a keralai utcai árusok által népszerűsített, de valójában a keralai vidéki konyha ínyencségei közé tartozó ételeket reprodukálták és tálalták fel egymásnak az itt élő keralai családok. Ezáltal az idealizált Kerala, a keralai *falu* képét, ízeit, főzési technikáját kívánták beemelni a migránshétköznapokba egy közösségi rendezvény alkalmával. Az interjúalanyok szerint ezeket az ételeket olcsóságuk, egyszerű alapanyagaik, ugyanakkor magas kalóriaértékük miatt főként az út menti mozgóárusok, apró étkezdék (buszmegállókban, vasútállomásokon, fontosabb városi közlekedési csomópontokban) árulják, és az Indiában közismert, ám régiónként mást jelentő „street food" (utcai étel) kategóriába tartoznak. A korábban falusi, a fizikai munkát végző földművesek, halászok, ültetvényeken dolgozók napi betevő falatját jelentő ételek (például a magas kalóriaértékű, ugyanakkor gyorsan emészthető tápióka, a különféle kókuszolajban kisütött tengeri és belvízi apró halfajták) városba kerülése és ott „utcai ételként" való megjelenése jól tükrözi Kerala urbanizációs folyamatait, a városirányú munkamigrációt és ezzel párhuzamosan a városban letelepedett másod-, illetve sokadik generációs migránsok falu iránti nosztalgiáját. Ez a nosztalgia jelenik meg a tengerentúli, ebben az esetben európai, budapesti migránsok esetében is, azonban nem közvetlen formában falu és migránslokalitás között, hanem az indiai város mint elsődleges migránscélpont közvetítésével.

Petridou (in Miller, ed. 2001) Angliában élő görög migránsok példáján keresztül elemzi, hogy a hazai, azaz görög ételek miként szolgálnak egy homogenizált önreprezentáció

és a szülőhaza pozitív jellemzőinek megjelenítésére. A tanulmányban szereplő görög diákok számára az otthonnak egy sokkal erősebb megjelenítését nyújtották ezek az ételek, mint az általuk éppen lakott lakás vagy ház. Más szóval, az *otthon íze* az identitás meg- és újraalkotásának mobil és könnyen mobilizált változatát jelenti a hazai, megszokott ételeken keresztül. Az ételek otthonalkotó ereje és képessége is azt az állítást igazolja, miszerint az otthon sokkal inkább *folyamat* (ételkészítés, főzés-sütés), mint *hely*, illetve megfordítva, az otthon tárgyaihoz (ez esetben az ételekhez) való kötődés a cselekvés folyamatjellegén keresztül (főzés) nyer jelentést.

Az otthon nem elsősorban egy rögzített fizikai hely, hanem gyakorlatok, cselekedetek, szokások, emlékek, öltözetek, szavak, viccek gyűjteménye, egy referencia, melyhez a „hazatérés lehetősége" kapcsolódik elsősorban, ez utóbbi adja az állandóságot és a folyamatosságot (Kenyon 1999:89). Ahogy Hobsbawm fogalmaz, „az otthon nem az a hely, ahonnan elindulunk, hanem ahová visszatérünk, legalább lélekben" (Hobsbawm 1991:65). Ez a hazavágyódás jelenik meg olyan családi vagy akár közösségi főzési alkalmakkor, mint amilyet az egyik keralai baráti közösség körében tapasztaltam terepmunkám során. Az ilyen alkalmakkor megjelenik az egész „otthon" normarendszere, ízlésvilága, értékrendszere is.

A főzés apropóját az augusztus 20-i tűzijáték adta, illetve a munkaszüneti nap, mely elegendő időt adott az ételkészítésre és az étel kényelmes közös elfogyasztására. Három indiai, keralai család gyűlt össze, hogy az esti tűzijátékot az egyikük erkélyéről nézze végig, és közösen étkezzen. A főzést komoly egyeztetés előzte meg; az egyik keralai fiatal nő korábban többször említést tett speciális *birjáni* receptjéről,[11] így viccelődve számon kérték rajta, mutassa be a tudományát. A társaság elosztotta egymás között a tennivalókat, a menü többi részének elkészítését (például a salátaszerű *rájta*[12]). A főételt a helyszínen készítették el, a többit hozták a résztvevők. A *birjáni* sütéséhez-melegítéséhez szolgáló edény körül alakult ki némi bizonytalanság, ám végül a *birjánit* készítő szakácsnő az IKEA-ból szerzett be egy cseréptálat a főzés előtti napon. Az egyéb hozzávalók és fűszerek mind rendelkezésre álltak. A menü teljességéhez tartozik még az olajban kisütött *papadám*,[13] illetve a keralai specialitásnak számító banáncsipsz, mindkettőt egyenesen Keralából hozták a házigazdák, akik pár héttel azelőtt tértek vissza Budapestre egy hosszabb otthoni tartózkodást követően. Az étkezést kísérő beszélgetések nagyrészt az étel minőségét méltatták, értékelve, hogy mennyire idézi az otthonról ismert ízeket, illatokat, illetve hogy ki mikor evett utoljára finom birjánit. Kiemelt figyelmet kapott az étel csípőssége és az a jelenség, mely a gyermekek étkeztetését az ételek fűszertelenségéhez kötik Európában. Az indiai gyermeknevelési szokások szerint a gyerekeket már kicsi kortól hozzá kell szoktatni a „felnőttkonyha" ízeihez, még ha a hozzászoktatás fokozatosan történik is. Természetesen ez még az indiai (nem vegyes) családokban is nehezebben megy Budapesten, hiszen például az óvodás korú gyerekek, mire a csípős ételekkel meg lehetne őket ismertetni, a különböző óvodai szintű intézményekben hétköznap európai, ahogy ők nevezik, „kontinentális" (szemben az indiaival) ételeket kapnak, azaz nem csípőseket, minimális fűszerrel. Maradnak tehát a hétvégék mint az indiai étkezéshez való szoktatási alkalmak, amint azt a *birjáni*parti egyik résztvevőjétől megtudtuk. Így fordulhat elő, hogy a tartósan itt élő indiai családok gyerekeinek étkezési szokásai, ízlése, étel- és ízpreferenciái sokszor a többségi magyar mintát követik. Fokozottan érvényes ez a vegyes házasságokból

származó gyerekekre, ahol az esetek többségében az anya magyar, és ebből kifolyólag elsődlegesen magyar/„kontinentális" konyhát vezet otthon.

Indiai interjúalanyaim az ételkészítésről, étkezési szokásokról kérdezve gyakran ellentétpárokban fogalmazzák meg az indiai/„kontinentális" konyha különbségeit, jól körülhatárolt kategóriákba sorolva a „saját" és „másik" jellemzőit, jelezve az ételek/étkezés *marker*szerepét. Indiai vegetáriánus interjúalanyaim a kontinentális konyha hiányosságait róják fel húsmentes ételek tekintetében, illetve a zöldségösszetevők limitált számára, fajtájára vonatkozóan. Itt gyakran „objektív", egészségügyi szempontokat is említenek, amikor a kétfajta konyha előnyeit/hátrányait tárgyalják, a vegetáriánus konyha vagy éppen a frissen elkészített ételek mellett érvelve. Az utóbbi az indiai hagyományos konyha fontos követelménye, szemben a városi, késő modern „kontinentális" gyorskonyhák félkész, szupermarketekben kapható, gyorsfagyasztott ételeivel. Jellemző továbbá, hogy az otthon elkészített indiai étel munka- és időigényes, a receptek sokszor rengeteg részfolyamatot tartalmaznak. Számos beszélgetésen, interjúalkalommal merült fel az indiai konyha mibenlétének kérdése. Látszólag mindenki tudja, miről van szó, mégis, ha a részletekre kerül a sor, számtalan értelmezés és lehatárolás kerül a felszínre. Ebből is egyértelmű az „indiai konyha" konstruált volta, azaz hogy egy olyan kulturális konstrukcióval állunk szembe, mely számtalan regionális, lokális, kaszttól és vallástól függő helyi ízlésvilágból és főzési technikából épül fel. A transznacionális és diszpóraközösségek tevékenységeit kutatva Vertovec megállapítja, hogy akárcsak a pánhinduizmus, az úgynevezett pánindiai konyha is a diaszpóra körében körvonalazódik (Vertovec 1995). Nyilvánvaló, hogy az utóbbiak esetében a konyhának kiemelt identitásmegjelölő szerepe van egy olyan globális kulturális térben, ahol e transzmigránsok akár napi szinten mozognak. Mások szerint az ételeken a modernitás pillanatai tapasztalhatók meg, akárcsak a tradicionális életmód pillanatai; az ételek egy kényelmes helyét *(locus)* teremtik meg a személyes identitásnak migránshelyzetben. Partha Chatterjee sietve hozzáteszi ugyanakkor, hogy a „modern" publikus szféra és a „tradicionális" privát szféra az indiai nacionalista diskurzus konstrukciója (Chatterjee 1993).

Az egyesült államokbeli bengáli migránsok konyháját, főzési szokásait tanulmányozva Krishnendu Ray (2004) rámutat, hogy a főzés, akárcsak a vallás, az élet azon területe, ahol a migráns, olykor hezitálva ugyan, de elfordul a nagyváros ölelésétől. A szerző arra a meglehetősen összetett dilemmára hívja fel a figyelmet, melynek során az USA-ba érkező bengáli családok megfelelő anyagi gyarapodásra kell hogy szert tegyenek (nyilvánvalóan ez a gazdasági migránsok elsődleges célja), miközben gyermekeiket bengáli módon nevelik fel, bengáli otthont tartanak fenn, és természetesen bengáli konyhát vezetnek. A feladat – érthető módon – nem egyszerű. A legtöbb migráns valamiféle érzékeny egyensúlyt igyekszik találni e sokszor egymástól szögesen eltérő szempontok között, illetve a „kapitalizmus projektjének univerzalisztikus törekvése és a másság, egyediség megtartásának ambíciója között" (Ray 2004).

Az ízek sajátos erejét, az emlékezéssel, nosztalgiával való szoros kapcsolatát Marcel Proust tette halhatatlanná. Egy hideg, nyirkos, téli napon anyja teát tett elé, és egyet azokból a kövérkés kis süteményekből, melyeket *„petite madeleine"*-ként emleget az író (Proust 2006). Gyermekkorának sűrített emléke a teába áztatott *madeleine* ízén keresztül jelenik meg a későbbiekben. Hasonlóképpen az ízek, ételek, főzési technikák

és a migránslét, identitás-újratermelés, nosztalgia, emlékezés kapcsolatáról érveltünk az előbbiekben. Arra a megállapításra jutottunk, hogy a migránsok konyhája a kulturális hibriditások és keveredések mérhetetlenül izgalmas terepe, ahol a tradicionális, otthonról hozott ételek, receptek, módszerek keverednek az új, befogadó közeg adta lehetőségekkel, megteremtett keretekkel. Gyakran az „otthonról hozott" recept/étel (mint ideál) pillanatnyi aktualizációjával, módosításával, sajátos verziójával találjuk magunkat szembe (eredeti/másolat kérdése); illetve az ételek, az otthon ízei, az elvágyódás, nosztalgia elsődleges terepét is szolgáltatják, ilyképpen közvetlen módon kapcsolódnak az otthonteremtés (az új migránskörnyezetben), illetve a hátrahagyott otthonnal való viszony, kommunikáció kérdéséhez. Az ételeken, főzésen keresztül olyan rész- és pánidentitások (azaz regionális és India felett átívelő, illetve globálisan szétterjedő indiai identitás) is kifejeződnek, mint az említett példákban bemutatott és elemzett regionális konyhák (például keralai) vagy a rurális konyha és annak felértékelődése, esetleg a Vertovec által is emlegetett pánindiai konyha megkonstruálása migránsközegben (amire jó példát szolgáltatnak a budapesti indiai éttermek).

Befejezés

E tanulmányban arra tettünk kísérletet, hogy a migránslakóterek, -lakások használatának, illetve a migránsok étkezési szokásainak és az általuk készített ételeknek, a privát szféra két meghatározó területének tanulmányozásán keresztül közelebbi ismeretekhez jussunk az indiai migránsok magyarországi integrációjának, asszimilációjának, beilleszkedési stratégiáinak változatos módjairól. Eközben többet megtudtunk a migránshétköznapokról, a Budapesten élő indiaiak transznacionális hálózatairól, illetve az azokban elfoglalt helyéről, és összességében az itt élő migránsok szerepéről a globalizációs folyamatok sűrűjében.

A migránsidentitások alakulásában a helynek és a térnek meghatározó szerepe van. Foucault egy 1967-es előadásában ekként fogalmaz: „mint tudjuk, a 19. század legnagyobb megszállottsága a történelem volt; a fejlődés témaköre és az egymásra rakódó múlt [...]. A mostani éra elsősorban és legfőképpen a tér korszaka lesz." (Foucalt 1986:22.) Foucault különböző tereket ír le, közöttük az átmeneti kikapcsolódás helyeit (kávézók, mozik), a pihenés helyeit (otthon, hálószoba), majd hosszan elemzi azokat a tereket, melyek kapcsolatban vannak minden másfajta térrel, ám eközben megkérdőjelezve, semlegesítve vagy éppen kifordítva azokat a kapcsolatrendszereket, melyeket tükrözni hivatottak, vagy amelyekre reflektálnak (Foucault 1986:22). Alapvetően kétfajta ilyen teret említ, melyek „nem valóságos terek" *(„unreal spaces"):* az utópiákat, melyek gyakran a valós terek kifordított analógiái, valamint a heterotópiákat, melyek valós terek, ugyanakkor olyan „ellenterek", melyek „egyetlen valós térben számtalan, önmagukban összeegyeztethetetlen teret sűrítenek és állítanak egymással szembe" (Foucault 1986:25). A migránskonyha is egy ilyen heterotópiaként értelmezhető, azáltal hogy lokális, sokszor periferikus (főzési) gyakorlatok és szokások keverednek nemzeti (lásd „pánindiai konyha" és „magyar konyha"), valamint globális gyakorlatokkal; és sok esetben helyi szokások relokalizációjára kerül sor egy budapesti kontextusban (vö. Ray 2004:5, 6).

Tanulmányomban a migránsok számtalan hétköznapi és ünnepi, nyilvános és privát gyakorlata közül kettőt emeltem ki (az otthon, illetve otthonteremtés, valamint az ételek és ételkészítés kérdéskörét), abból a megfontolásból, hogy mindkettő alapvető *tértermelő (place-making)* gyakorlat, szorosan összefonódva a migránslét és -identitás lényegével, legfontosabb jelentéseivel. A migránshétköznapok *multilokalitására* mutattunk rá azon mindennapi gyakorlatok elemzésével, melyek során ételeket főznek, az ételek által különböző helyekhez (Indiához, Magyarországhoz vagy egy harmadik, negyedik földrajzi helyhez) kötődnek, illetve ahogy otthonaikat berendezik itt, Budapesten, és további otthonokat tartanak fenn India (vagy a világ más) valamely számukra fontos és jelentésekkel átszőtt távoli pontján.

Jelen tanulmány azonfelül, hogy a materiális kultúrára, a lokalitásra (vagy a lokalitások sokaságára) és a migránsok kapcsolathálójára, jelentésbeli összefonódásaira hívja fel a figyelmet, sajátosnak mondható abban az értelemben, hogy egy kelet-európai, nagyvárosi kontextusban fogalmazódik meg. Indián belül a társadalomtudományok viszonylag sokat foglalkoznak (néprajz, szociológia, történelem, folklorisztika) az Indián belüli vándorlással és a különböző lokalitások közötti kulturális különbségekkel (lásd például Appadurai 1986 és mások), a városiasodás hatásaival, illetve a városi kultúra és egyes regionális, egy-egy kaszthoz kötődő kulturális hagyományok átalakulásával (Khare–Rao, eds. 1986), azonban viszonylag ritka a nemzetközi összehasonlító tanulmány az indiai migrációra és különféle diaszpóra-életvitelekre vonatkozóan. Ez talán nem meglepő abban az értelemben, hogy az indiai diaszpóra száma elenyésző ahhoz képest, hány indiai él a nemzetállam határain belül (mindössze négy százalék az előbbiek aránya), illetve ha más, lényegesen látványosabb, nagyobb vándorló munkaerőt jelentő diaszpórákhoz hasonlítjuk (például kínaiak, mexikóiak az Egyesült Államokban). Másrészt viszont az indiai diaszpóra sok esetben egy olyan elit közösséget testesít meg, melynek tagjai rendkívül magasan iskolázottak, jól szervezett közösségekben élnek, vezető pozíciókban dolgoznak, jól fizető állásokat töltenek be. Mindez azt eredményezi, hogy egy arányaihoz képest sokkal láthatóbb közösségként jelennek meg, illetve akként érvényesítik politikai, gazdasági érdekeiket, és probléma nélkül integrálódnak. Az előbbiek nem feltétlenül jelentik azt, hogy kulturálisan asszimilálódnának, sőt gyakran éppen ez a réteg rendelkezik azokkal a társadalmi felkészültségekkel, melyek megvédenek a kényszeres asszimilációtól, a hagyományok, magukkal hozott értékek feladásától. Budapesti kutatásaink is hasonló következtetések felé mutatnak: ugyan egy rendkívül kisszámú diaszpóra-„közösségről" van szó (tanulmányunk elején jeleztük, miért problematikus a csoportmegközelítés), és ilyen értelemben összehasonlíthatatlanok a komoly migránshagyományokkal rendelkező nagy-britanniai, észak-amerikai vagy éppen ausztráliai migránsközösségekkel, viszont bizonyos hasonlatosságok felfedezhetők. A migránsok által használt tárgyak, tárgyhasználati szokások (főzés, otthonok kialakítása) arra engednek következtetni, hogy a budapesti, többségében magasan kvalifikált indiai szakemberek egyrészt rendkívül jól integráltak, a társadalmi átlagon felüli életszínvonalon élnek (erre utal a lakások elhelyezkedése a városon belül, az ingatlanok állapota, a berendezés minősége), másrészt abban a helyzetben vannak (kulturális felkészültségük és megfelelő anyagi hátterük okán), hogy kultúrájukat meg tudják őrizni (az alapanyagokat, hozzávalókat – főzés, otthonteremtés esetében – be tudják szerezni, meg tudják fizetni, rendszeresen jár-

nak haza Indiába, így a kapcsolattartás, a folytonos utánpótlás a tárgyak szintjén is megoldott). Ugyanakkor sokan közülük átmeneti helynek érzik Budapestet, és ez az átmenetiség, illetve más helyekhez és lokalitásokhoz való kötődés, e szálak fontossága, jelentéstöbblete érződik a tárgyak és tárgyhasználat szintjén is. Ez gyakran nyilvánul meg abban, hogy budapesti lakásukat csak részben lakják be, nem kezelik a szó teljes értelmében otthonként (szemben az Indiában hagyott házzal, otthonnal, melyhez számtalan személyes szál, történet köti őket). Az ételek, a hozzávalók mobilitása, könnyű beszerezhetősége, hiány esetén pótolhatósága, szállíthatósága azt eredményezi, hogy a főzés mint (migráns) térteremtő gyakorlat a hosszú távon letelepedett és budapesti hétköznapjaikat átmenetiként megélő indiaiaknál egyaránt megjelenik. Jelen tanulmányban mindemellett nem a kétfajta tértermelési gyakorlat (otthonok vs. főzés) összehasonlítására törekedtünk elsősorban, vagy a különbségek megragadására (melyek kétségkívül léteznek), hanem azt szerettük volna hangsúlyozni, hogy mindkét gyakorlat tanulmányozásával ugyanazon migránshétköznapokra nyerünk rálátást, talán egy kicsit másfajta szemszögből. Végső soron pedig azt szerettük volna kiemelni, hogy a tárgyak és tágykultúra használata milyen értékes válaszokkal képes szolgálni, például ez esetben a Budapesten élő indiai migránsok hétköznapjaira, integrációjára, többes kötődéseire, multilokális gyakorlataira vonatkozóan.

IRODALOM

AHMED, SARA- CASTANEDA, CLAUDIA- FORTIER, ANNE-MARIE, EDS.
2003 Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration. Oxford: Berg Publishers.

AL-ALI, NADJE – KOSER, KHALID, EDS.
2002 New Approaches to Migration: Transnationalism and Transformations of Home. London – New York: Routledge.

APPADURAI, ARJUN
1986 The Social life of Things: Commodities in cultural perspective. (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology.) Cambridge: Cambridge University Press.

BASU, PAUL – COLEMAN, SIMON
2008 Introduction: Migrant worlds, material cultures. Mobilities 3(3):313–330.

BLUNT, ALISON – DOWLING, ROBERT
2006 Home. Gloucester, United Kingdom: Taylor& Francis.

CHATTERJEE, PARTHA
1993 The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

CLARKE, ALISON J.
2001 The Aesthetics of Social Aspiration. *In* Home Possessions. Material culture behind closed doors. Daniel Miller, ed. 23–45. Oxford – New York: Berg.

CRESSWELL, TIM
2004 Place. A short introduction. Oxford: Blackwell.

FOUCAULT, MICHEL
1986 Of Other Spaces. Diacritics, (16): 22-7.

GARVEY, PAULINE
2001 Organized Disorder: Moving Furniture in Norwegian Homes. *In* Home Possessions. Material culture behind closed doors. Daniel Miller, ed. 47-68. Oxford – New York: Berg.

GIDDENS, ANTHONY
1991 Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford, CA: Stanford University Press.

GIELIS, RUBEN
2009 A global sense of migrant places: towards a place perspective in the study of migrant nationalism. Global Networks 9(2):271–287.

HOBSBAWM, ERIC
1991 Introduction. (Exile: a keynote address.) Social Research 58(1):65–68.

KENYON, LIZ
1999 A home from home: students' transitional experience of home. *In* Ideal Homes? Social Change and Domestic Life. T. Chapman – J. Hockey, eds. 85-95. London: Routledge.

KHANDELWAL, MEENA
2007 Foreign Swamis at Home in India: Transmigration to the Birthplace of Spirituality. Identities: Global Studies in Power and Culture 14(3):313–340.

KHARE, RAVINDRA – RAO, MADHUGIRI SAROJA A., EDS.
1986 Food, Society, and Culture Aspects in South Asian Food Systems. Durham, N. C.: Carolina Acedemic Press.

KNIGHT, JOHN
1998 Selling mother's love: mail order village food in Japan. *Journal of Material Culture* 3(2):153–173.

MALINOWSKI, BRONISLAV
1972 (1922) Argonauts of the Western Pacific. London : Routledge & Kegan Paul.

MALLKI, LISA
1992 National Geographic. The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. Cultural Anthropology 7(1):24–44.

MARCOUX, JEAN-SÉBASTIEN
2001 The Refurbishment of memory. *In* Home Possessions. Material culture behind closed doors. Daniel Miller, ed. 69-86.. Oxford – New York: Berg.

MILLER, DANIEL, ED.
2001 Home Possessions. Material culture behind closed doors. Oxford – New York: Berg.

PETRIDOU, ELIA
2001 The Taste of home. *In* Home Possessions. Material culture behind closed doors. Daniel Miller, ed. 87–104. Oxford – New York: Berg.

PINNEY, CHRISTOPHER
1997 Camera Indica: The Social Life of Indian photographs London–Chicago: Reaktion Books – University of Chicago Press.

PROUST, MARCEL
2006 Az eltűnt idő nyomában. Budapest: Magvető.

RAPPORT, NIGEL – DAWSON, ANDREW
1998 Migrants of Identity: Perceptions of 'Home' in a World of Movement. Oxford: Berg. /Ethnicity & Identity./

RAY, KRISHNENDU
2004 The migrant's table. Meals and memories in Bengali-American households. Philadelphia: Temple University Press.

RUBEL, PAULA G. – ROSMAN, ABRAHAM
2003 Translating Cultures. Oxford: Berg.

VERTOVEC, STEVEN
1989 Hinduism in Diaspora: The Transformation of Tradition in Trinidad. *In* Hinduism Reconsidered. Günther-Dietz Sontheimer – Hermann Kulke, eds. 157–186. New Delhi: Manohar.
1995 Hindus in Trinidad and Britain: Ethnic Religion, Reification, and the Politics of Public Space. *In* Nation and Migration, the Politics of Space in the South Asian Diaspora. Peter Van der Veer, ed. 132–156. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

WIMMER, ANDREAS – GLICK SCHILLER, NINA
2011 Módszertani nacionalizmus és azon túl: nemzetállam-építés, migráció és társadalomtudományok. *In* A migráció szociológiája II. Sík Endre, szerk. 6-18. Budapest: ELTE TÁTK.

JEGYZETEK

1. A dél-indiai Kerala államból származnak, a malajalám nyelvet beszélik, többféle valláshoz kötődnek (különféle keresztény felekezetekhez, például szír keresztények, valamint hinduk és muszlimok).
2. A kutató pozíciójának pontosításaként: magam is vegyes házasságban élek, férjem indiai, Kerala államból származik. Így az indiai migránsok hétköznapjaival egészen közelről, családon belül is naponta szembesülök, együtt élek e kérdésekkel. A kapcsolatunkból, együtt töltött éveinkből származó háttérismeretek terepmunkám során hatalmas előnyt jelentettek, illetve férjem által szinte automatikus belépést nyertem a különböző indiai vagy regionális (például keralai) közös-

ségekbe, informális baráti társaságokba, sokszor vehettem részt baráti látogatásokon vagy akár főzési alkalmakon. Ezúton is köszönöm neki a segítségét.

3. Bronislav Malinowski műve eredeti nyelven *Argonauts of the Western Pacific* (1922) címmel jelent meg. Malinowski válogatott írásait magyarul lásd a *Baloma* című kötetben (Malinowski 1972).
4. A szó jelentése: 'istenségek', 'szent emberek'.
5. A Bevándorlási és Állampolgársági Hivatal (BÁH) adatai szerint (2013) az összes harmadik országbeli vállalkozó mintegy négy százalékát teszik ki az indiaiak, tehát nagyon kicsi népességről van szó.
6. Indiában a szerelmi házasságnak nincs széles társadalmi elfogadottsága, többségben vannak a család által kiválasztott és jóváhagyott, úgynevezett „megrendezett" házasságok *(arranged marriage)*. Ugyanakkor az indiai nagyvárosokban, a fiatalabb felső középosztály körében ez a gyakorlat is rohamosan változik.
7. A hinduknál, mivel hamvasztják az elhunytakat, a fotó, az eltávozottról készült festmény az, amely az emlékezés elsődleges helye és eszköze egyben. Gyakran virágfüzérrel díszítik, füstölőkkel rakják körbe az eltávozott családtag képét.
8. Erjesztett rizslisztből készült palacsinta, fűszeres krumpli- vagy sajttöltelékkel szolgálják fel Indiában, hozzá *kókuszcsatnit* és *szambárt* (lencséből és zöldségből készült csípős levesfélét) adnak/kínálnak. Eredetileg dél-indiai étel.
9. a dél-indiai malajalám nyelven faemelvényes bódét jelent, ugyanis az utcai árusok ilyen kis mozgó bódékból árusítottak, illetve árusítják portékájukat a mai napig.
10. A rendezvényre Budapesten, a volt csillebérci úttörőtábor egyik épületében, 2012 októberében került sor, mintegy negyven fő részvételével.
11. Indiában jellemzően a muszlimok készítik; rizses egytálétel, zöldséget, húst (csirke, birka) kevernek bele, fűszereket (például kardamon, fahéj) és szárított gyümölcsöket. A tetejét sok helyütt pirított hagymával szórják meg.
12. Joghurtba kevert reszelt uborka, fokhagymával, római köménnyel ízesítve, a görög tzatzikihez hasonlatos.
13. Csicseriborsólisztből készült hajszálvékony lepénykék, melyeket kókuszolajban sütnek ki ropogósra.

FARKAS JUDIT

„Isten mellett ülni a padon"

Tárgykultúra, lokalizáció és az autentikusság kérdései a somogyvámosi Krisna-völgy szenthely-koncepciójában

Bevezető

Jelen tanulmány a migráció és tárgykultúra témakörének egy sajátos esetét mutatja be: ebben a példában nem (vagy nem elsősorban) emberek migrálnak, hanem egy vallás és az ahhoz kapcsolódó tárgykészlet kerül új befogadó környezetbe, és formálja az egyének identitását, a világról való gondolkodását és mindennapjait. A vizsgálatot korábbi kutatási terepemen, a magyar Krisna-hívők között végeztem. A Krisna-hitben a tárgyaknak kiemelkedő, teológiailag is alátámasztott funkciója van: megfelelő használatukkal a vallásos élet célja, az Istenhez való eljutás érhető el. Ilyen értelemben vannak kiemelt fontosságú tárgyaik, mint például az imaláncok *(dzsapa-lánc)*, Isten ábrázolásai *(múrti)*[1] vagy egyéb rituális kellékek. Ugyanakkor minden tárgyra úgy tekintenek, mint potenciális eszközre, amely – Isten szolgálatába állítva – segítségül szolgálhat a vallási célok eléréséhez. Ebből is világossá válhat, hogy a magyar Krisna-hívők anyagi kultúrája megannyi kutatási lehetőséget kínál, az egyéni tárgykészlet vizsgálatától a többségi társadalommal való kapcsolódási pontok tárgyközpontú vizsgálatáig.

Korábbi kutatásaimban (Farkas 2009a) a tárgyak kapcsán arra fokuszáltam, hogy milyen szerepet töltenek be a Krisna-hit világképének és gyakorlatának elsajátításában, azaz hogy „a tárgyhasználat interaktív médiuma segítségével hogyan hozzuk létre és definiáljuk önmagunkat, miként konstruálunk és jelenítünk meg (materializálunk), illetve manipulálunk identitásokat, társadalmi határokat és viszonyokat" (Berta 2008:36). Az anyagi kultúra esetében is annak az új valóság megkonstruálásában játszott szerepére koncentráltam, arra hogy ebben a folyamatban milyen szerepet kapnak a tárgyak és az azokhoz kötődő gyakorlatok.[2]

Ebben a tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy régi anyagomat új megközelítésben, az új anyagikultúra-kutatás szemléletével és a migráció kontextusában elhelyezve gondoljam újra. Erre a Krisna-hívők vallási életének egy olyan szegmensét választottam, amely teológiai értelemben ugyan, de maga is egyfajta sajátos migráció eredménye: egy szent hely „migrációja", az indiai Vrindávan transzportálása Magyarországra, amit az itt élők maguk is úgy fogalmaznak meg, hogy „a szent hely idejött" (nem pedig megalkották vagy felépítették).

Krisna-völgy tehát azonfelül, hogy vallásilag homogén település, gazdálkodási és jogi egység, a hívők szemében egyben szent hely is, egészen pontosan: Isten lakhelye. Tanulmányomban azt a folyamatot kívánom megmutatni, hogy miként formálódott

és formálódik az utóbbi években a település szent helyként értelmezése és láttatása, miként zajlik le ez a sajátos lokalizáció, és ebben milyen – kifejezetten jelentős – szerepet játszanak a tárgyak.

Tárgyak és antropológia

Berta Péter az új anyagi kultúra kutatását bemutató tanulmányában a tárgyaknak az antropológiai kutatásokban betöltött szerepét vizsgálva rámutat, hogy tudományunk történetének kezdetén a tárgyak az „idegen" reprezentációiként voltak jelentősek: „megjelenítették, materializálták, »magyarázták« és igazolták »a másik« kultúrájához társított értékeket (vagy azok részleges hiányát), illetve sztereotípiákat." (Berta 2008:30, 31.) Később, az 1920–1930-as években az új módszerek elterjedésével (interjúk, részt vevő megfigyelés, fényképezés), illetve a társadalomtudományi érdeklődés fókuszváltása miatt (a társadalom és a kultúra került a középpontba) a tárgyak gyűjtése háttérbe szorult (Berta 2008:31–33). Az antropológia tudományának kezdetén a Másik reprezentációjaként feltűnő tárgyak között gyakran kaptak helyet a valláshoz kötődő tárgyak: rituális kellékek, maszkok, bálványok stb. Ez utóbbiak különösen nagy figyelmet kaphattak ijesztő egzotikusságuk miatt. Bár – a fenti tudománytörténeti és módszertani okok miatt – ezek jelentősége is visszaszorult, ugyanakkor az antropológiai szövegekben a valláshoz kötődő tárgyak mégiscsak folyamatosan jelen voltak és vannak: a szerzők leírták készítésüket, használatukat és esetenként megsemmisítésüket, bemutatták szerepüket a vallásgyakorlásban, a gazdasági és társadalmi életben, és így tovább. A társadalomtudományok úgynevezett anyagi fordulata a tárgyak újrafelfe-

1. kép. A szent helyek ideiglenes megjelölésére szolgáló zászlók Krisna-völgy, Somogyvámos, 2013. *Farkas Judit felvétele*

dezésére és rehabilitálására tesz kísérletet, a tárgyak és a velük kialakított interakciók kultúra-, társadalom- és identitásformáló képességét teszi vizsgálata tárgyává (Berta 2008:33), ezzel pedig kifejezetten alkalmassá válik egy, a befogadó kultúrához képest új, sajátos tárgyhasználattal (is) bíró vallási közösség identitásának, lokalizációs metódusainak vizsgálatára.

Globalizáció, migráció, vallás

Ahogyan korábban már elhangzott, a Krisna-hit esetében a migráció sajátos formájával, egy vallás és az ahhoz kapcsolódó tárgykészlet migrációjával állunk szemben.

A jelenkori valláskutatások egyik domináns témája a vallás és globalizáció viszonyának vizsgálata. E viszony a vallással kapcsolatos korábbi kérdéseket új kontextusba helyezi, és számos korábbi feltételezés cáfolatát is adja (lásd például a szekularizáció és az elvallástalanodás kérdését: Casanova 2007; Radhakrishnan 2004; Robertson 2007).[3] A szerzők többsége hangsúlyozza, hogy a vallások terjedését egyértelműen a 21. századi globalizáció hatásának tulajdonítani óriási hiba lenne, hiszen a történelem során folyamatosan szemtanúi lehettünk a legkülönfélébb vallások globális terjedésének. David Lehmann egyenesen úgy fogalmaz, hogy a vallás maga „globalizáló" (*globalizer*, Lehmann 2002:409), Lorand Matory szerint pedig a transznacionalitás benne rejlik a vallásokban, azok immanens része (Matory 2009:258). Ugyanő megállapítja, hogy a jelenkori, transznacionalizmusnak és globalizációnak nevezett folyamatok valójában egy régi jelenség újabb példái, és a két fogalom megszületése és térhódítása előtt is számos példát találhatunk rá a vallások történetében (Matory 2009:233). Így hódított teret időszámításunk előtt a buddhizmus Ázsiában, a görögök vallása a Mediterráneumban és Közép-Európában, az ókori rómaiak vallása pedig a kolonizációval terjedt el. Krisztus után a kereszténység és az iszlám is hasonlóképpen – hódítással, kereskedelemmel vagy éppen szomszédsági kapcsolatok révén – indult hódítóútjára. Matory hangsúlyozza, hogy a világot behálózó zarándokutak ugyanúgy, mint a vallásos egyének (például a misszióra induló papok) elősegítették a szövegek, a kereskedelem és a technológia áramlását (Matory 2009:233), azt amit ma a globalizációnak tulajdonítunk. Matory tehát a globalizáció és a transznacionalizmus kapcsán felteszi a kérdést, hogy valóban új jelenség előtt állunk, vagy csak egy, már meglévő jelenség új megnevezéséről van szó. A válasz szerinte az utóbbi, és olyan korábbi társadalomtudományi értelmezéseket, illetve fogalmakat sorol, mint az akkulturáció, a kolonizáció, a kulturális imperializmus, a szinkretizmus, a kreolizáció, a transzkulturáció stb. (Matory 2009:234), amelyek valójában ugyanezt a jelenséget írták le és értelmezték.[4]

Ahogyan sokan mások, Matory is elsősorban mennyiségi és nem minőségi különbséget lát a vallások jelenkori terjedése és működése között (Matory 2009:235; Csordas 2009; Radhakrishnan 2004). David Lehmann is a szélesebb horizont fontosságára hívja fel a figyelmet: a jelenkori problémák történeti perspektívájú szemlélése segít megítélni, hogy mi a valóban új jelenség, és mi az, ami csak visszatérése egy réginek (Lehmann 2002:424). Thomas Csordas a vallások és globalizáció viszonyával foglalkozó tanulmánykötet (Csordas, ed. 2009) bevezetőjében a világvallások esetében egyenesen *reglobalizáció*ról beszél, és úgy véli, hogy a *premodern globalizáció*hoz képest

a *posztmodern globalizáció*ban valójában csak az eszköz, a médium új, és a vallások egyszerűen csak megtöltik a lokális és globális közötti új csatornákat (Csordas 2009:8). Ugyanő fontosnak tartja, hogy különbséget tegyen 1. *vallás és globalizáció*, illetve 2. a *vallás globalizációja* között (Csordas 2009:2). Úgy véli, hogy az előbbi megközelítés azt sugallja, mintha globalizáción csak annak gazdasági válfaját érthetnénk, és a vallás, illetve a globalizáció két különböző elemzési terület lenne. Ennek veszélyét pedig abban látja, hogy e nézet a vallást csak mint a globális gazdaságra adott reakciót kezeli, márpedig szerinte a vallás éppen hogy az egyike a globalizáció elemeinek, és komoly társadalmi, illetve kulturális erővel bír (Csordas 2009:2, 3). Elisabeth Arweck az új vallási mozgalmak és a globalizáció viszonyát tárgyaló szövegében szintén úgy véli, hogy a vallás eleven része a globalizációs folyamatnak: egyrészt tárgya, másrészt szignifikáns tényezője, amely változást, sokszínűséget, transzformációt okoz. A vallás jelentőségét az adja a globális folyamatokban ezenfelül, hogy interakcióban van más társadalmi folyamatokkal, így a politikával, az oktatással vagy a gazdasággal is (Arweck 2007:253).

Csordas a fent említett bevezető tanulmányában a vallások terjedésének/terjeszthetőségének kritériumait is vizsgálja. Szerinte két aspektus határozza meg, hogy az adott vallás képes-e elterjedni vagy sem: hogy van-e transzportálható, átültethető gyakorlata és üzenete (*portable pactice, transportable message*, Csordas 2009:4). Átültethető gyakorlaton olyan rítusokat ért, amelyek könnyen megtanulhatók, nem igényelnek speciális eszközöket, viszonylag kevés ezoterikus tudást kívánnak, nem kötődnek szükségszerűen egy sajátos kulturális kontextushoz, és gyakorolhatók anélkül, hogy egy adott ideológiai vagy intézményi apparátus iránt el kellene köteleződnie az egyénnek (ilyen a jóga vagy a feng shui), transzportálható üzeneten pedig olyan üzenetet ért, amely különböző kulturális és nyelvi eszközökkel is átadható. Hogy egy vallásos üzenet mennyire és milyen mértékben ültethető át, az a plasztikusságától és az általánosíthatóságától függ (Csordas 2009:5). Ugyanakkor ezen folyamatok során a vallás sosem marad, nem is maradhat ugyanaz. Lehmann példájával: habár a 19. és a 20. században rengeteg hatás érte az afrikaiakat az angol, a skót és az amerikai misszionáriusok részéről, egyáltalán nem mondhatjuk, hogy hatásukra a megtérésük során egyszerűen lecserélték az egyik „vallászcsomagot" a másikra (a törzsit a kereszténységre). Ezért lehetséges, hogy amikor az afrikai kereszténység a posztkoloniális migránsokkal visszakerült Angliába, igencsak különbözött a brit kereszténységtől (Lehman 2002:409).

A Krisna-hit a hinduizmus egyik ágához köti magát, a hinduizmus pedig a leginkább globalizálódott világvallások egyike. Terjedése köthető migrációhoz, missziós tevékenységhez és egyéni motivációkhoz (lásd az egyes guruk példáját) egyaránt. A hinduizmus terjedése azt mutatja, hogy van – Csordas fenti fogalmaival – transzportálható gyakorlata és üzenete, ugyanakkor annyira kötődik egy sajátos társadalomszerveződéshez és lokalitáshoz (az indiai kasztrendszerhez, ehhez lásd Lehmann 2002:415), hogy nyilvánvalóan alapos transzformáción kellett keresztülmennie, melynek során e kötődéseket kiiktatták, és a vallást befogadhatóvá, adaptálhatóvá tették. Különösen lényeges ez a kérdés, ha tudjuk, hogy az ortodox hindu nézetek szerint a hithű hinduk a szigorú rituális tisztasági szabályok miatt nem mehetnek a tengerentúlra, hiszen ott tisztátalanokkal, kasztrendszeren kívüliekkel kell érintkezniük. A hinduizmus ennek ellenére már a 19. században elindult nyugati hódítóútjára: a brit gyarmatbirodalom

2. kép. Szent helyeket jelölnek az indiai stílusú pavilonok Krisna-völgy, Somogyvámos, 2012. *Farkas Judit felvétele*

megszilárdulása után értelmiségi indiaiak kezdtek el Nagy-Britanniába és az Egyesült Államokba utazgatni (ehhez lásd Saha 2007).

Számtalan szerző nevezi meg az 1893-ban Chicagóban megrendezett World's Parliament of Religionst a keleti vallások globalizációjának első, legjelentősebb lépéseként,[5] Peter von Deer pedig egyenesen az első hindu missziós mozgalomnak nevezi az itt feltűnő és hatalmas sikert aratott Vivekánanda szvámi mozgalmát, a Rámakrisna Missziót (Deer 2009:269). Vivekánanda az első volt azok között a hindu tanítók között, akiket von Deer kulturális fordítóknak tekint: akik képesek voltak a hinduizmust a nyugatiak számára is érthetővé formálni, akik létrehozták speciális értelmezését, populáris verzióját, az úgynevezett neohinduizmust.[6] A neohinduizmus népszerű keretté vált, megalkotói a hinduizmust racionális és tudományos vallásként mutatták be, amely tökéletes eszköz a materiálisan gazdag, de spirituálisan beteg nyugati civilizáció gyógyítására (Saha 2007:490). Létrejött egyfajta versenyző spiritualitás (*competitive spirituality*, Saha 2007:499), másfelől a spiritualitás ideájának felhasználásával az indiai termékek promotálása (legyen az kézműves- vagy szellemi termék, mint például a jóga vagy a különböző meditációs technikák), és kezdetét vette az, amit Peter von Deer „India spiritualitásának irgalmatlan áruba bocsátásaként" említ (Deer 2009:269). A hinduizmus globalizációjának további következménye a hinduizmus definíciója és a hindu identitás megfogalmazása körüli „harc", amelyben Indiában élő guruk és hívők, Indián kívül, migrációban élő indiai származású hinduk, Indiában élő nyugati („fehér") hindu szvámik[7] és Nyugaton élő nyugati guruk egyaránt részt vesznek (Froystad 2007; Saha 2007).

A Hare Krisna-mozgalom[8] sajátos jelenléttel bír ebben a folyamatban, ugyanis kevésbé kötődik a neohinduizmushoz, és – bár szükségszerűen alkalmazkodik a befogadó kultúrához – a neohindu mozgalmak többségéhez képest a hívőktől szorosabb elköte-

3. kép. A szent helyet megjelölő eszköz lehet egy fa, amely csak az értő szem számára bír jelentéssel
Krisna-völgy, Somogyvámos, 2012
Farkas Judit felvétele

leződést, a vallás indiai gyökereire jellemző kulturális rendszer átvételét várja el (lásd Saha 2007:490). A neohindu közösségek vezetői eltávolodtak az eredeti guruszereptől (a guru mint személyes vezető), ehelyett mozgalmak, illetve szervezetek vezetőiként működtek az új terepen, tanításaikban pedig nem annyira az indiai vallás karma- és reinkarnációtanaira, hanem sokkal inkább az öngyógyításra, a meditációra és a jógára helyezték a hangsúlyt (Lehman 2002:415). A krisnás mozgalom ehhez képest a vallási tanítások és a mindennapi gyakorlat terén is sokkal jobban ragaszkodik a gyökerekhez – de nem a mai Indiához. Ugyanis a Hare Krisna-mozgalom indiai alapítója kezdetben úgy látta, hogy az amerikaiak negatív attitűddel viszonyulnak a hinduizmushoz (például a kasztrendszer vagy a nők helyzete, szerepe miatt), ezért mindenféleképpen el akarta kerülni a hindu bélyeget. Ennek érdekében egyfelől a Krisna-tudat univerzális jellegét, másfelől a védikus kultúrához való kapcsolódást hangsúlyozta, arra mutatott rá, hogy nem a mai India értékrendjét, tehát például a kasztrendszerek igazságtalanságát és egyenlőtlenségét követik, hanem egy ideálisnak tekintett társadalom létrehozói kívánnak lenni (Rochford 1987:116).

* * *

A hinduizmus (és minden vallás) terjedésének egyik módja, hogy a hívők – különböző okokból – útra kelnek, és magukkal viszik hitüket és vallásgyakorlatukat. India függetlenné válása (1947) után a koloniális migráció hamar megindult Angliába. A volt gyarmatról érkező bevándorlók kezdetben elsősorban jómódú, nyugati műveltséggel is rendelkező családok gyerekeiből kerültek ki, akik egyetemre jártak, és gyakran le is

telepedtek a korábbi anyaországban. Később képzetlenebb rétegek, gazdasági migránsok is csatlakoztak a bevándorlóhullámhoz (ehhez lásd Berkes 2010; Niedermüller 2010), és gyakran több állomáson is (például Afrikában) megpróbáltak/megpróbálnak gyökeret ereszteni (lásd Tolia-Kelly 2004). Az indiai migránsok ily módon a hindu kultúra hordozóivá, áramoltatójává válnak, és eközben újra meg újra kísérletet tesznek saját identitásuk megfogalmazására, kulturális reprezentációik kialakítására.[9] Ebben nagy szerepet kapnak a tárgyak: így például az angliai ázsiai otthonok tárgykultúrájának, ezen belül is vallási tárgykészletének vizsgálata révén Divya Tolia-Kelly e tárgyak identifikációs szerepéhez jutott közelebb, és feltárta a diaszpórában kialakított identitáspolitika működését (Tolia-Kelly 2004).

A hinduizmus nyugati terjedésének másik módja a misszionálás, melynek során a missziót végző közösség vagy egyén – többek között – az indiai tárgykultúra emblematikus szereplőivel is legitimálja magát (viselet, rituális kellékek stb.). A fentebb már bemutatott folyamat, a neohinduizmus kialakításának fontos szereplői a tárgyak, amelyekkel azonosíthatóvá válik a hindu/indiai kulturális rendszer, ugyanakkor nem annyira specializáltak, Csordas fogalmával: kellőképpen transzportálhatók ahhoz, hogy bárhol beilleszthetőkké váljanak az egyén tárgykészletébe.

A Krisna-hit és a krisnás mozgalom „migrációja"

A Krisna-tudat tehát Indiából Nyugatra került vallási mozgalom, amely nemcsak az indiai eredetű vallást követi, hanem az indiai életmódot (pontosabban annak egy ideálisnak, tökéletesnek tekintett változatát) is megpróbálja átvenni és a gyakorlatban megvalósítani. Korábbi munkáimban (összefoglalóan lásd Farkas 2009a) már többször megfogalmaztam, hogy ez a kísérlet és megvalósulása a kulturális antropológia számára rendkívül érdekes kutatási terepet jelent: a kulturális sokféleséget idegenben és itthon egyaránt vizsgáló antropológia számára a krisnás mozgalom egyszerre jelenti az egzotikumot, az idegen kultúra kutatását és a saját kultúra vizsgálatát is. A saját társadalmunkban megjelenő Másik egyik sajátos példájával állunk itt szemben: nem bevándorló egyénekkel vagy csoportokkal, hanem egy „bevándorló" vallással és életmóddal, amelyet Magyarországra nem indiaiak hoztak magukkal, és nem is indiaiak élnek meg.[10] Bár a magyar krisnások esetében a befogadó társadalom tagjai adoptálják az új vallást és a vele „csomagban" érkező életmódot, a tárgyhasználat kapcsán számos hasonló kérdés feltehető, mint az indiai bevándorlók esetében: az új helyzetben hogyan formálják és jelenítik meg identitásukat, és hogyan a jelenlétüket, miként teremtenek otthont maguknak, miként használják a másságukat az elfogadtatásukban, és miként a gazdasági stratégiájukban, milyen India-képet igyekeznek megteremteni és elfogadtatni a többségi társadalommal, és így tovább – és hogy mindebben milyen szerepet kapnak a tárgyak. Nem szabad azonban megfeledkeznünk az alapvető különbségről sem, arról hogy míg az indiaiak a szocializációjuk során elsajátított kulturális készletüket igyekeznek elhelyezni az új társadalmi-kulturális közegben, addig a magyar Krisna-hívők egy újonnan internalizált kultúra beépítésére törekszenek mindennapjaikban (lásd Farkas 2009a), esetleg stratégiai eszközként (gazdasági téren, az elfogadtatásukban, a misszionálásban stb.) alkalmazzák.

4. kép. Varsana
Krisna-völgy, Somogyvámos, 2013
Farkas Judit felvétele

A Krisna-tudat esetében nem csupán egy migráns vallásról van szó, hanem valójában egy középkori rendszerről is, ugyanis a mozgalom a hinduizmus egy 15. századi reformmozgalmához[11] *(gaudíja vaisnavizmus)* köti magát, méghozzá a hinduizmus egyik alapeleme, a – témánk szempontjából igen fontos – úgynevezett tanítványi láncolat *(guru parampará)* révén. E láncolat lényege röviden, hogy a vallási tanításokat a tanítók *(guru)* átadják az arra érdemes tanítványoknak, akikből szintén guru lesz, akik ugyancsak továbbadják a tanításokat a tanítványoknak, és így tovább. Ez a tanítványi vonal őrzi meg az eredeti(nek tekintett) és autentikus(nak tekintett) tanításokat, a teológiát és a gyakorlatot egyaránt. A Hare Krisna-mozgalom alapítója, A. C. Bhaktivédanta Prabhupád (eredeti nevén: Abhay Charan De, 1896–1977) is egy ilyen tanítványi láncolat tagja volt, aki a tanítások nyugati terjesztése érdekében 1965-ben az Egyesült Államokba költözött, és ott 1966-ban létrehozta a Krisna-tudat nemzetközi szervezetét (*International Society for Krishna Consciousness*, röviden ISKCON).[12] A mozgalom néhány éven belül nemzetközivé vált, a krisnások világszerte templomokat és központokat nyitottak; Prabhupád pedig fokozatosan indiaizálta híveit, tehát megtanította számukra a vaisnava életmódot, és bevezette az azzal járó szigorú vallásgyakorlatot a mozgalomban.[13]

A helyes vallásgyakorlatot és életmódot szigorú és rendkívül alapos, az élet minden apró részletére kiterjedő szabályrendszer határozza meg. Ugyanakkor a krisnás közösség azzal is tisztában van, hogy ez a középkori indiai rendszer a térben és időben távoli (Indián kívüli, jelenkori) körülmények között és az egyes hívők adott élethelyzetében nyilvánvalóan nem követhető tökéletesen. Ennek az alapvető ellentmondásnak a feloldása, az adott körülményekhez való alkalmazkodás gyakorlata (és annak legitimálása) elengedhetetlen volt a krisnás közösség számára (ennek részletes bemutatását lásd Farkas 2009a). Mire a vallás, illetve a vallási mozgalom Magyarországon megjelent, az adaptációs technikák kidolgozása már lezajlott, ami annak a késedelemnek köszönhető, amellyel a vallás – a szocialista periódus alatti elzárkózás miatt – hazánkba érkezett. A magyar mozgalmat még az 1970-es években egy Svédországban élő magyar emigráns férfi kezdte szervezni.[14] Az ő munkáját később egy másik, szintén magyar emigráns (Kanada) guru vette át, aki a vasfüggöny felhúzása után természetes módon kapott főszerepet a magyar mozgalom kialakításában. Ez a magyar krisnás közösséget legdominánsabban formáló vezető lelkész – Krisna-hitű nevén Sivarám maharádzs – már igen korán részt vett Prabhupád mozgalmában, tehát végigkísérte a vallás nyugati

meghonosodásának módszereit és nehézségeit, és Magyarországra már kipróbált adaptációs eszköztárral érkezett.[15]

Mindennek hangsúlyozása azért fontos, mert amennyiben egy ideológiai rendszer, jelen esetben a Krisna-vallás „migrációjáról" beszélünk, nem érdektelen az a tény, hogy nem egyenesen Indiából, hanem egyesült államokbeli és nyugat-európai kerülővel érkezett meg hazánkba, e kerülő során folyamatosan formálódott, és mire ideért, már számos, az alkalmazkodás jegyében megvalósult változás nyomát hordozta magán. Tehát amennyire indiai, végeredményében annyira nyugati is a krisnás mozgalom, Magyarországon pedig – adaptálódva az itteni körülményekhez – tovább változott.

A Krisna-hit tehát különböző földrajzi helyek közötti migrációs hálózatokon keresztül került hazánkba, hordozói maguk is kacskaringós utat tettek meg a migrációs „útvonalon" (indiai alapító guru az Egyesült Államokban; magyar származású svédországi, illetve kanadai emigráns lelki tanítómesterek mint a magyarországi mozgalom elindítói). Ehhez a folyamathoz tárgymigráció is kapcsolódik, melynek során – áruként vagy ajándékként – főként Indiából kerülnek Magyarországra a helyes krisnás életmód és identitás kialakításában alapvető szerepet játszó bizonyos hétköznapi használati tárgyak és rituális kellékek.

Krisna-völgy – Új Vradzsa-dhám

Tanulmányom konkrét terepe a Somogyvámos település mellett létrejött Krisna-völgy. A krisnás mozgalomnak – az alapító Prabhupád elképzeléseit követve – egyik fontos célja a vallási alapokon nyugvó, önellátó farmközösségek létrehozása.[16] Magyarországon az 1990-es évek elején kezdtek el alkalmas területet keresni, 1993-ban vették meg az első földeket Somogyvámoson, az alapkőletételre 1994 februárjában került sor. A jelenleg 280 hektáros Krisna-völgyben lakóterület (lakóházak kerttel, utcákkal), mezőgazdasági területek és építmények (szántóföldek, legelőterületek, erdők, gyümölcsösök, kertészet, botanikus kert, méhészet, tehenészet, üvegházak, tárolóhelyiségek), parkok, erdők és különböző intézmények (iskola, irodaépület, könyvtár, recepcióépület) találhatók, a középpontban pedig a templomkomplexum áll (benne a templomszoba, kerengő, konyhák, turistabolt, baba-mama szoba, étterem, mosdók, irodák). Krisna-völgynek 2013-ban 130 lakosa volt, de az utóbbi évek fejleménye, hogy egyre több (most körülbelül negyven) Krisna-hívő él Somogyvámoson is.

* * *

A krisnás világkép szerint Krisna a lelki világban, a lelki Vrindávanban *(Goloka Vrindávan)* él, és ott végzi folyamatosan úgynevezett *kedvtelés*eit, azaz: zajlik az élete. (Kedvtelésnek számít minden egyes cselekedete és életének minden története, az hogy vajat lop, hogy éjjel az erdőben táncol a tehénpásztorlányokkal, vagy hogy megöl egy démont, de még a megszületése is. Ezekről az eposzokban és más, a krisnás kánonhoz tartozó irodalomban olvashatnak a hívők.) Ugyanakkor a Krisna-hit tétele szerint Vrindávan egyszerre létezik az anyagi világban (India) és a lelki világban *(Goloka Vrindávan)*. Ahol Istent *imádják* (tisztelik, a vallást aktívan gyakorolják), ott megjelenik,

és nemcsak ő, hanem vele együtt az összes úgynevezett *állandó társa* (nevelőszülei, testvére, tehénpásztortársai, tehenei stb.), sőt maga a település, a lelki Vrindávan is:

„Amikor Krisna megjelenik itt az anyagi világban, akkor úgy, mint amikor egy király megjelenik: az udvartartását, a háztartását, a tárgyakat, mindent, ami vele kapcsolatos, azt hozza. Tehát az ember, amikor utazik valahova, a király utazik valahova, és viszi a családját, a személyes dolgait, a kedvenc dolgait, ami neki a kényelmét, a hangulatát szolgálja. Tehát a tárgyak, azok hozzájárulnak ezen kényelmi meg hangulati dolgokhoz, szóval, hogy neki, ami a hangulatát szolgálja, akkor ő azt hozza magával. Amikor Krisna megjelent itt a Földön, akkor jelen voltak ezek a dolgok." (C. H., d., 2013.[17])

Tehát amikor Krisna megjelenik valahol, ott vele együtt a lelki világbeli Vrindávan is – ahogyan a hívők megfogalmazzák – „megnyilvánul", „odamegy".

A Krisna-hívők hite szerint Krisna ötezer évvel ezelőtt megjelent a Földön, az indiai Vrindávanban (Uttar Pradesh állam, Delhitől 144 kilométerre délre). Szülőhelye a lelki világ pontos mása, mi több, Krisna a lelki világ mellett párhuzamosan és állandóan jelen van a földi Vrindávanban is, élete ugyanúgy zajlik ott is, mint a lelki szférában. Éppen ezért Vrindávan és környéke ma is szent helynek számít, és ezen a területen sok olyan szent helyet tartanak számon, amelyekhez valamilyen Krisna-történet kötődik.[18] Ezeket a helyeket gyakran jelzi valamilyen látható objektum (templom, kisebb szentély, tó stb.), de sokat csak a hagyomány jegyez, nincsenek megjelölve.

Krisna-völgy belső neve, az *Új Vradzsa-dhám* szintén Krisna születésének és élete első szakaszának tágabb színterére, az indiai Vradzsára utal.[19] A megnevezés azonban nem egyszerűen csak összeköti a két helyszínt, hanem arra utal, hogy Krisna-völgy a Krisna-hit egyik legszentebb helyének, Vrindávannak és – ebből adódóan – a lelki Vrindávannak is mása. Ebből következik, hogy Krisna Krisna-völgyben is jelen van, és itt is folyik az élete.

A magyar közösség vezetője, a fentebb már említett Sivarám maharádzs a 2000-es években elkezdte – krisnás terminussal – „feltárni" Krisna-völgyben a szent helyeket, azaz azokat a helyeket, amelyekhez egy-egy Krisna-történet (kedvtelés) kapcsolódik. A feltárás első szakaszát a hívők csak részben követhették figyelemmel: a lelki vezető meditációk segítségével kereste meg a helyeket, és kezdte felvázolni Krisna-völgy és Vrindávan párhuzamát. Erről időnként előadást tartott, majd 2007-ben levezette az első közös zarándoklatot *(parikrám)* néhány, a Krisna-völgyben „megtalált" szent helyre. Az előkészületekből, az előadásokból és a zarándoklatokon lassan kiderült, hogy Sivarám maharádzs nagyszabású vállalkozásba kezdett: megrajzolta Krisna-völgy szakrális térképét, elhelyezte benne a vrindávani szent helyeket, majd elkezdte a valóságban is „megjelölni" őket: dombokkal, tavakkal, pavilonokkal vagy akár csak egy paddal, egy fával stb. A szakrális térkép – ezen elképzelés szerint – kissé elforgatva ugyan, de teljességgel megegyezik Vrindávan szakrális térképével. Ahogyan Vrindávanban (a földiben és a lelkiben egyaránt) körülbelül hatszáz szent hely van, ugyanúgy Krisna-völgyben is, és amiként láttuk, az egyes helyek megjelölési módja is ugyanaz. Ez igaz arra is, hogy a sok szent hely közül csak a legfontosabbak, a közismertebb Krisna-történetekhez kötődők kapnak „jelölést", a többiek a kívülálló számára láthatatlanok maradnak. És egy ideig javarészt a Krisna-hívők számára is, hiszen a lelki vezető évről évre fokozatosan mutatta meg nekik az újabb és újabb szent helyeket. 2013-ban azonban megjelent a lelki tanítómester által évek óta írt könyv, amely Krisna-völgy szakrális térképét, a

szent helyeket és az egyes helyekhez kapcsolódó Krisna-történeteket ábrázolja, a hívők ebből ismerhetik meg teljes egészében lakhelyük szent helyeit.

A lelki tanítómester Krisna-völgyet egy lótuszvirághoz hasonlítja, melynek középpontja a templom, szirmai pedig Krisna-völgy területét strukturálják. A hasonlat nem véletlen: egyrészt mert az indiai Vrindávanról is találhatók olyan térképábrázolások, ahol lótuszként rajzolják meg Vrindávant és környékét. Másrészt, mert a lótuszvirág (azonfelül, hogy a tökéletesség jelképe) lassan nyílik ki, és a szent helyek Krisna-völgyben ehhez hasonlatosan lassan „nyílnak ki", vagy krisnás terminussal „nyilvánulnak meg", azaz Sivarám maharádzs lassan tárja fel őket (K. A., 2012).

Összegezve az eddigieket: a vázolt szenthely-koncepcióval (Sivarám maharádzstól eredő megnevezéssel: a Vradzsa-projekttel) egy hely „átmásolása" történik meg, ami számos rendkívül izgalmas kérdést vet fel: a Krisna-hívők miként rendeznek be egy darab Indiát, azon belül egy konkrét szent helyet Magyarországon, hogyan viszonyul az eredeti mintához a magyar projekt, mi a jelentősége ennek a közösség életében, milyen szerepet kap kulturális reprezentációik kialakításában és ugyanakkor önmaguk definiálásában, mennyiben identitásformáló erő, és milyen hatalmi diskurzusok fejthetők fel a jelenségben? Mindezekre a kérdésekre a tárgyhasználat és a tárgyakhoz kötődő jelentésalkotás felől közelítve igyekszem válaszolni, a bemutatás keretéül pedig egy Krisna-völgyi zarándoklat szolgál.

Zarándoklat Krisna-völgyben

A szent helyek kialakítása óta a Krisna-völgyi életnek szerves része a helyi zarándoklat. Akadnak olyan Krisna-hívők, akik alkalmanként egyedül is végigjárják a főbb helyeket, és imádkozással, az adott helyhez kapcsolódó Krisna-történeten való elmélkedés segítségével igyekeznek elmélyíteni hitüket. Időnként egy-egy kisebb csoport, például egy város Krisna-hívő közössége érkezik zarándoklatra Krisna-völgybe, ennek során egy helyi hívő mesél nekik az adott hely történetéről, „szolgálatot", azaz valamilyen kisebb munkát végeznek (például kigyomlálják az adott helyen az ágyásokat), ellátogatnak a templomba stb. A legjelentősebb azonban a vezető lelkész által irányított háromnapos, közös zarándoklat, amelyre a helyi hívők mellett Magyarország más közösségeiből és külföldről is érkeznek Krisna-hívők. Erre a zarándoklatra évente egyszer, augusztusban kerül sor, és egybekötik Krisna születésének *(dzsanmasztami)* és az alapító Prabhupád születésének *(Prabhupád vjásza púdzsá)* ünnepével, így az augusztusi parikrám egy ünnepsorozatba, egy közel egyhetes együttlétbe illeszkedik.

Sivarám maharádzs a háromnapos zarándoklat mindegyik napján más-más szent helyekre vezeti el a hívőket. Míg 2012-ben a zarándoklat kifejezetten nagy, több kilométeres utat tett meg, addig 2013-ben sokkal rövidebb úton haladt.[20] 2012-ben napsütéses, meleg időben került sor a zarándoklatra. A hajnali és reggeli szokásos rituálék (imaidőszak, múrtik üdvözlése, reggeli tanítás) és a reggeli után tíz órakor gyülekeztek a hívők a templomszobában, ahol körülbelül tízpercnyi vallásos éneklés után a guru rövid beszédet tartott. Ennek során először is elmondta a zarándoklat jelentőségét, teológiai lényegét. E szerint a szent helyek látogatása, a parikrám a vallásos gyakorlat egyik elengedhetetlen eleme, minden hívő kötelessége. Az indiai vrindávani zarán-

doklat a nyugati Krisna-hívők életének is fontos állomása (Farkas 2009a:165–186), ugyanakkor, mivel Krisna-völgy egyenlő Vrindávannal, az itteni zarándoklat is egyenlő értékű az indiai *parikrámmal*, ezzel pedig azok sem kényszerülnek lemondani e fontos vallási kötelességük teljesítéséről, akik nem tudnak, vagy éppen nem akarnak elmenni Indiába. Miután a lelki tanítómester a Krisna-völgyi zarándoklat jelentőségét vázolta, előre elmondta az aznapi célokat, és – éppen csak pár szóban – felvezette az adott helyekhez kapcsolódó Krisna-történeteket. Végül praktikus instrukciókat adott: elmondta, hogy mindenkinél legyen naptej, fejrevaló, földön üldögélésre való alkalmatosság, víz (2013-ban, a borús időben esernyő vagy esőkabát). Figyelmeztette a zarándokokat, hogy ne menjenek mezítláb, mert tarlón is fognak járni, és ha fáj a lábuk, a *Hare Krisna* mantra helyett azt fogják mantrázni, hogy: „jaj, de fáj, jaj, de fáj!", márpedig ez nem éppen megfelelő imaszöveg. Ehhez kapcsolódóan felhívta a figyelmet a zarándoklat alatti helyes viselkedésre is, azaz hogy ne fecsegjenek oda nem illő témákról, hanem imádkozzanak, énekeljenek, Krisnáról beszélgessenek, és tegyenek valamilyen fogadalmat, például hogy csak naponta egyszer esznek stb. (Ennek ellenére a hívők mindenféléről beszélgettek a gyereknevelléstől a közös ismerősökről szóló híreken át mindenféle csip-csup témáig.) Ezek után a guru utasítására az ezzel megbízott hívők ráhelyezték az előre elkészített, szokásos hordozóeszközre a múrtikat és a szükséges rituális kellékeket, majd közös éneklés közben kivitték őket a templom bejárata elé. A hívők is kimentek a templom bejáratához, ahonnan a guru és a múrtik vezetésével (a múrtikat néhány kijelölt hívő hordozta egész nap) énekelve háromszor körbejárták a templom épületét. Közben előkerült néhány hosszú rúdra erősített színes zászló is (1. kép), amelyek jelentőségére – számomra – később derült fény. A templom körbejárása után a zarándokcsoport – szintén énekelve – elsétált az aznapi szent helyre, azt körbejárta, majd letelepedett a műanyag székben ülő lelki tanítómester köré, aki elmesélte az adott hely történetét.[21] A tanítás lehet pusztán a Krisna-történet egyszerű újramesélése, de általában több ennél: a guru aktualizálja, kiegészíti a jelenlévők számára releváns tanítással.

2012-ben egy-egy napon egy-két nagyobb jelentőségű és több kisebb jelentőségű helyet érintett a zarándoklat. Ez utóbbiak esetében nem is mindig telepedett le a csoport, hanem csak körbeállta a gurut, aki szintén állva mesélte el a tudnivalókat, majd mentünk is tovább. Sőt, időnként csak menet közben szólt hátra, hogy mit kell látni, mi mellett haladunk éppen el. Egy helyütt például figyelmeztette a hívőket, hogy szórjanak a fejükre az út porából, mert erre járnak Krisna szent tehenei (és Krisna-völgy tehenei is), így a por rituális tisztítóhatással bír. Az út során gyakran jelenlévőként ábrázolta a történetet: nem azt mondta, hogy „képzeljétek el", vagy hogy „a szent írások szerint ez és ez történt", hanem rámutatott egy útra azzal, hogy: „Onnan jön Krisna, arra mennek a gópik (tehénpásztorlányok), és itt fognak találkozni Balarámmal."

A 2012. évi zarándoklat során jelölt és jelöletlen szent helyek egyaránt szerepeltek az állomások között. Az előbbieken indiai stílusú bordó pavilon, tó, pad, gondozott növényzet látható. A jelöletlen helyeket pedig ideiglenesen megjelölték: a csoport időnként megállt a learatott búzaföldek közepén vagy egy kukoricatábla mellett, vagy egy ligetes részen (sőt Somogyvámos falu temetőjénél is, ugyanis az is szent hely), a guru utasítására a zászlóhordozók megálltak, ezzel megmutatva, hogy hol található a (jelöletlen) szakrális pont. Amíg a csoport letelepedett, és a guru elmesélte a történe-

5. *kép.* Varsana
Krisna-völgy, Somogyvámos, 2013
Farkas Judit felvétele

tet, a zászlóhordozók a kijelölt helyen álldogáltak (akár egy óráig is). Egy alkalommal, amikor egyiküknek annyira messzire kellett bemennie a kukoricatáblába, hogy már nem is látszott, merre van, a guru visszahívta azért, hogy ő is inkább a tanítást hallgassa. 2013-ban a templomhoz közeli helyekhez zarándokolt a csoport, egy napon csak egy szent hely került sorra, ugyanakkor minden szent helyet többször is körbejártak, és – két-három felnőtt vezetésével – mindenütt rövid színjátékokat adtak elő a gyerekek. A színjáték mindig az adott helyhez kapcsolódó történetet mutatta be: Krisna felemeli a Govardhan-hegyet, és ezzel megvédi Vrindávan lakosságát Indra isten villámaitól, Krisna táncol a tehénpásztorlányokkal, és így tovább. A színdarabok kellékeit a helyi pedagógusok és a gyerekek készítették el: volt itt kartonpapírból és függönymaradékból készített Govardhan-hegy és papírvillámok, melyekkel – Indra villámait imitálva – a gyerekek megdobálták a zarándokokat. A zarándoklatok általában háromórásak voltak, utána mindenki ebédelni ment, a nap további részében pedig előadásokat lehetett hallgatni, vagy ki-ki hazament otthonába, illetve a szállására, esetleg a templom előtt beszélgetett az ismerősökkel.

Pavilon, pad, tó, fa

A Krisna-hitre alapvetően jellemző a tárgyak köré szerveződő és a tárgyhasználat révén létrehozott társadalmi gyakorlat. Ahogyan azt a bevezetőben már jeleztem, a megfelelő tárgyak megfelelő használata fontos része a krisnás világképnek, s ennek kiterjedt teológiai magyarázata van. Ennek lényege röviden: a Krisna-hívő feladata,

hogy folyamatosan Krisnára gondoljon, mert csak így tudja elérni célját, csak így tud visszajutni Istenhez a lelki világba. A tárgyak akkor értékesek ebben a világképben, ha Krisnára emlékeztetnek – ilyen értelemben tehát – ahogyan korábban is említettem már – eszközként tekintenek rájuk.[22] Egy Krisna-hívő magyarázata szerint „az a lényeg, hogy a tárgyak mivel voltak vagy vannak kapcsolatban, illetve mire emlékeztetnek minket. Ennek az a lényege, hogy ezek a dolgok emlékeztetnek, itt a lényeg az emlékezés." (C. H. d., 2013.)

A szent helyek tárgykészletének ugyanez a funkciója, amit C. H. d. az alábbi hasonlattal igyekezett elmagyarázni nekem: „Tehát ez olyan, mint olvasni egy könyvet. A betűknek van jelentése. A betűk szimbolizálnak valamit, a betűk, ahogy összeállnak, szimbolizálnak valamit. Az egy szimbólum. A tárgyak ugyanúgy szimbólumok, amelyek érzéseket, érzelmeket tudnak felkelteni, ha érted a betűket. Ha nem érted a betűket, akkor nem jelent semmit. Ha nem érted a szent helyen, hogy mi az a templom, vagy mi az a múrti, akkor nem jelent neked semmit. De ha érted a betűket, akkor egy csodálatos költemény, az érzések, élmények, és abból tudást meríthetsz, meg minden. Tehát ez az értelme ennek." (C. H. d., 2013.) Másutt – az Istenre való emlékezést elősegítő funkciója miatt – emlékhelyként értelmezi a szent helyeket: „A szent helyeknek a megnyilvánítása az ugyanez, ugyanerről szól, hogy valahogyan arra a dologra emlékeztetni a személyeket. És az a lényeg, hogy az ember ilyen dolgokkal van körülvéve, amik emlékeztetnek Krisnára, akkor az segít emlékezni Krisnára. Tudod? Mert az életnek a célja, ugye, hogy mindig emlékezzünk Krisnára. Az emberek azért járnak szent helyekre, mert ott mindig Krisnáról beszélnek, emlékeztetik őket a dolgok Krisnára. [...] Emlékhelyeket hoztunk létre. Ez jó szó, a magyar szó: emlékhely! Ezek a szent helyek tulajdonképpen emlékhelyek, ahol tudunk emlékezni, emlékeztetnek valamire." (C. H. d., 2013.)

A szent helyek láthatóvá tételének egyik és egyben legnyilvánvalóbb módja a hely megjelölése valamivel. A jelölők lehetnek olyan objektumok, amelyek mindenki számára „láthatók", azaz valamiben feltűnően eltérnek a környezetüktől. Ilyenek a Krisna-völgy tájképéhez már szorosan hozzátartozó, indiai stílusú, kupolás, bordó pavilonok, a mellékük épített tóval, kikövezett térrel és úttal, paddal, virágokkal (2. kép). Vannak olyan megjelölőeszközök, amelyek csak az értő szem számára bírnak jelentéssel, mint például egy fa (3. kép). És végül léteznek olyan helyek, amelyek semmiféle jelzést nem kaptak. Hogy melyik hely milyen jelölést kap vagy éppen nem kap, annak oka a helyhez kötődő esemény jelentősége. A Krisna-hívők megtérésüktől kezdve rendszeresen olvassák Krisna életének eseményeit, melyek között vannak kiemelt szerepű, a tanítások során is gyakran elhangzó, ezért mindenki által jól ismert történetek, és vannak kevésbé népszerűek. Ezek közül a legjelentősebbnek tartott (és egyben legismertebb) események színhelyei kapnak látványos megjelölést. Ugyanakkor a megjelölési módot, de még inkább a szent helyek kiépítésének gyorsaságát nagyban meghatározzák a financiális kérdések is, nevezetesen akkor tudnak megépíteni egy újabb helyet, ha összegyűlik rá a pénzük.[23]

Attól kezdve, hogy Sivarám maharádzs megmutatja, hol helyezkedik el egy szent hely, és elmondja, hogy pavilonos vagy csupán kisebb megjelölést kapjon, Krisna-völgy építészeti osztálya veszi át a feladatot. Az osztály korábbi vezetője úgy mesélte, hogy a szent helyek megjelölésére szolgáló tárgyak, objektumok kiválasztásában, egyáltalán,

6. kép. Zarándokok a Varsana nevű szent helyen Krisna-völgy, Somogyvámos, 2013. *Farkas Judit felvétele*

a hely megtervezésében már szabad kezet kaptak, annak kialakítását az ő kreativitásukra bízták. A guru időnként néhány irányelvet meghatározott (az egyik helyen egy építendő domb magasságát, egy másikon négy kisebb domb kialakítását kérte, melyek Brahmá négy fejére utalnak), de a részletekbe nem szólt bele. A tervezés része az adott hely Krisna-történetével való alapos megismerkedés, és ennek ismeretében igyekeznek a történet jellegét integrálni a szent hely építészeti megvalósításába. A tervezés folyamatába, a szem előtt tartott elvekre mutat rá az alábbi elbeszélés, amelyet a fent említett építési vezető-tervező mesélt el a templom közelében található, *Varsana* nevű hely (4., 5., 6. képek) munkálatairól:

„A tervezés során igyekeztünk emlékeztetni az adott kedvtelésre. Például a Varsana az Rádharáni [Krisna párja] helye, ott van négy hegy, ami Brahma négy feje, így vannak ott leírva Vrindávanban. És van ott két hegy között egy szoros, ott szűkösen lehet elmenni, és ott volt egy ilyen kedvtelés, ott Krisna vámot szedett a gópiktól. Kérte, hogy ha itt elmentek, akkor adjatok tejet, meg minden, tehát egy vámszedő kedvtelés. Ezért csináltuk ott szűkre. Van ott egy kő, hogy ott áll Krisna. Az út fele fekete, fele aranysárga, egymásba van fonódva, az Rádhé és Krisna, ahogyan így egymásba fonódnak. Tehát az út is arra emlékeztet, hogy Rádha és Krisna egymásba fonódnak. Meg ez a kedvtelés kicsit olyan nőies. Olyan kis finom. Ez Rádharáninak a helye, akkor finom virágokat, pici kis, bensőséges, ezek a dombok körbeveszik, akkor van egy pici tó, kis virágokkal, növényzettel, minden. A növényzet is úgy van egy ilyen helyen, hogy az ilyen nőies aspektus, az a Rádharánit képviseli." (C. H. d., 2013.)

Az idézetből kiderül, hogy mindenben, még a növényzet betelepítésében is igyekeznek valamit bemutatni az adott történet jellegéből. Az indiai Vrindávanban járva hasonló formájú és színű kupolás épületekkel találkozunk, mint Krisna-völgyben – a hasonlóság

7. kép. Imádkozó hívő az egyik szent helyen
Krisna-völgy, Somogyvámos, 2013. *Farkas Judit felvétele*

természetesen nem véletlen. A szent helyeknek Indiában is fontos jellemzője, hogy mindig található mellettük egy mesterséges tó, árnyékot adó hely, pavilon vagy fa, leülésre alkalmas padka vagy lépcső – mindezek a szent helyen való elmélkedést segítik elő. De míg egy épületet, egy padot vagy akár egy mesterséges tavat Magyarországon is meg lehet valósítani, a növények „lemásolása" az eltérő klíma miatt nehézségekbe ütközik. Krisna-völgyben a szent helyek növényzetének kialakítását egy kertészetben és botanikában egyaránt jártas hívő végzi, aki – a vezető lelkésszel egyeztetve – az indiai növényeknek helyettesítőt keresett. Így például az indiai banjanfa *(Ficus benghalensis)* helyettesítője a platánfa, tehát ahol a Krisna-történetben egy banjanfa szerepel, oda platánfát ültettek.

Az új keletű anyagikultúra-kutatás egyik markáns kérdése, hogy milyen szerepet töltenek be a szubjektumok és a társadalmi csoportok életében a tájak és tájreprezentációk, az egyes csoportok hogyan teszik társadalmilag jelöltté a teret, miként „népesítik be" anyagi formát öltő dolgokkal, és e gyakorlatok révén „hogyan hozzák létre a tér nemzetiesített, etnicizált, politikai vagy lokális változatait" (Berta 2008:43).[24] Krisna-völgy jellegzetesen indiai épületei (a templom, az iskola stb.) eddig is egyértelművé tették a táj e darabkájának kulturális meghatározottságát, a szent helyekkel pedig még inkább megtörténik a hely újraértelmezése és elfoglalása. A szent tér „legyökerezése" mellett az időbeliségbe való belehelyezés is megtörténik azzal, hogy ötezer éves eseményeket, Krisna ötezer évvel ezelőtti, az eposzokban és védikus írásokban megírt tetteit helyezik el Krisna-völgyben a folyamatos jelen síkjába. Így – a Krisna-hitű értelmezés szerint – aki leül egy pihenőhely padjára, lehet, hogy éppen Krisna mellé ül le. A lokalitásépítés folyamata során a somogyi tájban húsz éve megtelepedő közösség ezzel az idő- és térkoncepcióval, egyfajta sajátos honfoglalással helyezi bele magát a tájba,

sokkal mélyebben, mint ahogyan azt a profán idő- és térszemlélet lehetővé tenné (Farkas 2011:67).

A szenthely-koncepció középpontjában – ahogyan egy fentebbi interjúidézetben is láttuk – a Krisnára való „emlékezés" (folyamatos rá gondolás) vallási kötelessége áll, ennek eszköze az egész Krisna-völgy és azon belül minden egyes szent hely. A tárgyaknak minden társadalmi-politikai szférában kiemelkedő szerepük van, ezen belül az emlékhelyek kialakítása valójában a különböző történelemolvasatok materializálásaként fogható fel (Berta 2008:42). Esetünkben éppenséggel egy mitikus idő materializálásának lehetünk szemtanúi: Krisna ötezer évvel ezelőtti földi megjelenésének ideje, ugyanakkor állandó jelenideje testesül meg a szent helyek tárgyaiban. A terület korábbi funkcióinak megszüntetése már jóval korábban, a Krisna-hitűek letelepedésekor megkezdődött (kukoricaföldekből és elhagyott birkalegelőből falu és indiai kulturális központ lett), a szenthely-koncepció tárgyakba fordítása azonban még látványosabbá tette e folyamatot és a saját ideológia reprezentálását.

Divya Tolia-Kelly korábban már idézett tanulmányában a tárgyak lokalizációban betöltött szerepét vizsgálja olyan emberek esetében, akik nem rendelkeznek „régi" történettel, gyökerekkel az adott helyen. A szerző kutatási terepét Angliában élő indiai migránsok otthonai adják, és azt mutatja be, hogy miként működik közre ezen otthonok tárgykultúrája az indiai kultúra fenntartásában, milyen szerepet tölt be a családok diaszporikus helyzetének pozicionálásában és identitáspolitikájában. A Krisna-hívők ugyan a szó szoros értelmében nem diaszpórában élnek, vallásuk azonban igen, és tárgykultúrájuk vizsgálata az identitáspolitikában, a befogadó társadalomtól idegen kultúra pozicionálásában és közösségük lokalizálási metódusában hasonló eredményekkel járhat. A Tolia-Kelly által is hangsúlyozott fogalmak-folyamatok, az emlékezés, az emlék(ezet)-helyek – ahogyan láttuk – a Krisna-hitben is fontos fogalmak, csak éppen teológiai síkon: emlékezésként nevezik meg és fogják fel arra a mitikus múltra való összpontosítást, amikor a lélek még együtt élt Krisnával; a vallásos tárgyak és helyek (istenábrázolás, szent helyek Krisna-völgyben) szerepe pedig a „megélt" és „elhagyott" helyekre való emlékezés elősegítése. Ugyanakkor esetükben mégiscsak inkább az emlékezés megalkotásáról, tanulási folyamatról, reszocializációról van szó. Bausinger hívja fel a figyelmet arra, hogy a tárgyak kulturális kódokat „tartalmaznak", amelyek felfejtése alapvetően egyfajta emlékezésmunka: emlékszünk a tárgyak jelentésére. A mindennapokban ez a folyamat öntudatlanul megy végbe, a tárgyakkal való bánásmódnak van egyfajta magától értetődősége, gondolkodás nélkül előhívjuk a tárgy kulturális kódjait (Bausinger példájával: ollóval nem szedünk levest). De ezek a kódok nem mindenki számára és nem minden esetben nyilvánvalóak, és a különbségek leginkább a nagy kulturális távolságok esetében válnak láthatóvá (Bausinger 2005:12). A Krisna-völgyi szent helyekhez kapcsolódó tárgykultúra egészéről elmondható, hogy a bennük rejlő kódok – éppen a kulturális távolság miatt – kezdetben ismeretlenek a Krisna-hívők számára, el kell sajátítaniuk őket, és csak ezután működhet a „kódfejtés" emlékezésmunkája. A zarándoklat erre is szolgál: átadja a szent helyekhez kapcsolódó tárgyak jelentését, és megalkotja az emlékezés folyamatát. Az így elsajátított kulturális kódok internalizálása után (vagy inkább azzal párhuzamosan) az anyagi kultúra, a fentebb bemutatott tárgyak a vallással és a csoporttal való identifikációs folyamatot, valamint a tájjal, a lakóhellyel való új kötődések kialakítását is segítik. A spirituális

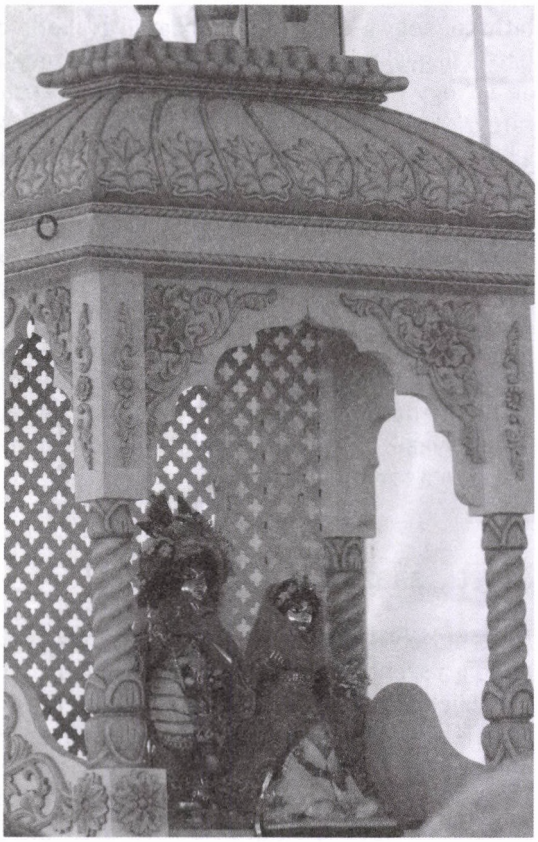
világ materializált formája segítségével a hívő könnyebben azonosul szerepével, és lakóhelyéhez való kötődése megkétszereződik. („Előtte csak patak volt, de most ott vannak a pavilonok, és amikor az ember jön, akkor látja, hogy itt született Krisna, és itt volt gyerek, és így könnyebb gondolni." [V. dd., 2011.])

A szenthely-koncepció egy kívülről érkező csoport helyfoglalásáról és jelentőségének legitimálásáról is szól. A szent helyek kijelölése a szimbolikus területfoglalás egy sajátos módja és egyben a határok virtuális kiterjesztése is: ugyanis Vrindávan lótuszvirága túlnyúlik Krisna-völgy területén, átlóg Somogyvámos faluba, így az ott élők is részei a szakrális térnek. Az egyes zarándoklatok során ideiglenesen (zászlóval) megjelölt somogyvámosi szent helyek (mint például a falu temetője vagy egy Somogyvámoson élő hívő kertjének vége) avatatlan szemek számára láthatatlanul ugyan, de a későbbiekben is jelzik a szimbolikusan kiterjesztett határokat.

A hely és kötődés kapcsán felmerül a kérdés, hogy mindebben hol helyezkedik el India. A hinduizmus globális terjedését vizsgáló kutatók gyakran megállapítják, hogy bár a hindu guruk világszerte terjesztik a hinduizmus üzenetét és saját intézményeiket, abban mégis egyetértenek, hogy India az a hely, ahol a spiritualitás a leghatékonyabb formában jelen van. Ehhez hozzájárul, hogy India az 1960-as évek ellenkultúrájában erősen mitologizálódott, és a spirituális utópia és a vágyódás helyévé lett, ezáltal az észak-amerikaiak és nyugat-európaiak kedvelt úti céljává vált (Khandelwal 2007:324). A Krisna-hit a szenthely-koncepcióval éppen ezt a sűrű spiritualitást igyekszik áthelyezni Magyarországra: Vrindávannak mint India legspirituálisabb helyének transzportálása, Krisnának és lelki világának idehívása, „idehozása" – a közösség értelmezése szerint – egyenértékűvé teszi a két helyszínt. A hívők az erről folytatott beszélgetésekben ezt a tézist vallási passzusok hivatkozásával is igazolják (a Krisna-tudat az emberek szívében van, a szent hely oda megy, ahol Krisnát imádják, a szent hely a guru szívében nyilvánul meg stb.), tehát magában a vaisnavizmusban találják meg Krisna-völgy spiritualitásának legitimitását. Számomra kutatásom kezdetén kifejezetten meglepő volt, hogy nem minden Krisna-hívő vágyik Indiába, sőt vannak, akiket kimondottan taszít az ország. Később értettem csak meg, hogy vallásukat nem a mai Indiához kötik, hanem a mitikus idők, a szent írások tökéletes (védikus) Indiájához,[25] és hogy az indiai tárgykultúra egyfajta mankó az új identitás kialakításához. A már többször említett Divya Tolia-Kelly az Angliában vizsgált indiai otthonok tárgyairól megállapítja, hogy e tárgyak a gyökerekhez való szoros kötődés, az indiai identitás megőrzése mellett a veszteséget, az elszakadást is reprezentálják, és az indiaiak mindezt – konstruktív módon – beépítik az új lakhelyen formálódó identitásukba (Tolia-Kelly 2004:319). A magyar Krisna-hívők esetében az Indiához való kötődés – első látásra úgy tűnik – nem az elvesztés, hanem inkább a megtalálás mentén értelmezhető. Az elvesztés, a hiány érzése, gondolata azonban esetükben is releváns kérdés, amennyiben a régi, ősi, védikus, azaz az ideális Indiát szeretnék megjeleníteni, és ezt ugyanúgy a tárgykultúrában valósítják meg, mint az indiai asszonyok, akik angliai otthonaikban apránként és aprólékosan felépítik az oltárt, benépesítik a megfelelő tárgyakkal, szent írásokkal, vallásos képekkel, Gangesz-vizet tartalmazó edénnyel stb.

* * *

8. kép. Kis Rádésjám-múrtik
Krisna-völgy, Somogyvámos, 2013
Farkas Judit felvétele



A szent helyek – a Krisna-hit szerint – csak akkor funkcionálnak, sőt valójában csak akkor „jelennek meg", ha ott folyamatos és aktív vallásgyakorlat folyik. („Az a hely, ahol az emberek Istent imádják, és ahol tiszta életű emberek laknak, oda megy a szent hely is. Szent hely az azt jelenti, hogy ahol lelki életet gyakorolnak." [V. dd., 2011.]) A szent helyek kialakítása megváltoztatta Krisna-völgy lakóinak szokásait: többen beszámoltak arról, hogy gyakrabban ülnek le egy-egy ilyen helyre, itt végzik el napi kötelező vallásgyakorlatuk egy részét (imádkozás, szent írások olvasása), és vannak, akik rendszeresen végigjárják (-zarándokolják) a főbb szent helyeket, és imádkozva, az adott hely történetén elmélkedve igyekeznek közelebb kerülni Istenhez. Bár korábban is láttam időnként – a vrindávani Jamuna folyóként azonosított – patakparton üldögélő, mantrázó hívőket, a kiépített helyek szemmel láthatóan több hívőt motiválnak a letelepedésre, imádkozásra vagy vallási témák megtárgyalására egy hívőtárssal (7. kép). Isten szolgálatára is újabb alkalmat adnak a szent helyek: „Itt is van szenthely-szolgálat, például le kell tisztítani, rendbe tenni, ezek ugyanúgy lelki fejlődést, lelki eredményt adnak, mint bármelyik indiai. Mert ezek lényegileg ugyanazok. Sok jó pontot lehet a lelki bankszámlára rakni, ha ezeket a szent helyeket szolgálja." (V. dd., 2011.) Korábban láttuk, hogy a vidéki városból érkező Krisna-hívők csoportja a zarándoklat során meg is tisztítja (kigyomlálják) az általuk meglátogatott zarándokhelyet. Mindebből jól

látható, hogy a közös zarándoklat új gyakorlata mellett ezek a helyek az egyének életében is új gyakorlatokat generálnak, az ott megtalálható tárgyak ilyen módon is képesek arra, hogy hatást gyakoroljanak a szubjektumokra (Berta 2008:43). Mindemellett a tárgyak kulturális narratívák tárházai is (Toliya-Kelly 2004:315), és a szent helyek és a hozzájuk kapcsolódó ünnepek, rítusok tárgykészlete nemcsak az ünnepeken (például a zarándoklat során), de a hétköznapokban is alkalmas e narratívák előhívására. Sőt a krisnás közösség esetében nemcsak alkalmas, hanem kifejezetten ez a célja (lásd a korábban már idézett interjút: „Előtte csak patak volt, de most ott vannak a pavilonok, és amikor az ember jön, akkor látja, hogy itt született Krisna, és itt volt gyerek, és így könnyebb gondolni." [V. dd., 2011.]) A szentélyekben és a rituális kellékekben megnyilvánuló anyagi kultúra az erkölcsi értékek, a vallásos feladatok emlékeztetője, a felnőttek és a gyerekek vallási szocializációjának fontos szereplője. A tárgyak által előhívott narratívák pedig szintén a lokális és csoportidentitás erősítését szolgálják, és elhelyezik az egyént abban a világban, amely számukra így már sokkal több, mint pusztán a szemmel látható somogyi táj.[26]

Múrti, zászló, papírvillám

A szent helyekkel kapcsolatos tárgyaknak csak egyik csoportját képezik azok, amelyek mindig a szent helyen vannak, lényegében nem mozdulnak, alapvető funkciójuk a szent hely kijelölése. Ezek a már sokszor említett pavilonok, tavak, fák, utak stb. A másik kategóriába azok a tárgyak tartoznak, amelyek „odamennek". Ilyenek az Istent ábrázoló múrtik vagy az olyan hétköznapi és ideiglenes kellékek, amelyekre valamilyen gyakorlati okból van szükség, mint például a zászlók, hangerősítők, székek stb.[27]

Krisna-völgy főoltárán az isteni pár, Krisna és Rádharáni körülbelül egy méter magas márványszobra áll, amelyeket azonban praktikus okokból nem mozdítanak el, az úgynevezett *kis múrtik* vagy *kis Rádhésjám*, a nagy múrtikat képviselő harminc centiméteres, Krisnát és Rádharánit ábrázoló, rézből készült szoborpár helyettesíti őket (8. kép). A díszesen felöltöztetett és felékszerezett[28] szoborpár egy díszes emelvényen hordozva végigkíséri (belső értelmezésben: vezeti) a zarándoklatot. Amikor a menet letelepszik egy szent helyen, az emelvényt leteszik egy – közben odavitt – állványra, és a templomi szolgálatot végzők egy jakfarok legyezővel *(csamara)* legyezik őket. A zarándoklat másik állandó múrti résztvevője az úgynevezett *Govardhan Lál*, az indiai Govardhan-hegyről származó kő, amelyre mosolygós arcot festettek. Színes fejdíszt hord, és egy hívő egy feldíszített kosárkában viszi végig a zarándoklat során (9. kép). Végül Prabhupád aprócska, körülbelül tíz centiméteres ülő szobra – a templomszobában található, ember nagyságú Prabhupád-múrti mása – is résztvevője a zarándoklatoknak.

A Krisna-hívők között végzett többéves kutatás során megtanultam, hogy a múrti olyannyira a szubjektumokra jellemző vonásokkal felruházott tárgy, a Krisna-hívők számára annyira személlyé válik, hogy tárgyként való említése ellenállást vált ki, az istenszobor terminus is zavart, netán sértettséget kelt. Bár az mindenki számára világos, hogy a múrti miből készült (és hogy egyáltalán: készült), mégis funkciójuk révén – a kopytoffi fogalommal élve – kikerülnek a kommodifikáció folyamatából, az avatással[29] formálisan is megszűnt az árustátusuk, nevet, személyiséget és – a Krisna-hívők sze-

mélyében – „szolgákat" kaptak, egyéni élettörténetük pedig szorosan összefonódik a közösség tagjainak életével.[30] Olyan „végső áruk", amelyek egyetlen utat tesznek meg az előállításuktól a „fogyasztásukig"; olyan szakrális célra használt tárgyak, amelyek „hosszú távra (időbeli, társadalmi vagy definíciós értelemben) kikerülnek az áruhelyzetből" (Appadurai 2008:77). Krisna-völgy főmúrtijainak itt-tartózkodását a hívők több tízezer évre tervezik.

Egyetlen utat megtevő végső áruk az oltáron álló múrtikat képviselő-helyettesítő kis múrtik is, bár egyikük némileg kivétel ez alól: olyan sajátos élettörténete van, amely végül is nem egyenes utat jelentett számára az előállításától egy templomig. A kis Krisna-múrti kalandos történetét többféle elbeszélésben is hallottam, de a lényege a következő: Londonban egy építkezésen (mások szerint: ásatáson) egy munkás ásás közben egy furcsa szoborra akadt, amelyet jobban megnézve felfedezte, hogy mintha a krisnásoknál látott volna ilyesmit, ezért elvitte a londoni templomba (más változat szerint egy indiai származású munkás fedezte fel, aki pontosan tudta, mit talált, és ő adta oda a templomnak). Sivarám maharádzs nemcsak Magyarország, hanem Anglia vezető lelkésze is, így került őhozzá a szobor. Indiában elkészíttette mellé a női párt, Rádharánit is, és elhozta őket Krisna-völgybe. Tehát mindkét tárgy élettörténetének van egy migrációs szakasza: a Rádharáni-szoborról pontosan tudható, hogy honnan érkezett, a Krisna-múrti életének egy szakaszát azonban homály fedi, nem tudni, hogyan került angol föld alá.

A múrtik „kivétele" az áruhelyzetből nemcsak úgy történik meg, hogy kifejezetten egy közösség múrtijának készülnek, hanem vannak olyanok is, amelyek – elvileg – már lényegüknél fogva nem kerülhetnek bele a kommodifikáció folyamatába. Ilyenek az úgynevezett *Govardhan-sílák*, a Vrindávan melletti Govardhan-hegyen található kövek. A vallás tétele szerint szent helyről semmit, még egy követ sem szabad elhozni, mert az a hely integráns része, és elhozása lopásnak tekintendő.[31] Egy kivétel létezik: ha egy helybeli odaajándékozza az adott tárgyat. Krisna-völgy Govardhan-síláját is egy helybeli ajándékozta Sivarám maharádzsnak. A síla már akkor kilépett puszta kő mivoltából, amikor felemelték, és később odaadták a gurunak, de Krisna-völgyben újabb jelentéssel gazdagodott, újabb „értelmet" kapott (lásd Bausinger 2005:13): a kőmúrtit kisgyermekként való értelmezése és kezelése – az egyediesítés és a megszemélyesítés eszközeivel – végképp kiemelte tárgyfunkciójából. Az indiai Govardhan-hegy egyik köve élettörténete során így vált Krisna-völgy saját, semmi/senki máshoz nem hasonlító Govardhan-sílájává.

A tárgyakhoz kötődő narratívák nemcsak a tárgyak funkcionális szerepére világítanak rá, hanem a vallásos tanítások integrálásának mértékére és az integrálás módjára is. Az évek során sokat beszélgettem a múrtikérdésről a Krisna-hívőkkel, és közülük többen bevallották, hogy számukra vallásuk egyik legnagyobb kihívása elfogadni, hogy a szobor maga Isten. Egy Krisna-völgyi asszony azt mondta, hogy ő már húsz éve Krisna-hívő, de még mindig nem érti, miért van szüksége Istennek arra, hogy ők etessék és legyezzék – elfogadja ugyan, de nem fogja fel. Ugyanakkor 2013-ban egy olyan beszélgetésnek voltam fültanúja, amely a teljes elfogadásra kitűnő példa: a zarándoklatot követő ebéd után néhány asszonnyal üldögéltem a templom előtt, amikor ők elkezdtek beszélgetni egy kisfiúról, aki aznap nagyon hisztis volt, és mivel nem elégítették ki elég hamar a kívánságait, nem kapott időben fagyit, ezért bosszúból elrontotta a fagyigépet, sőt esőt

9. kép. Govardhan Lál
Krisna-völgy, Somogyvámos, 2013
Farkas Judit felvétele

csinált. Ez utóbbi résznél fogtam gyanút, hogy talán nem embergyerekről van szó, és aztán már hamar kiderült, hogy Govardhan Lálról, a kőmúrtiról beszélgetnek, akinek igen összetett a szerepe, és a jelentései közül az egyik, hogy ő Krisna gyermekformája. Ennek megfelelően gyermekként kezelik, édességet visznek neki, és lesik a kívánságait. Egy bennfentes asszony azt is elmesélte, hogy a *főpúdzsárí* (a legelső templomszolga) reggel óta édességekkel kínálja Govardhan Lált, azért hogy jókedvű legyen, és ne csináljon esőt, hogy ne kelljen elhalasztani a zarándoklatot. Ezeket és más, a huncut Govardhan Lálról szóló történeteket az elkövetkező napokban többször is hallottam, ugyanazok az asszonyok is sokszor elismételték, továbbadták másoknak, akik szintén továbbmesélték őket. A fagyigépet tönkretevő Govardhan Lálon még nevetgéltek is, hiszen azzal, hogy tönkretette a gépet, magával is kitolt, mert jó ideig ő sem kaphatott fagyit. A Govardhan-narratívák ismételgetése a múrti istenként való megértésének eszköze, a hit kifejlesztésének módja, ugyanúgy ahogyan a zarándoklat során a – valójában mindenki által jól ismert – Krisna-történetek elmesélése újra és újra. Csak éppen

Govardhan Lál huncutságai itt és most zajlottak le, ezeket a történeteket a bennfentes mindentudásával lehet mesélni – mindeközben pedig folyamatosan megkonstruálódik egy tárgy istenként való felfogása/megértése.

A múrti tehát olyan, a szubjektumokra jellemző vonásokkal (társadalmi nemmel, tulajdonnévvel stb.) felruházott tárgy, amelynek/akinek bekapcsolása Krisna-völgy mindennapi életébe (nemcsak zarándokútra mennek, hanem időnként ellátogatnak a hívők házába is) kitűnő példája annak, ahogyan az emberek „életre" keltik a tárgyakat, ahogyan kommunikálnak velük, és amiképpen azok kommunikálnak az emberekkel, és végül ahogyan mindebből kiformálódik a tárgyak és hívők szoros, egymást feltételező közössége.

* * *

Nincs ilyen szakrális szerepe a zarándoklat további tárgyainak, mégis ezek a hétköznapi és ideiglenes kellékek is nélkülözhetetlenek, valamilyen gyakorlati okból szükség van rájuk a zarándoklat során. Ilyenek a jelöletlen szent helyek ideiglenes jelölésére szolgáló zászlók, a guru műanyag széke, a guru által használt tölcséres hangszóró vagy a színjátékok kellékei. Találunk itt olyan tárgyakat is, amelyek funkció- és jelentésmódosuláson mennek át: ilyen például a használt függönyből, kitömött szemeteszsákból és kartonpapírból készített Govardhan-hegy, amelyet a színjátékban – pontosan úgy, ahogyan a szent írásokban szerepel – a Krisnát alakító férfi felemel, hogy a rémült vrindávani lakosok be tudjanak menekülni alá Indra isten – szintén kartonpapírból készült – villámai elől (10. kép). Ezek a tárgyak már nem igényelnek komoly legitimációs technikákat, egyszerűen a gyerekek és a tanítók, tanítónők fantáziáját és kreativitását dicsérik – miközben pedig mégiscsak nagyon is komoly szerepük van, hiszen a Krisna-történetek vizuális elmesélésével a Krisnáról való elmélkedést segítik, tehát a tárgyak alapvető funkcióját valósítják meg.

Eredetiség, autentikusság, másolat

A szent helyeket alkotó tárgyak és a szent helyekre zarándokló tárgyak kapcsán óhatatlanul felmerül az eredetiség és az autenticitás kérdése: ha Krisna-völgy egy másik hely másolata, akkor mi teszi hitelessé és autentikussá a reprodukciót? Azt láttuk, hogy a szenthely-koncepció megalkotója és az egyes szent helyek kijelölője a vezető lelkész, Sivarám maharádzs. Azt is láttuk, hogy az egyes szent helyek kialakításakor ő adja meg a fő irányvonalakat, de a tervezés és létrehozás folyamatát már egy jól bevált csapatra bízza, akikről tudja, hogy kellően jártasak a szent írásokban, jól ismerik a vonatkozó Krisna-történeteket, és tudják, hogy ő mit vár el. A zarándoklatok során nélkülözhetetlen rituális kellékeket ő maga szerezte be (múrtik és kellékeik), és megfelelő kezelésüket (öltözéküket, hordozásukat, kényelmük biztosítását) olyan Krisna-hívő (a főpúdzsári) felügyeli, akiben tökéletesen megbízik, de a parikrám közben ő maga is folyamatosan figyelte a rítusok megfelelő betartását. A szent helyek bejárása során rendszeresen figyelmeztette a hívőket a helyes viselkedésre (mikor és hogyan énekeljenek és táncoljanak, hol tegyék a fejükre az út porát stb.). A 2013. évi színjátékok során használt kellékek kialakításába nem szólt bele, csak kíváncsian figyelte

az előadásokat, de – korábbi tapasztalataimból adódóan – biztos vagyok benne, hogy ha valami nem illendőt talál, annak hangot adott volna.

A hinduizmus Ázsián kívüli terjedésének egyik kulcseleme a guru, a lelki tanítómester (ehhez lásd többek között Saha 2007). Az emigrációban élő hinduk számára a hiteles guru legitimálja egy-egy mozgalom hitelességét, a nyugati hívők számára pedig a guru karizmatikus ereje jelenti a vonzerőt és a hitelességet.

Kathinka Froystad egy sajátos jelenségen, a Nyugatról Indiába visszatérő *(U-turn)* mozgalmon, Swami Kriyananda kriya jóga mozgalmán (Ananda Sangha) mutatja be, hogy a hinduizmus elterjedése kizárólag a globalizációs terminusokkal és elméletekkel nem látható át. Bár ebben az esetben az úgynevezett „visszatérő globalizációval" *(return globalization)* állunk szemben, megértéséhez nélkülözhetetlen a hinduizmus és az indiai társadalom sajátosságainak ismerete és megértése (Froystad 2007:297). Ezen belül kiemelt szerepet kap a hindu tanítványi láncolat megértése is. A kriya jóga esetében a tanítványi láncolat koncepciója nélkül a guru törekvése, hogy a meditációs technikáit visszavigye Indiába, sikertelen lett volna. A szerző amellett érvel, hogy a tanítványi láncolat modellje olyan émikus modell, amely hitelesíti az adott gurut; úgy fogalmaz, hogy az indiaiak számára Swami Kriyanandának és tanításainak megjelenése nem geográfiai értelemben vett visszatérés volt, hanem a tanítványi láncolat egy ágának megjelenése,[32] ilyen értelemben pedig lényegtelen, hogy honnan jött. A hinduk számára a vallás a guru folyamatos jelenlétében manifesztálódik és testesül meg (Saha 2007:486), a tanítványi láncolat koncepciója pedig magában foglalja az „autentikusság és az elidegeníthetetlenség iránti aggodalom hiányát" (Froystad 2007:298), pontosabban maga a tanítványi láncolat, az ahhoz való tartozás az autentikusság hitelesítője.

A Krisna-tudat is ilyen „visszatérő" mozgalom, ugyanis a közösség az 1970-es években megkezdte indiai működését, és ma már egész India területén találhatunk ISKCON-központokat (ehhez lásd Brooks 1989; Brooks könyvének rövid magyar bemutatását lásd Farkas 2009a:50, 165–167). Jelen esetben azonban nem emiatt, hanem a tanítványi láncolat szerepének felismerése miatt fontos számunkra Froystad elemzése. A magyar Krisna-hívők esetében a guruk autentikusságlegitimáló szerepének elfogadásához az indiai hívőkhöz képest egy „pluszfeladattal" kell megbirkózniuk: a tanítványi láncolat koncepciójának elfogadásával. Ez alapvetően a megtéréssel megtörténik, de tapasztalatom szerint fordított folyamattal állunk szemben: a hívő elfogadja a gurut (érzékeli és hitelesnek tartja annak karizmatikus erejét, bölcsességét stb.), majd megismerkedvén a tanítványi láncolat modelljével, azzal is legitimáltnak tekinti guruja hitelességét.[33]

Összességében – és témánkat tekintve is – elmondható tehát, hogy az autentikusságot a guru biztosítja és jelenti, a reprodukció tökéletlenségét pedig szintén ő legitimálja. Tökéletlenséget írtam, hiszen a körülményekből és a lehetőségekből adódóan nem lehet teljességgel reprodukálni az eredeti szent helyeket. Amit létrehoznak, azt azonban hitelesnek fogadják el. A nyugati Krisna-hit ebből adódóan nem a tökéletes reprodukcióra törekszik, hanem a lehetőség szerinti tökéletesre: az úgynevezett *hely-idő-körülmény* elvét vallási normává konvertálja, azaz azt mondja, hogy az eredeti elveket – bizonyos kereteken belül – az adott helyzethez igazítva kell megvalósítani. Ennek a módosításnak a lehetősége és mértéke elsősorban a guruktól függ. A tudás átadóiként, Krisna szavainak hiteles közvetítőiként ők a legitimáció forrásai, akik a

10. kép. A Krisnát alakító férfi felemeli a Govardhan-hegyet, hogy a rémült vrindávani lakosok be tudjanak menekülni alá Indra isten villámai elől Krisna-völgy, Somogyvámos, 2013 *Farkas Judit felvétele*

szent írásokkal alátámasztva valósítják meg az indiai vallásgyakorlat adaptálását Indián kívül. Léteznek bizonyos alapszabályok,[34] de ezeken túl az expanziós terület szociokulturális és környezeti lehetőségeit figyelembe véve a guruk és a helyi vezetők döntik el, hogy az eredeti vaisnava tradíciót milyen szigorúsággal vezetik be, illetve kérik számon a Krisna-hívőktől.[35] Krisna-völgy szent helyeit illetően egyértelműen Sivarám maharádzs az egyetlen legitimáló személy. Az ő legitimitása és legitimáló szerepe pedig – a Krisna-hit gurukoncepciója értelmében és az intézményi struktúrában betöltött szerepe okán (ehhez lásd Farkas 2009a:96–126) – megkérdőjelezhetetlen. A Krisna-hívők egyértelműen elfogadják, hogy gurujuk látja Krisna-völgyben a lelki Vrindávant, pontosan látja a „lelki" szent helyeket. Mindebből következik, hogy a hitelesség kérdése a Krisna-tudatban nem úgy merül fel, hogy például az adott tárgy honnan származik, és igazi-e, hanem hogy a guru hitelesnek tekinti-e. Az autentikusság kérdése a szent helyekhez kapcsolódó tárgyak esetében sem úgy vetődik fel, hogy mennyiben követik az eredeti mintát, hanem hogy mennyiben felelnek meg a lelki tanítómester elvárásainak – aki mindenkinél jobban ismeri az eredetit.[36] A szent helyek és a guruk viszonyának vaisnava értelmezése pedig még inkább hozzájárul Sivarám maharádzs elképzeléseinek elfogadásához. E szerint a szent helyek „a szentek [itt: a guruk] szívében vannak. Ez azt jelenti, hogy ők nyilvánítják meg, ők magyarázzák el, azt mondják, hogy itt van egy szent hely, itt ez és ez történt, és akkor csináljunk egy emléket neki, ami emlékeztet arra. Mondjuk, itt van maharádzs, aki egy ilyen személy,

ő el van merülve ezekben a dolgokban, szóval, *ha ő mondja, attól lesz hiteles.*" (C. H. d., 2013; kiemelés – *F. J.*)

Bár Ning Wang magyarul nemrég megjelent tanulmányában (Wang 2012) a turizmus kapcsán értékeli újra az autentikusság fogalmát, több gondolata számunkra is tanulsággal bír. Az autentikusságfogalom egyik domináns értelmezése a múzeumi használatból ered, aminek lényege a Wang által hivatkozott Sharpley szerint: „az autentikusságot említve a hagyományos kultúrára és eredetre, a valódiságra, az eredetiségre és az egyediségre gondolunk" (Sharpley 1994:130; idézi Wang 2012:92). A Krisna-hívők külseje (viselet, ékszerek, homlokjel, haj stb.), illetve tárgykultúrájuk indiai része mind-mind a hagyományosságot sugallja, melynek darabjai egy modernitás előtti ázsiai kultúra jegyeiként értelmeződnek.[37] Az idő is igazoló faktorként szerepel ebben a képben: a Krisna-hitről való beszédnek gyakori eleme, hogy ez egy ötezer éves vallás. Az eredetiségnek, autentikusságnak a lokalitással való legitimálását hangsúlyozza Gráfik Imre is a kézműveshagyomány és az autentikusság kérdése kapcsán: „[...] az eredetiségnek mint viszonyfogalomnak az egyik legáltalánosabb legitimáló tényezője a tágabban értelmezett lokalitás, pontosabban egy adott helyhez kapcsolódó személyhez, műhelyhez, közösséghez, etnikumhoz, kultúrához köthető tárgy." (Gráfik 2007:249). Ez a hagyományosság a Krisna-hívők számára is legitimáló szereppel bír: vallásuk régi, eredeti és igazi, az istennel való együttlét autentikus forrása, az egyetlen hiteles világ kiindulópontja. Az egyén úgy érzi, hogy kapcsolatba került a valódi világgal és saját valódi (lelki) énjével (ez is a krisnás narratívák visszatérő eleme), ami pedig az autentikus tapasztalat lényege (Wang 2012:92).

Korábbi munkámban konstruktivista megközelítést alkalmaztam a Krisna-hívők életvilágának értelmezésében, s az új valóság felépítésének vizsgálata során alkalmasnak bizonyult ez az elméleti keret (Farkas 2009a). A szent helyek tárgykultúrájának, illetve a hozzájuk kapcsolódó tárgyak autentikusságának értelmezésekor újra hasznosnak látszik ez a megközelítés. Úgy vélem, hogy a vizsgált jelenség autentikussága esetében is társadalmi konstrukcióról van szó, azaz a tárgyak, a hely azért autentikusak a hívők számára, mert ilyen perspektívából, ilyen hittel közelítenek hozzá (lásd Wang 2012:93), mert elfogadják az autentikus reprodukciót, és főként, mert elfogadják azt a hatalmi pozíciót, legitimálóerőt, amelynek a guru a birtokosa (ehhez lásd Bruner 1994; idézi Wang 2012:96). Ilyen értelemben egyetérthetünk azzal a konstruktivista nézőponttal, hogy nincs olyan abszolút autentikusság vagy statikus eredeti vagy eredet, amelyen az eredeti abszolút autentikusság nyugodhatna, és különösen érvényes ez akkor, ha tudjuk, hogy az eredet és a hagyomány maguk is megalkotott jelenségek. Az autentikusság tehát küzdelem eredménye, megalkotása társadalmi folyamat (Wang 2012:97, 98). Krisna-völgy szent helyként való értelmezése, maga a szenthely-koncepció és benne a tárgyak autentikusságértelmezése az egyéntől, interpretációjától függ, és – mivel a guru a legfőbb legitimáló – leginkább attól, hogy elfogadja-e Sivarám szvámi autentikusságérveit vagy sem. Ebben a folyamatban az érzelmi azonosuláson túl kiemelt szerepet kap – a krisnás mozgalomban egyébként is nagy jelentőséggel bíró – aktív, gyakran lexikális tudásszerzési folyamat. MacCannellel egyetértve úgy vélem, hogy az autentikusság egyrészt a Krisna-hívők számára is érzés, másfelől viszont tudás (idézi Wang 2012:95). A következő két idézet a hit és tudás viszonyát taglalja. Az elsőben arról beszélgettünk egy középkorú asszonnyal, hogy mi a lélek, és honnan

tudjuk, hogy a növényeknek és az állatoknak van-e lelkük: „Attól, hogy nem tudnak beszélni, de éreznek, és ezeket nekünk is tudni kell látni. Ha máshogy nem, akkor a védikus tudás által, hogy elolvasod, és akkor elfogadod, hogy ő is egy lélek." (Km. dd., 2011.) A következő beszélgetésben pedig egy fiatalasszony a hit és a tudás viszonyát magyarázta a szent helyek kapcsán: „Ha valaki hisz benne, az azt jelenti, hogy: mert tudja. Azért hiszem, mert tudom, hogy itt [a szent helyen] mi történik. A hit igazából egy meggyőződés, és ez a fajta, ez tudáson is alapszik. Hogy tudjuk, hogy itt mi van, és sokszor erősíti a hitet, hogy ha mellette tudás is van. Az ember annál jobban tudja fejleszteni [a hitét], hogyha minél többet olvas erről, minél erősebb a meggyőződése." (V. dd., 2011.) A Sivarám szvámi által Krisna-völgy szent helyeiről írt könyv a tudás és ezáltal a hit gyarapításának kitűnő eszköze, segítségével a hely autentikusságának, autentikusként való értelmezésének megalkotási folyamata zajlik tovább.

Összefoglalás

A Krisna-völgyi szent helyekhez kapcsolódó tárgykészletet vizsgálva végigkövethettük, hogy az anyagi formát öltő dolgok milyen szerepet játszanak az immateriális világok megjelenítésében, érzékelhetővé és észlelhetővé tételében (Berta 2008:49, 50). A Krisna-hívők által használt tárgykészlet jelentős része a globális piacról származik: jellegzetesen indiai elemei (mint például az Indiából érkező szári) ugyanúgy, mint a többségi társadalom által is használt tárgyak (mint például a lábos, a melegítőnadrág, a bicikli vagy a papír zsebkendő). A tanulmányomban vizsgált, kiemelt szereppel bíró tárgyak is gyakran hasonló globális utakat járnak meg, mégis speciális helyet kapnak a tárgyak sorában: a célnak megfelelő gondossággal kiválasztják (múrtik eszközei) vagy csináltatják őket (múrtik), vagy éppen találják (kis Krisna-múrti), netán kapják (Govardhan Lál) őket. Ez utóbbi tárgyak csak akkor kerülhetnének be a kommodifikáció folyamatába, ha valamilyen radikális változás állna be, például ha minden lakója elhagyná Krisna-völgyet, és ezeket a tárgyakat magukra hagynák, ami jelenleg elképzelhetetlen.[38] A vizsgált tárgyak azonban csak egy közös kulturális kódot használó, sajátos világképpel rendelkező csoport számára bírnak jelentőséggel, csak számukra érvényes az a – Kopytoff fogalmával – szingularizáló érték, amellyel e tárgyakat kiemelik az összes többi tárgy közül (Kopytoff 2008:115).

A szenthely-koncepció Krisna-völgy és az ott lakók identitáskonstrukciójának jelenleg talán legfontosabb eleme, olyan elem, amely nem kifelé, a többségi társadalom felé igyekszik megalkotni egy jól megfogható és elfogadható képet,[39] hanem a közösség belső identitásépítkezéséhez járul hozzá. A tárgyak kulturális kódokat rejtenek magukban, magukban foglalják jelentésüket, „amelyet a szubjektum feltárhat – avagy mégsem" (Bausinger 2005:12). A szenthely-koncepcióban jártas Krisna-hívő fel tudja tárni a hely sokrétegű jelentését, a kódok felfejtésében járatlan kívülálló nem. Az árnyas, egzotikus pavilonok, a padok és a szép tópartok az idegenek számára is látható, kellemes helyek, de valódi lényegük számukra nem tárul fel, „Krisna nem ül mellettük a padon".

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN
2008 Az áruk és az érték politikája. Replika 63:61–105.

ARWECK, ELISABETH
2007 Globalization and New Religios Movements. *In* Religion, Globalization and Culture. Beyer, Peter – Beaman, Lori, eds. 253–280. Leiden: Brill.

BASU, PAUL – COLEMAN, SIMON
2008 Introduction. Migrant Worlds, Material Cultures. Mobilities Vol. 3, No. 3, 313–330.

BAUSINGER, HERMANN
2005 A tárgy és a jelentése. *In* Jelentésteli tárgyak. Fejős Zoltán – Frazon Zsófia, szerk. 9–17. Budapest: Néprajzi Múzeum. /MaDok-füzetek, 3./

BERKES LILLA
2010 A multikulturalizmus fogalmának kialakulása és jelentése. South-East European Foundation International Relations Quarterly 1:4. Internetcím: http://www.southeast-europe.org/pdf/04/DKE_04_M_E_BEL.pdf. (Letöltés: 2014. január 20-án.)

BERTA PÉTER
2008 Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásra utaltság: az „új" anyagikultúra-kutatásról. Replika 63:29–60.

BRAINBRIDGE, WILLIAM SIMS
1997 Asian Imports. *In* uő: The sociology of religious movements. 179–208. London – New York: Routledge.

BROO, MANS
2003 As Good as God. The Guru in Gaudíya Vaisnavismus. Abo: Abo Akademi University Press.

BROOKS, CHARLES R.
1989 The Hare Krishnas in India. New Jersey: Princeton University Press.

BRUNER, E. M.
1994 Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism. American Anthropologist 96:397–415.

CASANOVA, JOSÉ
2007 Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *In* Religion, Globalization and Culture. Peter Beyer – Lori Beaman, eds. 101–120. Leiden: Brill.

CSORDAS, THOMAS J.
2009 Introduction. Modalities of Transnational Transcendence. *In* Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization. Thomas J. Csordas, ed. 1–29. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

CSORDAS, THOMAS J., ED.
2009 Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

DEER, PETER VAN
2009 Global Breathing. Religious Utopias in India and China. *In* Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization. Thomas J. Csordas, ed. 263–278. Berkeley – Los Angeles – London: University of Californai Press.

FARKAS JUDIT
2009a „Ardzsuna dilemmája." Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben. Budapest: L'Harmattan.
2009b „Krisna egyik kertje". Hit-orientált életmód és környezet-átalakítás Somogyvámoson. *In* Antropogén ökológiai változások a Kárpát-medencében. Andrásfalvy Bertalan – Vargyas Gábor, szerk. 331–346. Budapest: L'Harmattan.
2011 „India magyarországi mosolya". Ellenvilágok és élménymodellek párbeszéde Krisna-völgy ökofalu turizmusában. *In* Színre vitt helyek. Tanulmányok. Fejős Zoltán, szerk. 62–81. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 11./

FARQUHAR, J. N.
1998 Modern Religious Movements in India. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

FROYSTAD, KATHINKA
2007 The Return Path. Anthropology of a Western Yogi. In Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization. Thomas J. Csordas, ed. 279–304. Berkeley – Los Angeles – London: University of Californai Press.

GLICK SCHILLER, NINA – BASCH, LINDA – BLANC-SZANTON, CRISTINA
1995 Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. *In* Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered. Nina Glick Schiller – Linda Basch – Cristina Blanc-Szanton, eds. 1–24. New York: New York Academy of Sciences.

GRÁFIK IMRE
2007 Kézjegy. Kézműveshagyomány mint védjegy, avagy az eredetiség garanciája. *In* Hagyomány és eredetiség. Wilhelm Gábor, szerk. 240–251. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 8./

HARIPADA, ADHIKARY
1995 Harekrsna Movement. The Unifying Force of The Hindu Religion. Calcutta: Academic Publishers.

JNANA DAS
1994 Termeld meg önmagad! Sríla Prabhupáda programja a Krisna-tudatos önellátó gazdálkodásról. (Kézirat.) Somogyvámos: Krisna-völgy.

KAMARÁS ISTVÁN
1998 Krisnások Magyarországon. Budapest: Iskolakultúra.

KHANDELWAL, MEENA
2007 Foreign Swamis at Home in India: Transmigration to the Birthplace of Spirituality. Identities: Global Studies in Culture and Power 14:313–340.

KNOTT, KIM
1987 Hindu temple rituals in Britain: the reinterpretation of tradition. *In* Hinduism in Great Britain. Thet Perpetuation of religion in an Alien Cultural Milieu. Richard Bughart, ed. 167–179. London – New York: Tavistock Publications.

KOPYTOFF, IGOR
2008 A dolgok kulturális életrajza: a kommodifikáció mint folyamat. Replika 63:107–129.

LEHMANN, DAVID
2002 Religion and globalization. *In* Religions in Modern World: Traditions and Transformations. Linda Woodhead – Kawanam Fletcher, eds. Routledge. Internetcím: http://www.davidlehmann.org/david-docs-pdf/Pub-pap/Religion%20and%20Globalization%20proofs.pdf. (Letöltés: 2014. január 20-án.)

LUX ÉVA
2001 Szent idő a torlódó időben. Kiállítási katalógus. Budapest: Néprajzi Múzeum.

MATORY, J. LORAND
2009 The Many Who Dance in Me. Afro-Atlantic Onthology and the Problem with „Transnationalism". *In* Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization. Thomas J. Csordas, ed. 231–262. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

MELTON, GORDON
1989 The Attitude of Americans toward Hinduism from 1883 to 1983 with Special Reference to the International Society for Krishna Consciousness. *In* Krishna Consciousness in the West. David G. Bromley – Larry D. Shinn, eds. 79–101. London: Associated University Presses.

NIEDERMÜLLER PÉTER
2010 A multikulturális társadalom: viták, víziók, ideológiák. Internetcím: http://www.galamuscsoport.hu/tartalom/cikk/43025_a-multikulturalis-tarsadalom-vitak-vziok-ideologiak. (Letöltés: 2014. március 10-én.)

RADHAKRISHNAN, P.
2004 Religion under Globalisation. Economic and Political Weekly 39(13):1403–1411.

ROBERTSON, ROLAND
2007 Global Millenialism: A Postmortem on Secularization. *In* Religion, Globalization and Culture. Peter Beyer – Lori Beaman, eds. 9–34. Leiden: Brill.

ROCHFORD, E. BURKE
1987 Dialectical Processes in the Development of Hare Krishna: Tension, Public Definition, and Strategy. *In* The Future of New Religious Movements. David G. Bromley – Phillip E. Hammond, eds. 109–123. Macon, Georgia: Mercer University Press.

SAHA, SHANDIP
2007 Hinduism, Gurus, and Globalization. *In* Religion, Globalization and Culture. Peter Beyer – Lori Beaman, eds. 487–502. Leiden: Brill.

SHARPLEY, R.
1994 Tourism, Tourists and Society. Huntington, Cambridgeshire: ELM.

TOLIA-KELLY, DIVYA
2004 Locating processes of identification: studying the precipitates of re-memory through artefacts in the British Asian home. Transactions of the Institute of British Geographers, New Series 29(3):314–329.

TÓTH-SOMA LÁSZLÓ
1996 A Gaudíya-Vaisnava Vedanta Filozófia. H. n.: Torchlight Publishing Company.

TÓTH-SOMA LÁSZLÓ, SZERK.
1996 Hare Krisna fehéren-feketén: vélemények és interjúk a Hare Krisna Mozgalomról. Szeged: Agóra Print.

WANG, NING
2012 A turisztikai élmény autentikusságának újragondolása. *In* Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái. Bódi Jenő – Pusztai Bertalan, szerk. 90–117. Budapest–Pécs–Szeged: Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék – SZTE Kommunikáció-és Médiatudományi Tanszék.

JEGYZETEK

1. A *múrti* lehet szobor, kép vagy akár a szent írásokat – Isten szavát, tehát Istent magát – tartalmazó könyv is. De a krisnás köznyelv a *múrti* szót elsősorban a szoborformára alkalmazza, tanulmányomban én is ilyen értelemben használom.
2. Ilyen szemszögből vizsgáltam – többek között – az oltár, az istenábrázolások, a szent írásokat tartalmazó könyvek, az imalánc, a viselet, a konyhai kellékek, az Indiából kapott ajándéktárgyak vagy akár a videolejátszók és DVD-k szerepét is.
3. The interface between religion and globalisation is contrary to conventional sociological wisdom that as societies progress the traditional significance of religions declines (Radhakrishnan 2004:1403).
4. Ugyanitt rámutat, hogy a transznacionalizmus fogalmának alapjait Benedict Anderson fektette le a megalkotott közösségekről szóló munkájában (Matory 2009:234).
5. Az eseményről minden, a kor vallásosságával foglalkozó munka említést tesz, a teljesség igénye nélkül, lásd Brainbridge 1997; Deer 2009; Melton 1989; Saha 2007.
6. E folyamatot is sokan bemutatták már, én itt egy munkát, Kim Knott kitűnő elemzését szeretném kiemelni, méghozzá azért, mert a szerző egyetlen városban, Leedsben mutatja be a helyi indiai populáció adaptációs törekvéseit, tradíciójuknak az új körülmények között való újraértelmezését, a Knott által standardizáltnak nevezett hinduizmus kialakítását (Knott 1987; a munka rövid összefoglalását lásd Farkas 2009a:286, 287).

7. Az Indiában végleg letelepedett külföldi gurukról lásd Meena Khandelwal *Foreign Swamis at Home in India: Transmigration to the Birthplace of Spirituality* című tanulmányát (Khandelwal 2007). A szerző ebben a tanulmányában bemutatja a „fehérek", a „nyugati" és az „indiai" kategóriák émikus jelentéseit.
8. Tanulmányomban a *Krisna-tudat*, a *Hare Krisna-mozgalom* és a *krisnások* megjelöléseken ugyanazt a vallási közösséget, vallási mozgalmat értem. Az elsőt leginkább ők használják magukra, a másodikat a szakirodalom, a harmadikat pedig a köznyelv (de ők sem veszik rossz néven).
9. A migránsok tárgykultúrájának vizsgálatához lásd Basu–Coleman 2008.
10. Nyugat-Európában a migrációban élő indiaiak használták a Krisna-tudatú hívők templomait, a templomi szolgáltatásokat, vagy akár be is kapcsolódtak a Hare Krisna-mozgalomba. Kifejezetten számukra hozták létre az *Indian Community Affairs Programme*-ot. Később, az indiai misszió során helyi indiaiak is beléptek az ISKCON-ba. Ehhez lásd Farkas 2009a:22–28. Magyarországon ez a jelenség – tapasztalataim szerint – nem jellemző.
11. A reform lényege nagyon röviden az volt, hogy az Istenhez való visszatérés mindenki számára elérhető abban az esetben, ha a Krisna-inkarnációnak tekintett Csaitanja (1485–1534) vallásreformer-módszerét követi. Azaz: teljesen Istennek szentelt életet él, Istent odaadóan szolgálja, és az addig titkosként kezelt Hare Krisna *mahámantrát* recitálja. Csaitanja víziója szerint eljön az idő, amikor az egész világ ezt a mantrát fogja énekelni – a Hare Krisna-mozgalom e vízió megvalósítójának tekinti magát.
12. Nem Prabhupád volt az első, aki igyekezett Nyugaton elterjeszteni a *gaudíja vaisnavizmust* (vagy *Csaitanja vaisnavizmust*). Ez a mozgalom is részt vett a hinduizmus 19. századi terjeszkedésében (lásd Melton 1989), egy feljegyzés szerint egy gaudíja vaisnava, Premananda Bharati (1857–1914) is prédikált Európában és az USA-ban (Farquhar 1998:296). Feltehetőleg az első, a Csaitanja-mozgalomhoz kötődő szervezet az 1897-ben egy amerikai megtérő, professzor Osman által alapított *Csaitanjasamaja* (Haripada 1995:190). Később, 1933-ban B. Szaraszvati, Prabhupád guruja elküldte néhány tanítványát Angliába, ahol valamelyes érdeklődést keltettek a mozgalom iránt. Prof. Osman után az első feljegyzett nyugati vaisnava hívő Miss Daisy Cicilia Bowtell, a későbbi Srimati Vinodevani Dászi lett, akitől egy londoni házat is kapott a mozgalom. A ház azonban nem lett életképes mozgalmi központ, csak 1985 után vált aktív vaisnava hitélet terévé. B. Szaraszvati további Nyugatra küldött tanítványainak munkássága nem járt jelentősebb sikerrel, egészen Prabhupád feltűnéséig.
13. Az alapító halála után (1977) a vezetést a Prabhupád által felavatott nyugati lelki tanítómestereket *(guru)* tömörítő GBC *(Governing Body Comission)* vette át. Az egyes országok közösségei autonóm egységként működnek, de a mozgalom általános irányelveit ez a vezető testület határozza meg. A Hare Krisna-mozgalom a hetvenes években jutott el Magyarországra; a közösség 1988-ban adta be egyházalapítási kérelmét a magyar államnak, és 1989 óta működnek mint bejegyzett egyház, Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége néven. A krisnás mozgalom történetéhez, alaptételeihez magyarul lásd Farkas 2009a; Tóth Soma 1996; Tóth Soma, szerk. 1996b; Kamarás 1998.
14. Ez a lelki tanítómester a Krisna-tudat nemzetközi szervezetében az 1980-as években kirobbant botrányok miatt kilépett a szervezetből, új Krisna-hitű csoportot alapított *Magyar Vaisnava Hindu Misszió néven.*
15. Meena Khandelwal javasolta a transzmigráns fogalmának bevezetését a Sivarám szvámihoz hasonló szereppel és működéssel bíró gurukra. Hivatkozva Glick Schiller, Basch és Blanc-Szanton munkájára (Glick Schiller et al. 1995) úgy véli, hogy a transzmigráns a globalizációhoz kapcsolódó és ott kitűnően használható fogalom; a transzmigránsok egyszerre kötődnek eredeti hazájukhoz és új otthonukhoz, ezzel komplex, többszörös identitást létrehozva (Khandelwal 2007:313). Sivarám szvámi Magyarországról származik, Kanadában nevelkedett, több ország krisnás közösségének vezető lelkésze, az év egy részét Indiában tölti, ugyanígy jelentős időt tölt

Krisna-völgyi otthonában. Esetében tehát valóban egy transzmigránssal állunk szemben, akinek azonban a legfőbb identitásképző eleme a vallása, ezen belül pedig saját guruszerepe, és – többek között – az ezzel járó feladatok teszik transzmigránssá.

16. Ehhez lásd Jnana 1994; Farkas 2009b.
17. Az interjúidézetek végén megadtam a beszélgetőtárs (avatáskor kapott) nevének (neveinek) kezdőbetűjét (kezdőbetűit), ezenkívül a *d.* jelölés férfire *(dász)*, a *dd.* pedig nőre *(dévi dászi)* utal. Ha a beszélgetőtársnak nincs avatott neve, vezeték- és keresztneve kezdőbetűit tüntettem fel. Az évszám az interjú elkészültének idejét mutatja.
18. A *szent hely* kifejezést a Krisna-hívők két jelentésben használják: egyfelől Vrindávan vagy Krisna-völgy egésze *szent hely*, másfelől vannak a *szent helyek*, azaz azok a Vrindávanon/Krisna-völgyön belüli konkrét helyszínek, melyekhez Krisna valamelyik tette kapcsolódik.
19. *Vradzsa* jelentése: Vrindávan és környéke, a *dhám* jelentése: szent hely.
20. A célpontok kiválasztását nagyban befolyásolja Sivarám maharádzs egészségi állapota: idős ember lévén, amikor éppen nehezére esik a gyaloglás, rövidebb útvonalat választ. 2013-ban ráadásul mindhárom napon kifejezetten barátságtalan, borongós idő volt, lógott az eső lába, így a templom közelében kijelölt célpontok azzal az előnnyel is jártak, hogy ha eleredt, gyorsan esővédett helyre lehetett jutni.
21. Ha a zarándoklatokon jelen van egy vendégguru is, akkor ő szintén tart rövid tanításokat.
22. Ilyen eszköz számukra maga a test is.
23. A szent helyek kialakításához szükséges alapanyagokat környékbeli építési anyagot árusító helyekről szerzik be, a növényeket kertészetekben vásárolják, vagy saját maguk nevelik, a fizikai munkát általában somogyvámosiak végzik bérmunkában, a pavilonokat pedig egy budapesti, kifejezetten ilyen speciális épületek és szobrok készítésére szakosodott céggel készíttetik el.
24. Berta Péter arra is felhívja a figyelmet az új anyagikultúra-kutatás irányzatait összefoglaló munkájában, hogy a nemzeti tájak gyakran szimbolikus, illetve gazdasági erőforrásokként is hasznosulnak a honvágy-, a kulturális örökség- és az ökoturizmus keretei között (Berta 2008:43). Az etnicizált (indiaizált) táj, a „boldogság szigete" képek és a vallásos, illetve az ökológiai elvek mentén működő életmód Krisna-völgyben is erőforrásként működik: egyrészt kifelé, hiszen vonzza a turistákat (ehhez lásd Farkas 2011). Másrészt Krisna-völgy azonossága Vrindávannal idevonzza a Krisna-hívőket, azzal hogy a vrindávani zarándoklat Krisna-völgyben is teljesíthető. Ez pedig szintén gazdasági erőforrást jelent: a zarándoklatra érkezők itt költenek szállásra, étkezésre stb.
25. A Krisna-hívők emellett – Prabhupád nyomán – vallásuk univerzális jellegét hangsúlyozzák. Hogy akkor miért kell mégis az indiai „körítés", például az indiai tárgykultúra? Erre nincs mindig egységes válasz (sőt, nem mindenki teszi fel egyáltalán a kérdést, egyszerűen csak elfogadja tényként), de a legtöbben azzal érvelnek, amire a tanulmány kezdetén lévő idézetek is utalnak: ezek a tárgyak alkalmasak arra, hogy emlékeztessenek Krisnára. Az érvelés persze némileg körkörös, de az antropológusok már tudják, hogy az emberek nem mindig koherens és logikus gondolkodás mentén alkotják meg világképüket, és az ellentmondások teljesen természetes részei ennek a folyamatnak.
26. Ugyanakkor a Krisna-hívők szerint a turisták is megéreznek mindebből valamit: azt, amit nyugalomként, szépségként értelmeznek, valójában Krisna jelenléte és az itt élő hívők tiszta vallásgyakorlata hozza létre.
27. Nem tárgyalom azonban a zarándoklat során használt egyéni tárgyakat, tehát nem fogunk belenézni a Krisna-hívők táskájába, hogy mit visznek magukkal a zarándoklatra.
28. Azt, hogy melyik napon milyen ruhába kell öltöztetni a *múrtit*, a szent írások vonatkozó részei szabályozzák.
29. A *múrti* beavatása során „megkérik Krisnát, hogy fogadja el azt az anyagi formát", lényegítse át az avatandó istenszobrot. A *múrti* nevet kap, és egy bizonyos – szigorúan betartandó – szer-

tartásrendre avatják be, amely meghatározza, hogy milyen eszközökkel, naponta hányszor, mikor és hogyan kell elvégezni az előírt szertartásokat (Farkas 2009a: 244, 258. jegyzet.). A pontosság kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy léteznek olyan *múrtik*, amelyek áruként kezdik pályájukat. Indiában a rituális kellékeket árusító bazárokban járva rengeteg kisméretű *rézmúrtit* láthatunk, amelyeket a Krisna-hívők a házi oltárukra vásárolnak meg. Így lehetséges, hogy a budapesti Néprajzi Múzeumban, a Lux Éva által összeállított gyűjteményben is található egy tíz centiméteres sárgaréz ötvözet *múrti*pár (lásd Lux 2001:17).

30. „Minden társadalomban léteznek olyan dolgok, amelyeket nyilvánosan kirekesztenek a kommodifikáció folyamatából. E tilalmak némelyike kulturális, és ezeket kollektíven tiszteletben tartják." (Kopytoff 2008:115).
31. Ez természetesen csak egy adott kulturális rendszeren belül maradhat érvényben: egy, az egészről mit sem sejtő ember, mondjuk egy turista arra járva felkaphat és elvihet egy követ anélkül, hogy tudná, hogy most éppen súlyos bűnt, lopást követ el.
32. A globalizációteória által reprezentált „térképben gondolkodó térbeliség" *(maplike notion of spatiality)* szemben áll a tanítványi láncolat modelljének nem térbeli szemléletével *(nonspatial view of the lineage model*; Froystad 2007:297).
33. Ez a kérdés a megtérés tárgykörébe (is) tartozik, ami azonban nem témája jelen írásnak.
34. Ilyen a négy alapszabály: tartózkodniuk kell 1. a hús, a tojás, a gomba és a hagymafélék fogyasztásától, 2. a szerencsejátéktól, 3. a mámorító-, kábító-, izgatószerek (drog, alkohol, kávé, feketetea) fogyasztásától, és 4. a tiltott nemi élettől, a szexuális kilengésektől.
35. A hindu felfogás szerint a guru – az úgynevezett tanítványi láncolat részeként – egyfelől a tudás és a *tradíció változatlan átadója*, a kánon szigorú őrzője. A lelki tanítómester feladata a tradíció fizikai aspektusainak fenntartása, a rítusok, szokások, szent helyek változatlan fenntartása, a kánon és az intézmények védelme. Ugyanakkor feladata mindezeket élővé is tenni (Broo 2003:221), ami a guruszerep másik lényeges aspektusához, a *tradíció megújítójának* szerepéhez vezet. A hinduizmus világképe szerint az ideális a múltban van: az ideális világ, az ideális tanítás, az ideális életvezetés stb., és a töretlen tanítványi láncolat koncepciója ezt az ideális múltat hordozza évszázadokon át a guruk láncolatán keresztül. Ha azonban a tanítás valóban el akarja érni célját, alkalmazkodnia kell a tér- és időbeli terjedés indukálta kihívásokhoz; ahhoz, hogy meg tudja őrizni a kánont, a gurunak állandóan hozzáférhetővé és érthetővé kell tennie azt a tanítványok számára. Ehhez bizonyos változtatásokra szükség van, ami mégsem rendíti meg a guruk és a tanítványok azon hitét, hogy a tradíciót változatlanul kapják és adják tovább, mivel magába a dogmába kódolt a változtatás lehetősége. A guru tehát olyan személy, aki karizmájával, ugyanakkor intézményi szerepével együtt hitelesíti a változtatásokat. Ehhez lásd Farkas 2009a:281–298; Broo 2003.
36. Krisna-völgy egésze autentikusságának kérdése bizonyos szempontból nem Magyarországon, hanem a nemzetközi mozgalmon belül vetődik fel. Úgy vélem, hogy a szenthely-projekt többek között arra is szolgál, hogy ezt az autentikusságot létrehozza és megkérdőjelezhetetlenné tegye. Ennek sikerességét azonban csak a mozgalom nemzetközi színterén végzett kutatás igazolhatná.
37. Éppen ezen értelmezési keretben helyezhető el nehezen a modern technika jelenléte, keltenek zavart és cinikus vagy akár ellenséges hozzáállást a mobiltelefont és számítógépet használó, autóval közlekedő Krisna-hívők.
38. Olyannyira, hogy az itteni *múrtik* szolgálatát a guru nemcsak erre az életére, hanem elkövetkező életeire is vállalta.
39. Erre szolgál a Krisna-völgyi búcsú, az ökovölgyprojekt stb., lásd Farkas 2011.

FÖLDESSY EDINA

Az otthon látképe

Látás, belelátás és láttatás egyiptomi és közel-keleti bevándorlók tárgykultúrájában

A jelen tanulmány az arab országokból főként a rendszerváltás előtt Magyarországra érkezett bevándorlók tárgykultúráját vizsgálja.[1] Az elemzéshez egy olyan antropológiai megközelítést választottam, amelynek a magyar elnevezése még nem honosodott meg, jóllehet a nemzetközi szakirodalomban is több megnevezése létezik. Az *anthropology of the senses* (fr. *anthropologie des sens*) vagy *sensuous*, illetve *sensual anthropology*, vagyis az „érzékek antropológiája" (Voigt 2009:13), az „érzékelés-antropológia" (Voigt 2009:16) vagy az „észleleti antropológia" (Bata 2014:1) az 1980-as évek végétől formálódott új kutatási ággá a diszciplínán belül.[2] Azt vizsgálja, hogy az öt (egyes kultúrákban ennél több) érzékelési mód (látás, hallás, szaglás, ízlelés, bőrérzékelés, illetve tapintás) milyen kulturális kódok mentén alakul: „A minden pillanatban felfogható végtelen számú érzettel szemben egy-egy társadalom sajátos módjait határozza meg az ezekből való szelektálásnak; a világ és maga közé jelentések, értékek szűrőjét helyezi el, így nyújtva mindenki számára iránymutatást a világban való létezéséhez és a környezetével való kommunikáláshoz." (Le Breton 2006a:15.) Ezek a szűrők olyan keretet biztosítanak, amelyen belül az egyének a saját érzékenységüknek megfelelően és egyéni élettörténetük által befolyásolva egymástól eltérő módon érzékelnek. „A világ felfogása [...] egy kulturális tapasztalaton belüli, saját stílusban történő érzékelés." (Le Breton 2006a:17.)

Érzékelésantropológia migránsok esetében

A kutatók az „érzékek antropológiájának első leckéjeként" arra hívják fel a figyelmet, hogy az érzetek az egyének különféle benyomásaitól és értékítéleteitől vezérelve állandó kölcsönhatásban vannak egymással. Hierarchiába rendeződnek annak alapján, hogy a társadalom milyen fontosságot tulajdonít egy-egy érzékelési módnak, és újrarendeződnek akkor, amikor a körülmények megváltoznak (Howes 2003:47, 48). Éppen ezt az átrendeződést és egyes elemek hiányát éli meg minden olyan ember – migráns, menekült, utazó, turista –, aki a megszokott környezetét rövidebb-hosszabb időre elhagyja. Az érzékszervek általi érzékelés fontosságát mutatja, hogy „megnyugszunk, biztonságban érezzük magunkat, ha egy teljesen ismeretlen helyen felismerünk egy dallamot, vagy ismerős képek villannak fel egy televízió képernyőjén" (Tisseron 1999:12).

Az öt érzékelési módból a migránsokról szóló irodalomban az ízlelést és a vele

szoros kapcsolatban álló szaglást tárgyalták a leggyakrabban, lévén, hogy az otthon konyhaművészetének, ízeinek, az édesanya főztjének a hiánya és felidézése, valamint az az igyekezet, ahogyan ezeket az új környezetben is reprodukálni próbálják, a legkézenfekvőbb, mondhatni tálcán kínált téma (Anderson 2010; Legyes 2009; Ray 2004). A hátrahagyott otthon ízeihez való ragaszkodás az egyéni, csoport-, kisebbségi, illetve nemzeti identitás jelzője is egyben, és gyakran módot ad arra, hogy a migránsok értékítéletet fogalmazzanak meg a befogadó és a származási ország viszonyáról az iparilag gyártott készételek és a helyi termesztésű alapanyagokból házilag elkészített ételek összefüggésében (Petridou 2001; Rabikowska 2010). Egyesek számára azonban hiába az otthoni alapanyag és az édesanyától tanult recept pontos követése, idegen környezetben sem az étel íze, sem az illata nem lesz olyan, mint otthon. Ami arra mutat rá, hogy sokszor idealizált emléket őrzünk, illetve hogy a többi érzékelés pozitív és negatív módon hathat egymásra.

A konyhai illatoktól eltávolodva az otthon egyéb helyiségeiben használt illatosítók (rózsavíz, aloégyanta), a természeti elemek (tenger), az otthoni növényzet, virágok illata és az állatok szaga az, amelyet a bevándorlók hiányolnak, és amelyet egy-egy hasonló illat idéz fel bennük akár egy virágárusnál, akár egy vidéki utazás alkalmával, egy tanya mellett elhaladva. De általánosságban véve az otthoni föld szagára is nosztalgiával gondolnak egyesek.

A halláshoz köthető elemzések leginkább a zenét és a nyelvhasználatot állítják a középpontba. Ezek azok a kötődések, amelyek az idegen környezetben, főként a modern technikai-informatikai lehetőségek segítségével könnyen fenntarthatók, jóllehet a hangkörnyezet *(soundscape)* ennél sokkal tágabb, és az emberek, valamint a természet általi és kulturálisan meghatározott elemekkel az adott környezet egy sajátos, csak rá jellemző hang identitását jelenti (vö. Woloszyn 2012). A müezzin imára hívó hangja vagy a szülővárosi templomok harangjainak egyedi hangzású és ünnepekkor sajátos sorrendet követő kondulása mind olyan elraktározott hangélmények, amelyek egy-egy kicsit is hasonlító hang hatására más környezetben is előjönnek. Az otthon maradottakkal való, különféle telekommunikációs csatornákon keresztüli kapcsolattartásban pedig egyesek számára sokkal kevésbé az információátadás a lényeg, mint inkább a családtag, barát hangjának a hallása.

A bőrérzékelés és a tapintás a közeli környezet felfogására ad módot, már az anyaméhben „élünk" vele. Ennek kutatása a migránsok tárgykultúrájára vetítve új területnek mondható, a jelen kötetben különálló tanulmányban foglalkozom vele.[3]

A látás a többi érzékeléshez képest a születés után a legkésőbb kialakult érzékelési mód. A környezeti ingerek 75-80 százalékát a szemünkkel fogjuk föl. A tárgykultúra-kutatás az érzékszervek közül értelemszerűen a látással függ össze, mégis – a művészeti megnyilvánulásokon kívül – kevés figyelmet fordítottak a látás szerepének kutatására. E tanulmány célja annak feltárása, hogy a bevándorlók milyen tárgyakkal és módokon igyekeznek hátrahagyott otthonuk számukra fontos emberi, természeti és kulturális környezetét az új otthonuk hétköznapi vizuális környezetében megjeleníteni.

Mielőtt azonban erre rátérnék, fontosnak tartom a bevándorlók által Magyarországon megélt első vizuális élmények felvillantását, és a tartózkodásuk kezdetén, majd végleges letelepedésükkor használt tereik bemutatását a hozzájuk kapcsolódó főbb tárgyhasználati szokásokkal együtt.

Budapestre érkezés

Az első vizuális élmény Magyarországról értelemszerűen a Ferihegyi repülőtéren és annak közvetlen környékén érte az interjúalanyokat. Itt ütközött a Magyarországról alkotott elképzelésük vagy képnélküliségük a valósággal. Többen sokkhatásról számoltak be, mivel nem olyan színvonalú épületeket és gépkocsikat láttak, mint amilyeneket elképzeltek. Egyesek nem hittek a szemüknek, és azt gondolták, hogy csak valamilyen tranzitállomásra érkeztek. Kirívó eset, hogy az egyik adatközlő annyira elkeseredett a látottak miatt, hogy az első lehetséges járattal vissza akart térni hazájába.

Mások éppen hogy vonzó látványról számoltak be a városi rendezettség és a zöldterületek miatt. A. E. iráni diáknak pedig külön élvezet volt már a repülőgépen az osztrák légitársaság stewardessei piros egyenruhájának megpillantása azután, hogy hazájában hosszú éveken keresztül csak sötét színű öltözeteket láthatott.

A tárgyhasználat terei

Megosztott otthon(talanság): a kollégium

Az interjúalanyok nagyobb részének első szállása Budapesten, a Nándorfehérvári, illetve Budaörsi úti Nemzetközi Előkészítő Intézetben (NEI)[4] volt. „Ehhez hasonló intézménytípus minden szocialista országban létrejött, mivel az internacionalizmus szellemében az ösztöndíjas politika azonos elvek alapján működött. Az ösztöndíjasok többsége a szomszédos szocialista országokból, valamint az úgynevezett harmadik világ fejlődő országaiból érkezett."[5] Ez az intézmény a foucault-i heterotopikus hely ismérveivel jellemezhető (Foucault 1984). Integrációs heterotopikus tér vagy beavatási tér és időszak arra, hogy a magyar állam felkészítse a külföldieket a saját terében való eligazodásra és az állampolgáraival való együttélésre. Az idegent egy évig heti öt és fél napon keresztül közvetítő nyelv nélkül egy soha nem hallott nyelven okítják a hétköznapi kommunikációra és egy-egy szakmai nyelvre. Az e térben tartózkodók egy olyan valós és szimbolikus kapcsolatrendszerbe kerülnek, amelyben egyszerre kötődnek a saját, valamint a befogadó ország és más országok kultúrájához és annak képviselőihez.

A kollégiumban olykor teljesen eltérő kultúrájú és etnikumú diákok kerültek egy laktérbe, ami esetenként feloldhatatlan problémát jelentett. S. N. palesztin orvostanhallgató például, akihez szobatársként egy etióp diákot osztottak be egy NDK-beli város kollégiumában, a fizikai konfliktusig menően védte az otthonérzetéhez szükséges határt – amelybe a más bőrszínűekkel való ilyen szoros együttélés nem fért bele –, amíg végül elérte, hogy más nemzetiségűekkel lakhasson együtt. A háborús otthonból való kiszabadulás és az önálló szabad élet megválasztásának élményét tette volna tönkre ez a kényszerű együtt lakás.

Máskor különböző arab országokból származók, illetve honfitársak laktak együtt, ami otthonosságérzetet biztosított számukra. A. M. így emlékszik erre az első évre, amelyet mintegy negyven szír honfitársával együtt töltött a NEI-ben 1972-ben: „A szokásaim

gyakorlatilag nem változtak [...] a tanuláson és az étteremben evésen túl ugyanúgy éltünk, mint otthon. Együtt voltunk [mi,] szírek, délután együtt tanultunk, együtt ünnepeltünk, a saját nemzeti ünnepünket [...]. A keresztény meg az állami ünnepeket is ünnepeltük."

Míg a NEI szállásán csak külföldiek voltak, addig az egyetemi kollégiumokban magyar diákok is. A külföldiek így magyar szobatársakkal élhettek együtt, és az egyetemi közegben kialakíthatták magyar kapcsolathálójukat is.[6]

A kollégiumi szobák eleve szűk tere – és annak még további felosztása egy-egy embernek jutó térre – csak korlátozott számú és behatárolt fajtájú tárggyal való berendezést engedett meg. Az otthon publikus (mások számára is érzékelhető) vizuális felidézésének lehetőségére többnyire az egyetlen jogosan privatizálható térben, a saját ágy körüli függőleges térfelületeken (falon) nyílt mód.

A közös terek és a közös bútorzatnak (asztal, jégszekrény) a tárgytartásra alkalmas felületei kiestek az egyéni használhatóság köréből. Illetve, ha valaki ezeket a tereket kisajátította, az egyenlőség íratlan szabályát helyezte hatályon kívül: „Egy hűtő volt, és én lefoglaltam *[nevetés]*. A többiek megoldották másként."[7] Ez egyben azt is jelezhette, hogy a szobatársak között hierarchikus viszony lépett működésbe.[8] A területnek ez a fajta elfoglalása az „én felségterületei" között a „rekesz" terét jelöli (Goffman 1981).

A privatizálható terek eme jellemzője miatt elsősorban kétdimenziós tárgyakkal (fénykép, poszter) nyílt mód az otthonra való emlékezésre és a térdekorációra, vagy olyan kiterjedésű tárgyakkal, amelyeket a kétdimenziós formához hasonlóan lehetett kitenni (például textilneműj),[9] ami egyszersmind visszavezethető az utazót és csomagját sújtó kényszerű korlátozásokra is.

Mivel többféle nemzetiségű diák lakott együtt, a privát tér dekorációja kölcsönösen ösztönzőleg hatott a lakótársakra. Ezt így fogalmazta meg N. M. volt szír diák: „Erdélyi szobatársaim voltak. Az ember ilyenkor, mivel keveredik egy másik kultúrával, egy picit próbálja megmutatni, hogy ő honnan jött. [...] Az első félévben a honfitársaimmal laktam, akkor [...] kevésbé volt ez az érzés, hogy ki kell mutatnom vagy kiraknom, hogy [...] honnan jöttem."

Az életszakaszukból (egyetemi tanulmányok) és életcéljukból (visszatérés a hazájukba) eredően a külföldi diákoknak az otthonról alkotott elképzelésében nem egy jövőbeli magyarországi otthon képe jelent meg, hanem az eddigi életük otthona. A kollégiumi „otthontalan" szobájuk berendezése is ezt a mentális képet tükrözte vissza. Ahová azonban nem a saját otthonukból származó tárgyakat hozták el, hanem az otthonukra utaló – az erre a célra beszerzett tárgyi – jelekkel érkeztek. Az otthon megmaradt a maga integritásában, nem szakítottak ki belőle semmit – az otthon otthon maradt –, hiszen abba az érintetlen otthonba szándékoztak visszatérni.

A kollégiumi szobákban elhelyezett tárgyak két nagyobb csoportra oszthatók: egyrészt az otthonra emlékeztető, személyes (családi) élet dokumentumaira, másrészt pedig az elképzelt közösséghez tartozást, vagyis a hazát megjelenítő darabokra, amelyek nemzeti jelképek és (regionális) kulturális kódokat hordozó tárgyak egyaránt lehetnek. Ezeknek egy részét a különböző államok nagykövetségei és a külföldön tanuló diákok számára alapított egyesületek szolgáltatták, mint ahogyan a külföldi diákélet elengedhetetlen eseményeként bevezetett nemzetenkénti kulturális fellépések kellé-

keit is. A szocialista országokban az internacionalizmus ideológiai keretében mutatkozhatott meg így az abban a korszakban közvetlen élményekből oly kevéssé ismert másság egzotikuma. Az ideiglenességet érzékeltette az a mód, ahogyan a tárgyakat a szobákban kitették: a képeket (fénykép, poszter) keretezetlenül, szöggel, rajzszöggel, gombostűvel, ragasztószalaggal rögzítve.

Saját otthon

A saját otthon kialakítása minőségi és mennyiségi változás az egyetemi évek szállásaihoz képest. A külföldi már nem tervezi a visszatérést hazájába, az átmeneti (látogatóból) állandóvá (letelepedővé) válik. Ettől fogva egy jövőbeli otthon képét vetíti maga elé, és annak kialakításán fáradozik. Ez az otthon egy kétszemélyes történet kezdete, és a berendezése is két személy szándékainak és ízlésének egyeztetésével alakul ki. A bevándorló sajátos helyzetben van, hiszen az otthoni – az arab országokra jellemző – hagyományos szokással, a patrilokális lakóhelyválasztással szemben Magyarországon ennek épp az ellenkezőjét élheti meg. Ha nincs mód a közös otthon azonnali megteremtésére akár egy bérelt, akár egy vásárolt lakásban, és ha nincs a feleségnek külön lakása, akkor adott esetben a feleség családja fogadja be a migránst.

Ezek a feltételek meghatározzák a tárgyhasználatot, hiszen a bevándorló nem hozhat a közös otthonba a saját családjától származó nagyobb tárgyakat (bútorokat), az előző otthonát csupán dekorációs és használati tárgyakkal jelenítheti meg.

Az otthoni berendezés kialakításában a női dominancia általános vonásnak mondható a nyugati kultúrákban (Rogan 2004; Csíkszentmihályi–Halton 2011), de az arab országokban is. Egy más országban létrehozott új otthon esetében is kontinuitást mutathat a szülői házban megszokott (női) berendezési modell, akár úgy is, ahogy egy Hollandiában élő marokkói férfi esetében: lakhelyének mások számára is nyilvános terét az otthon maradt nőrokonok látják el lakásberendezési és emléktárgyakkal, míg ő holland énjének tárgyait egy hátsó szobába, mások szeme elől rejtve rendezi el (Buitelaar–Stock 2010:169, 170).

A magyarországi „otthonteremtéssel" párhuzamosan zajlik a szülőföldi otthon felszámolása. A bevándorló ekkor kezdi átköltöztetni az otthonát, ha erre személyesen van módja: „olyan cuccokat, amik nálunk voltak otthon, amiket én szerettem [...] akkor hoztam, amikor végleg eldöntöttem, hogy idejövök."[10] Addig azonban, amíg a szülők élnek, hiába szeretne a külföldre települt bizonyos tárgyakat elhozni, nem feltétlenül kap rá engedélyt, ha ezeket használják. A szülők halála után maradt ingatlan- és ingó örökségből pedig a Magyarországon tartózkodó örökös sokszor nem úgy részesül, ahogyan szeretné, hiszen nem tud jelen lenni a megfelelő pillanatban, és előfordul, hogy csak évek múlva térhet vissza, hogy az örökségét rendezze. „A kancsót nem is tudtam volna elhozni az édesapám életében... Akkor nem adták oda, csak a haláluk után tudtam elhozni. [...] első látogatáskor vagy amikor visszamentem a házasság után, mert haza kellett menni a papírokért. Akkor már nem élt az édesapám, se édesanyám. Akkor már ki tudtam harcolni a testvéreimtől. Eladtak [...] sok mindent [...] az [...] az utolsó pillanat volt."[11]

Ha azt a tárgyat, amelyet nagyon szerettek volna megkapni, valamilyen oknál fogva nem lehetett, egy hozzá hasonlót igyekeztek beszerezni: az otthoni tárgyakat így az azokra emlékeztető póttárgyak formájában hozták magukkal.

Nyaraló

Az adatközlők közül többen rendelkeznek nyaralóval, amely egy újabb olyan tér, ahol származási otthonukat valamilyen módon újraélhetik. Az ingatlan megszerzésének módja befolyásolja az otthon reprodukálásának lehetőségét és mértékét. Amikor egy közösen tervezett nyaraló helyszínét kiválasztják, a bevándorló is megfogalmazhatja igényeit egy olyan domborzati és növényi környezet megtalálásához, amelyet közel érez magához az otthoni környezetre emlékezve. I. A. a Mátrában is egy viszonylag sík terepen lévő telek megvásárlása mellett érvelt. N. M. szíriai gyermekkori nyaralásának helyszínére emlékezve szándékozik nyaralót venni hasonló adottságokkal rendelkező magyarországi vidéken.

Ha új építkezésről van szó, akkor a bevándorló már a tervezésnél beleilleszthet a készülő otthonba a régi otthonára emlékeztető építészeti elemeket. Így például a mátrai nyaraló nappalijában megjelenhet az iraki gyermekkori ház boltíve, kétoldalt egy-egy oszloppal, és a tetőtérben lévő hálószobában is az ágy fölé kerülhet egy ablak, arra a felejthetetlen élményre emlékeztetve a ház iraki származású asszonyát, amikor gyermekkorában a házuk tetőteraszán, a szabad ég alatt töltötte az éjszakát a családjával.

Üzlettér

A kereskedelmi üzletek, árusítóhelyek terei a közszférába tartoznak, habár bennük is elkülönülhet a privát (iroda, raktár, a bolt hátsó, pult mögötti része) és a vásárlók, a szolgáltatást igénybe vevők által látogatható nyilvános tér.

A házastárssal, gyerekekkel megosztott közös otthonnal ellentétben a bevándorló számára a munkahely egy önálló privát tér kialakításának lehetőségét kínálja, főként, ha egyéni vállalkozása van, és egyedül dönthet a használt helyiség(ek) kialakításáról. S. H. iraki férfi így nyilatkozik: „[...] itt többet élek, a másik, a lakás más... Az ember független attól, hogy a feleségével, gyerekével lakik, itt úgy érzi, hogy pontosan [...] ez az én helyem, ezt úgy csináltam, ahogy én akarom, az én kényelmem..." A beilleszkedés bizonyos foka és az otthonváltás tényének elfogadása, valamint a megosztás igénye szükséges ahhoz, hogy a bevándorló a közös családi otthon berendezéséhez a saját kultúrájából származó és a számára fontos tárgyakkal is hozzájáruljon. Ha nem így van, akkor a magyarországi otthon jelentés nélkülivé válik a bevándorló eredeti otthonának felidézése szempontjából: „Szegény feleségem biztos próbál a kedvemre valamit csinálni, van persze [tárgy], csak nem érzem, hogy én raktam [ki]. Ő rakja, ha akarja. Ez [üzlethelyiség] más, mert mindennap itt ülök, és mindennap látom."

Az, hogy egyes bevándorlók élnek-e a saját otthonra emlékeztető külön hely megteremtésének lehetőségével, nagymértékben függ a tárgyakhoz való személyes viszo-

nyuktól és az otthonnal fenntartott lelki és fizikai kapcsolatuktól. Négy interjúalany nyilatkozott úgy, hogy számára nem fontosak a tárgyak. Mindegyikük „tárgytalansága" fájdalmas múltbeli eseményre vezethető vissza, a haza kényszerű elvesztésére (politikai fenyegetettség, illetve politikai okból letöltött börtönbüntetés miatt), gyermek- és fiatalkorban megélt hazátlanságra (a szülők eredeti származási országához képest harmadik, idegengyűlölő országban való ideiglenes letelepedés miatt). Az első esetben megvan a múlthoz való kötődés, de a bevándorló az elszakadás, elvesztés traumáját a felejtéssel igyekszik orvosolni, mint ahogyan S. N. palesztin férfi teszi: „Most elégedett vagyok a gyerekem [...] a feleségem mellett. Más életet élek [mint amit elképzeltem], talán nem tetszik annyira, de békés és jó, nem is érdekel másvalami." A három adatközlő közül ketten ezért sem tartanak fenn kapcsolatot Magyarországon élő honfitársaikkal és hazájuk hivatalos szerveivel vagy baráti, kulturális egyesületeivel. S. A. N. egyiptomi palesztin férfi esetében nem alakult ki szoros kötődés: „Ez az érzés, hogy otthonom, én sosem éreztem magam otthon [...]ban, mert nem volt otthonom."

S. H. számára az üzlethelyisége – jó barátjának jellemzése szerint a „szerelme" – a szakmai sikerének megtestesülése. Az ezt kifejező, számára legfontosabb tárgyakat is itt helyezte el: egyetemi évfolyamának nagyobb méretű tablóját bekeretezve, üveg alatt, szinte oltárszerűen egy komódon, előtte egy igen finom megmunkálású, kecsesen nyújtott vonalú, ezüstszínű fémlámpással, amelyet a feleségétől kapott ajándékba. Az ellentétes falon két szintén bekeretezett, üvegezett fénykép lóg, amely doktorrá avatásának két pillanatát örökítette meg. Ugyan édesanyjától ajándékba kapott kerámiaképek is ki vannak téve, ezeknek azonban valójában nem tulajdonít nagy jelentőséget.

Autótér (privatizált otthon)

Félúton van a privát és a köztér között. Privát a használat, ám az autóba való belátás mindenki – gyalogos, másik autós, tömegközlekedéssel járó ember – számára lehetséges. Sőt, ezt a jogot mintha az emberek fenn is tartanák maguknak, hiszen egy sötétített üveggel közlekedő jármű többnyire felhívja magára a figyelmet, találgatások tárgyává válik: vajon mi lehet olyan titkolni való benne?

Az autó olyan közlekedési eszköz, amely privát teret biztosít használója számára, a karosszéria pedig ezáltal egy védőburkot von e köré a privát tér köré. Ezt a védőburkot – mint ahogyan az emberi testet is – veszély fenyegetheti a külvilággal való érintkezésnél: a többi közlekedési eszköz vagy a tereptárgyak. Az autófejlesztők egyre újabb és újabb biztonságtechnikai módokat találnak ki arra, hogy miként lehet mind hatékonyabb eszközökkel megvédeni az utastérben tartózkodókat egy esetleges ütközéssel szemben, viszont arra nincs megoldás, hogy magától az autótól miképpen lehetne távol tartani a fenyegető veszélyeket. Sok ember hite szerint az amulettek szolgálnak arra, hogy ezt az űrt betöltsék. Az erre a célra „kitalált hely" a belső visszapillantó tükör, amelynek szárára rátekeréssel, felakasztással lehet rögzíteni amuletteket, leggyakrabban a vallásgyakorlathoz fűződő olyan tárgyat, mint a rózsafüzér a kereszténynél vagy imafüzér *(masbaha)* a muzulmánoknál. Elterjedt még egy-egy védelmező vagy szerencsét hordozó jel, jelkép valamilyen háromdimenziós formában megjelenített tárgyi alakban: a muszlimoknál apró Korán, a szemmel verést elhárító kék szem, a kéz

vagy a hal. Ezeket a védelmező jeleket itt a külvilág felé látható módon helyezik el, és egyúttal a tulajdonos vallási identitását is közvetítik. Olyan amuletteket, amelyek nem alkalmasak felakasztásra, vagy a tulajdonos nem kívánja láttatni őket, az autó egy rejtett zugába, szokás szerint a kesztyűtartóba rakják be.[12] S. A. egyiptomi férfi az édesapjától kapott kisméretű Koránt tartja ott, magyar feleségének a nagynénjétől származó, szintén kisebb méretű *Bibliájával* együtt.

A jármű üzemeltetéséhez szükséges dolgokon kívül az utazó személy a mobilitásához szükséges tárgyakat is tarthat az autójában. Ezek nem a mozgáshoz, hanem a megálláshoz kapcsolódnak: muzulmánok esetében ilyen tipikus tárgy például az imaszőnyeg.

Az autó kapcsán fontos még megjegyezni, hogy a benne létrehozható zenei környezet (vö. Miller 2001:187) miatt az otthon érzetének egyedülálló lehetőségét biztosítja a bevándorló számára.

Mobil (multifunkcionális) vizuális-kommunikációs tér

A mai hordozható kommunikációs és informatikai eszközök lehetővé teszik, hogy bármikor előhívható hang- és képi környezeteket lehessen megteremteni általuk, valamint a távolban lévőkkel hang és szöveges vagy képi formában lehessen kommunikálni.

A bevándorlók számára az otthonnal való érzelmi és valós kapcsolattartás állandó lehetősége miatt ez jelentheti a legszemélyesebb terüket. Tartalmukat tekintve hordoznak állandó és az aktualitásokra azonnal reagáló elemeket.

Az első ilyen készülék a mobiltelefon volt, amelynek eszköz mivolta és használati módja a bevándorló szándékait és kötődéseit híven mutatja. Az, hogy mikor milyen készüléket vásárol, hány darabot tart fenn, és milyen előfizetési módozatokat választ, csak egy mutató azokhoz az audiovizuális tartalmakhoz képest, amelyeket ezeken őriz.

Erről a témáról általában és a bevándorlók, transznacionális migránsok vonatkozásában az utóbbi években több kutatás folyt (lásd például Alonso–Oiarzabal, eds. 2010; Nedelcu 2009; Madinou–Miller 2012), így ennek részleteivel nem kívánok e tanulmányban foglalkozni. Pusztán egy-két későbbi esetben térek ki rá, amikor az adatközlőim részéről az ilyen hordozók és tartalmak szerepe valamilyen módon felmerült.

Az otthon vizuális megjelenítése

Család(i) síkon

Egy bevándorló számára, aki otthon hagyja a családját, a legkézenfekvőbb tárgy, amelyen mégis magával hozhatja őket, a fénykép. Az adatközlők különböző társadalmi közegből, helyszínekről származnak, és különböző időszakban jöttek el hazájukból, tehát különféle fényképkészítési lehetőségekkel rendelkeztek, és nekik személy szerint vagy a családjuknak is különböző volt a viszonyuk a fényképekhez és a fényképezkedéshez.

Ha az adatközlők fényképeket hoztak magukkal az első utazásuk alkalmával, akkor

legtöbbjük a családi „képtárból" vette ki ezeket. Nem az eljövetelre utaló emlékképkészítéshez folyamodtak tehát, hanem az addigi érintetlen családi életet, annak szereplőit és mozzanatait kívánták a távolban is viszontlátni (lásd Edwards 1999; 2012).

Egyetlen palesztin férfi emlékezett meg arról, hogy a családtagok összeálltak olyan közös fényképek elkészítéséhez, amelyeket kifejezetten neki szántak emlékül. Ezek a fényképek már az elválás hangulatát és gondolatát őrzik, és az ábrázolásokban egyfajta családi leltárként a rokoni kapcsolatok is megfogalmazódnak, mégpedig a családjától éppen elválni készülő személlyel együtt: „én és a nagybátyám", „ én és a ...". A nagycsaládi élet utolsó pillanatai ezek, a „még akkor ott és velük" érzéséé. A. N. húsz-huszonöt képet tartalmazó albumot hozott magával, amelybe csecsemőkori képeit is beletette, ily módon a kezdettől az addigi életútját rögzítette. Pedig nem készült végleg otthagyni a hazáját, pusztán az egyetemi éveket kívánta Magyarországon tölteni. Kollégiumi szobájába negyedikként érkezett, kezdetben egy mali, egy vietnami és egy szír fiatallal lakott együtt. Először az albumból tett ki képeket: „[...] az ágy körül végig ragasztottuk... a falra. Szinte tele volt, minden gyereknek, nem csak nekem. Láttam, hogy a többiek is kirakták, akkor én is. Láttam, hogy szabad. Egész év alatt ott voltak." Más adatközlők hasonlóképpen emlékeznek a szobába kitett fényképek elhelyezésére: a legközelebb az ágyhoz, hogy rájuk lehessen látni. Abba a térbe, amely az egyetlen privát vagy privatizálható életteret jelenthette egy kollégiumban lakó számára, és ahol a családdal való kapcsolatát ezen az egyoldalú, vizuális módon élhette meg.

A kommunikáció a családdal ugyanis korántsem volt egyszerű az 1970–1980-as években, erről több adatközlő panaszkodott. Hiába írtak a legtöbben már az első napokban haza, a válaszra olykor hónapokat kellett várniuk. Palesztinok levelei az izraeli titkosszolgálat ellenőrzésével, felbontva, visszaragasztva érkeztek meg. A telefonálás rendkívül körülményes és drága volt, hívást ugyan fogadhattak a kollégiumban, ilyenkor hangosbemondón szólították őket a portára. Egyesek a Keleti pályaudvarnál lévő postára mentek, ahol átlagosan másfél, de nemritkán négy órát is kellett várakozni, amíg sikerült a kapcsolás például Irakba.

Ahogyan a családi fényképek egyeseknél a honvágyat enyhíthetik, úgy másoknál éppen hogy fájdalmat szülhetnek. S. H. az iraki politikai rendszertől akart szabadulni, amelyben elveivel ellentétes helyzetbe kényszerítették volna. Már gyermekkorában doktort írt a neve elé, tanulni vágyott, és ezt Magyarországon sikerült elérnie a gyógyszerészszakmában.

Kezdetben ő is egy „megosztott otthontalanságban", a Zsombolyai úti Nemzetközi Diákotthonban lakott pár hónapig, egy hatágyas szobában. Nem helyezett ki se fényképet, se semmilyen tárgyat, amely az otthonára emlékeztette volna: „[...] úgy éreztem, hogy nemcsak nincs jogom, semmi, hanem nincs időm gondolkodni. [...] az ember elhagyott mindent, ilyenkor úgy érzi belül, hogy [...] rendezni még egyszer egy életet [...]?" Viszonyát a tárgyakkal a tibeti filozófiával példázza, azzal a mandalaképpel, amelyet nagy gonddal megalkotnak, és aztán szétdúlják. Huszonegy év után tért vissza Irakba először. Nem készített fényképeket, és nem hozott tárgyakat, az otthon az ő számára semmilyen módon nem pótolható: „Nekem ez nem segít, csak ha benne vagyok." Amikor fiatalon eljött Irakból, félt attól, hogy nem fog többet visszatérni. Ma így tekint vissza erre: „Nagyon szerettem a hazámat, és nem akartam elhagyni. Ha előre tudtam volna, hogy hosszú időre megyek, biztosan nem vállalom."

A. E. mindig magánál hordja a tárcájában a Teheránban élő szülei fényképét. Egy vonzó fiatalember és egy szép arcú fiatalasszony látható rajtuk. A képek akkor készültek, amikor A. E. még kisgyermek volt. Akkor, amikor az iráni sah idejében édesapja társadalmi rangja és beosztása révén átlagon felüli életszínvonalon felhőtlen, boldog gyermekkort élt meg. A számítógépén további képeket őriz szüleiről, amelyek többsége azokat a társadalmi kapcsolatokat mutatja, és azt a környezetet, amelybe a család az 1979-es rendszerváltás előtt illeszkedett. A rendszerváltást úgy élték meg, mint akik egy helyben maradnak, ám kihúzzák alóluk a – jelen esetben ironikus, ámde találó jelzőként használható – perzsaszőnyeget, a biztonságot nyújtó, megszokott hazát, otthont. Ezt követően drasztikusan megváltozott a család helyzete, és pusztán annak örülhettek, hogy épségben átvészelték a váltást, ellentétben más ismerős családokkal.

Minden megváltozott körülötte, az életkörülmények, a vizuális környezet, a tanulási lehetőségek. A. E. önfinanszírozó diákként jött Magyarországra, az egyetemet angolul végezte Szegeden. Transznacionális migránsnak tekinthető, hiszen Budapesten és Teheránban is van lakása, és a két ország között folytat kereskedelmi tevékenységet. Amikor hazatér, abba az országba tér vissza, ahol gyermekkori, szimbolikus otthona volt, de ahol jelenleg már csak fizikai otthona van. Mivel szimbolikus otthona nemcsak hogy már nem található meg, hanem még az emléke is ideológiai-politikai támadások céltáblája lett, az erre utaló jeleket nem viheti magával: valahányszor visszautazik Iránba, eltávolítja a számítógépéről a boldog gyermekkorát idéző képeket, nehogy a határon, ahol a számítógép adattartalmát is ellenőrizhetik, gondja legyen ebből, és veszélyeztesse a két ország közötti szabad közlekedését és üzleti tevékenységét.

Egyes adatközlők otthon a falon bekeretezve vagy a szekrénysoron fényképtartóban őrzik szüleik fényképét. Ezek a képek a szülők halála után, a szülői ház felszámolásakor, az örökség szétosztásakor kerülhetnek a birtokukba. Olyan képek, amelyek nem az emlékezetükben élő hús-vér szülőket láttatják, hiszen még a megszületésük előtt készültek, hanem az otthonuk megszokott vizuális emléktárgyai. A. K. hálószobájának falán látható a szülők esküvője alkalmából készült fénykép: „Apukám-anyukám, amikor összeházasodtak, 1954-ben. Akkor Egyiptomban egyáltalán nem volt kendő. A kép így volt bekeretezve, fel volt akasztva a lakásban, amióta születtem, mindig láttam ezt a képet... kint volt a nappaliban. [...] Az esküvő után szokás, hogy odateszik a vőlegény-menyasszony vagy házaspár képét." A. K. a képet akkor hozta el, amikor édesanyja után az édesapja is meghalt: „Amikor meghalt, akkor szoktak osztozni [...] mindenki elrak magának [valamit], hogy ez emlék. [...] én ezt választottam, hogy maradjon." S. A. egyiptomi férfi szintén a hálószobájában tartja szülei esküvői képét, az ágyával szemközti könyvespolcon fölállított keretben, hogy odalásson, és reggelente „köszönjön" nekik.

Hasonlóképpen, ahogyan a Magyarországon élőknél az otthoni családtagok képei látható helyre kerülnek – ugyan az ottani elrendezéssel ellentétben inkább privát térben –, úgy az itt élők fényképei is helyet kapnak az otthon maradottak lakásának falain. Miután Magyarországra érkezett Palesztinából, A. N. fényképet készíttetett magáról, amelyet kinagyítva hazaküldött: „Az én képem is fönt van a nappaliban, mintha Lenin lennék, vagy Puskás Ferenc... nem csak a halottról, még arról is, aki esetleg hiányzik a családból [...] a falra szoktuk tenni a képét." Bár azóta rendszeresen küld magáról újabb és újabb képeket az interneten, ez az első fényképe 1978 óta szerepel az állandóan látható és mások számára is láttatni kívánt családi fényképtárban.

S. N. palesztin férfi, aki a feleségével közös otthonában semmiféle olyan tárgyat nem tart, amely a hazájára emlékeztetné, az elhunyt édesanyja fiatalkori bekeretezett fényképét a fotósüzletének hátsó részébe helyezte el. Ez ellentmondani látszik annak az arab országokbeli szokásnak, miszerint az üzletekben az apa képét teszik ki (Taysir 2007). S. N. e kép közelébe helyezte magyar feleségének és fiának nagyméretű fényképét, mintha ezáltal teremtett volna kapcsolatot a szülő és a saját családja közt, ami a valóságban nem jöhetett létre. Egy ellentétes falon pedig a patrilineáris leszármazást jelenítette meg, saját maga és fia fényképével. N. M. szír férfi szintén a napközbeni életterében, az irodájában tart egy keretes fényképet a szüleiről. Ő rendszeresen jár haza látogatóba, és a kép a szülőket a jelenkorban ábrázolja.

A. N. az otthon maradottak megjelenítésének egy nagyon sajátos, egyéni formájáról számolt be: egy ideje ugyanúgy vágatja le a haját, mint az édesapja, mert úgy véli, hogy hasonló arcformájukhoz az a frizura áll a legjobban. Akárhányszor fodrászhoz megy, vagy akár a tükörbe néz, édesapját láthatja viszont.

I. A. számára, aki Irakban szobrászművésznő volt, a kétdimenziós kép túlságosan egysíkúvá és megfoghatatlanná teszi a valóságot. Édesanyjáról fiatalkorában egy kis sematikus, arcvonások nélküli kerámiaszobrot készített. Ebbe a szoborba életének döntő kapcsolatai, képei és eseményei égtek bele: létének minden mozzanatában benne lévő, imádott édesanyja a gyermekeit féltő anya rá jellemző, jellegzetes testtartásával, művészként és sikeres média-közszereplőként pezsgő szellemi közegben megélt csodálatos fiatalkora, egy keramikus barát, akinek segítségével sikerült megmentenie a szobrot abból a műhelyből, ahonnan kitiltották és az az utolsó pillanat, amikor a bagdadi reptérre sietve felkapta a szobrot, és a kezében szorongatva magával hozta Magyarországra. Amikor több évtizeddel később, *A dolgok emlékezete* című életrajzi novellásкötetét Egyiptomban kiadták, I. A.-ban fel sem merült más, mint hogy a borítóra ennek a szobornak a képét helyeztesse.

„Mindenhol kék az ég, csak más a föld",[13] avagy a természet átültetése

A tárgyak és az emberek mozgathatók, a természeti környezet nem. A bevándorló számára, ha kötődött egy-egy otthoni tájhoz, annak a pótlása a legnehezebb. A természet egyszerre látvány, és egyszerre más érzékszervekkel felfogható olyan fizikai valóság, amelyben benne vagyunk. Hozzátartozik a szél zúgása, a korbácsoló víz érzete a bőrön, a nap égető melege, a föld illata és így tovább.

Az arab országokból érkezők az ottani melegebb éghajlathoz szoktak hozzá. Az első találkozásukat Magyarországgal szó szerint a bőrükön érezték. Egyesek hitetlenkedve tapasztalták, hogy októberben szakadó esőben landoltak Ferihegyen.

Többen a saját országuk tájainak sokféleségét – sivatag, tenger, hegyek – emelték ki a magyarországi tájak viszonylagos egyhangúságával szemben; „cserében" viszont az itteni dús, zöld vegetációt szinte mindegyik adatközlő említette. A növényzetben a datolyapálma az, amely például az irakiak számára a *par excellence* fa, és egyben a nemzeti táj, országuk jelképe. I. A. filmbe illő látványt őriz a babiloni[14] házukat körülvevő pálmásról, amely gyermekkora játszótere is volt: „Tizenöt éves voltam, külön szobám volt, miután elmentek a nővéreim Bagdadba tanulni, és ennek külön erkélye

volt. Amikor tudtam, hogy villámlik, képes voltam fölkelni az ágyamból, és azt akartam látni, hogy a villámlás alatt, az ezüstszín alatt hogyan néz ki a pálmafamező. Azt nem lehet elfelejteni!" Habár mindkét iraki adatközlő említést tett a pálmafa rendkívüli fontosságáról, tárgyaikban nem igyekeztek különösebben megjeleníteni. „Nem kell arra emlékezni, az a fejemben van, az bennem van, minden irakiban [...] kivétel nélkül. Ha látnád a Facebookon, kirakják a pálmafát. [...] A pálmafa úgy nő nálunk, mint a gaz." I. A. életében még egy nagyon fontos, személyes jelentés társul hozzá: „Tévében dolgoztam, műsorvezető voltam, és a mai napig iraki pálmának neveznek engem. Mert [...] az emlékükben [úgy] maradtam, mint egy pálmafa." A véletlen úgy hozta, hogy ezt a szimbolikus jelentést az egyéni élettörténetével átszínezve egyszer a valóságra is alkalma nyílt kivetíteni: a mátrai nyaralójuk kertjében gyomlálás közben már a tapintásáról érezte, hogy egy pálmahajtásra bukkant. Mikor kivette a földből, meglepődött, hogy a gyökere többszöröse a földből kibújt résznek. Cserépbe ültette, de a hajtás megbarnult. Továbbra is öntözte, és csodálta, hogy habár elpusztult, még mindig töretlenül, egyenesen áll. A pálma gyökerei a hazájához kötődő saját gyökereit, a színváltozás a súlyos betegségét jelképezte, a sudárság pedig a töretlen életkedvét és a betegség legyőzését. A történetet életrajzi kötetének egyik novellájában is megörökítette.

N. M. lakásának ablakai egy térre nyílnak, s ennek a térnek – az azóta kivágott – fáiban látott hasonlóságot egy Szíriában honos bizonyos fafajtához. Vidéken járva a napraforgóföldek idézték fel számára a hasonló családi földeket Szíriában,[15] és autójával többször is megállt fényképeket készíteni róluk, hogy vizuálisan párhuzamba állítsa az otthoni képekkel. H. K. szintén szír bevándorló, aki a tárgyhasználatban hazája elfelejtésének stratégiáját követi, szinte egyetlen emlékezésként cserepekben citrusféléket tart. I. A. Irakból hozott magokat, mátrai telkén ültette el és nevelgette őket. A termést halomba rakta egy asztalon, és magával együtt lefényképezte, majd a képet megosztotta a Facebookon. Számára a reprodukált iraki növényzet – mint oly sok egyéb tárgy – emberekhez kapcsolódik. Amikor elültette a magokat, másokon kívül arra a férfira is gondolt, akitől ezeket vásárolta. Úgy nevelgette a hajtásokat, hogy arabul beszélt hozzájuk: „[...] mindig drukkoltam, fohászkodtam Istenhez, hogy őrizze, hogy ne legyen baja, mert olyan földbe tettem [...] nem érti ő annak a földnek nyelvét, de a föld sem érti az ő nyelvét. Csak az én nyelvemet tudta, és ezért mindig beszéltem hozzá, hogy csak nőjél nekem nagyra." Mikor megtudta, hogy vallási okokból megölték a lóbabot áruló férfit, akivel a külföldön való ültetés kapcsán kedvesen elbeszélgetett, nem tudott többé a megszárított, üvegbe tett terméshez nyúlni, és elhatározta, hogy lóbabot sem ültet többé.

Duna, Nílus, Eufrátesz...

N. M. egy szíriai kisvárosban élt gyermekkorában. A családi nyaralások alatt megélt kétféle természeti tájra emlékszik, mindkettő a szülővárosán kívül terül el, és a vízhez kapcsolódik. Olyannyira lételemet jelentenek számára, hogy a bemutatkozását is ezzel kezdte: „[...] egy olyan városban születtem, amely közel volt a tengerhez. És úgy érzem, hogy a tengerhez nagyon [...] kötődöm, meg jól érzem magamat, amikor

a tenger illatát érzem." A másik egy vidéki helyszín: „Van [...] egy házunk egy szép faluban, úgy hívják, hogy Hazzúr, Szíria közepén [...] nagyon közel a libanoni határhoz. [...] a keresztény völgyben van, ahol régen a keresztes háború indult Szíriáig, és a keresztesek [...] építettek várat. Gyönyörű szép zöld. Rengeteg folyó, kis folyó van ott. És abban a faluban, ahová valósi az apukám [...] van egy vidéki házunk. [...] nyáron oda is szoktunk menni, tehát hol tengerparton, hol egy kis faluban [...] fantasztikus gyerekkort tudnék mesélni!"

Amikor Magyarországra telepedett, és kezdte megismerni az országot, kapcsolódási pontokat keresett az itteni és az otthoni vizek között. A „magyar tengernél", habár mindkét partját végigjárta, nem sikerült párhuzamra lelnie, hiányolta az igazi tenger hangulatát, nemcsak a sós vizet, hanem a homokos partot, a nagy hullámokat, a rengeteg szép halat s főleg a távlatot, a másik oldal ismeretlenségét, amely olyannyira izgatta gyermekkorában. Hajóútról álmodozott akkoriban, hogy felfedezhesse a túlpartot. Amikor iskolás lett, és megismerkedett a térképekkel, akkor álltak össze számára képileg a tenger határai. A Balatonban furcsa volt számára az iszap – az ő megnevezésével „mustár" –, amely merőben eltér a tengerfenéktől.

A tenger megélésének Szírián kívüli élményei között említette még azt az esetet, amikor a Franciaországban élő húgával februárban az Atlanti-óceánhoz mentek kirándulni, s ott lekapva magáról a ruhákat, belerohant a tengerbe. Nem érzett hideget, a felkavarodó gyermekkori élmény annyira semlegesítette a bőrérzékelését. A mindennapokban úgy hozza vissza a vízélményt, hogy nagyon sokáig zuhanyozik, ami egyben a gondolkodását, a tisztánlátását is segíti – állítja. Az otthoni vizek szeretetét azzal is megfogalmazza, hogy kedvenc színe a kék, mateteaiváshoz is kék köves szívókát használ. Bárhova megy, fürdőnadrágot mindig visz magával, és a budapesti fürdőket is látogatja.

A Nílus nagyra értékelése és a Dunával vont párhuzama valamilyen formában minden egyiptomi bevándorlónál megjelenik. A. K., amikor ösztöndíjra pályázhatott, a Szovjetunió, Bulgária és Magyarország között választhatott. Magyar ismerősei miatt ez utóbbi mellett döntött, de volt még egy további fontos kapcsolódási pont: „[...] éreztem a magyarokban, hogy milyen jó emberek, és nekem ez volt a fontos. A második, ami elöntötte a szívemet [...] a Duna. Mert nílusi gyerek vagyok, és a folyó nekem sokat jelent. A folyó az Élet, ez a boldogság."

A Duna látványa a hasonló otthoni hangulat megélésére adott lehetőséget A. K.-nak, aki kezdetben sokat üldögélt az Erzsébet hídnál a parton, egyedül s feleségével is. De a Nílust az egyiptomiak az otthonukba is „bevezetik". A. K. egyiptomi dísztárgyakkal berendezett nappalijában a Nílus ókori emlékekkel ábrázolt, papiruszra festett térképe díszeleg a falon, S. A. pedig a vállalkozásának adott olyan fantázianevet, amelyet a két folyó egy-egy szótagjának az összepárosításával alkotott. Logója a lótusz volt.

Míg A. K. tanulmányai és utazásai alapján, felnőttkori értelmével megrajzolva a Nílust kulturális és gazdasági, valamint vallási megközelítésben egyfajta entitásként képezte le, amit a folyó teljes hosszát mutató és a felülnézetet megragadó Egyiptom-térképpel jelenített meg, addig S. A. otthonában a Nílusnak egy olyan rejtett ábrázolása lóg a falon, amely senki más számára nem érthető. A látás és a belelátás furcsa játéka látszik mindkét esetben.

S. A. a Nílus deltájában született egy kis faluban, amelyhez – vagyis a gyermekkorához – elválaszthatatlanul hozzátartozik a kis vízerek és a rajtuk keresztül vezető hidacskák,

átjárók látványa. Nappalijának falán festmények sorakoznak. Egy részüket feleségének unokahúga festette. Van köztük egy kisebb méretű fekvő kép, amely tóba vagy folyóba beömlő patakon keresztülvezető kis gerendakorlátos, pallós fahidat ábrázol. „Az a fahíd, az engem visszavisz a faluba. Ott vannak kis erek, tele, mint az embernek az erei, a deltán, ilyen kis hidak, kőhidak [...] ránézek, és akkor az ember ott van."

Egy másik festmény, amely egy nagyobb, sziklás medrű folyót ábrázol – egyébként a Dunát –, szintén a Nílust idézi számára. Pontosabban egy olyan részét, ahol dús növényzet tenyészik, és ahol a megismerkedésük elején a feleségével jártak. Ebben a képben a két országbeli folyó és az ezeket végül is összekötő házaspári kapcsolat kezdetének emléke fogalmazódik meg. Az otthoni természeti környezet egy gyermekkori élménnyel összekapcsolt motívuma, amely később egy hasonló magyarországi tájra is kivetül, valamint a magyar házastárshoz fűződő élménnyel is gazdagszik, N. M. szír férfinál is megjelenik. Kiskorában a testvéreivel többször végigjárták annak a folyónak a mentét, amelynek a völgyében lévő apai családi házban nyaraltak. „Nyáron [...] lehet látni, hogy – Úristen! – a kövek meg minden meg van mozgatva, mintha meghülyült volna, és mindent elvitt télen. Ez a folyó viszont nekem meg a testvéreimnek [...] óriási kikapcsolódás volt [...] mindig a forrásnál kezdtük, és gyalog követtük [...] különböző szakaszokon [...] hol felmászni kellett, hol lemászni, hol ugrani kellett, ahol keskeny volt, és nekünk nagy kihívás volt végigmenni rajta. Különböző állatokkal találkoztunk, néha féltünk, néha nevettünk, néha megálltunk úszni egyet [...] nagy boldogság volt ezen a folyón átmenni."

A természet N. M. számára nem passzívan jelenik meg, nem elsősorban csodálni való szépség, hanem aktív megélésének módjából fakadóan – az elbeszélő személyiségének egyik alapvonását mutatva – a küzdés metaforája is. A magyarországi párhuzamban is ez az oldal domborodik ki: „Ezt az érzést, a folyóérzést egy helyen tudtam pótolni, vagy jól érezni magamat, Visegrádon. Megállunk lent, és felmászok a várba, és a fák között megyek..." Legutóbb Eger mellett fedezett fel egy hasonló helyszínt, amelynél szintén ezt a motívumot emelte ki: „fel kellett mászni, meg eléggé kalandos volt az odaérkezés, mert nagyon vizes volt a talaj, csúszós volt, fákba kellett kapaszkodni, és ágakba [...] ilyen kalandos volt. És akkor jött vissza az a régi emlék Szíriában." Ezt az élményét, hogy megtalálta itthon az otthont, egyszer Franciaországban élő húgával is meg kívánja osztani, és Szíriába is küldött már a helyszínről képeket.

Amikor feleségét magánrepülőúttal és horvátországi vacsorával kívánta meglepni a születésnapjára, ám a rossz idő miatt másik úti célt kellett megjelölni, „Visegrádot választottam, mert nagyon szeretem, kezdtem úgy szeretni, mint az otthoni folyót [...] tettünk egy nagy kört, akkor éreztem – Úristen! –, hogy neki [a feleségének] jó, de nekem még ezerszer jobb, hogy ott lehetek Visegrád fölött repülővel, és láthatom a kedvenc helyemet felülről is, milyen gyönyörű, milyen fantasztikus!"

A feleségéhez úgy kapcsolódik Visegrád, hogy egy ottani kiránduláson fordult komolyra a kapcsolatuk. Mindezeket az emlékeket és élményeket N. M. egyetlen tárgyba foglalja bele: „Az autómban van egy [...] panorámakép Visegrádról meg a Dunakanyarról egyben, azt mindig a hátsó szélvédőre raktam, hogy amikor kinyitom a csomagtartót [...] lássam a kedvenc helyemet."

I. A. számára a Duna az Eufráteszt idézi, és mint ahogyan N. M.-nek, úgy neki is az „ottlét" a fontos momentum, de egy épített, városi környezetben. I. A.-nak a híd jele-

níti meg a folyót, és Budapesten is, amikor csak teheti, gyalog megy át a hidakon: „Az a mániám, hogy átmegyek [a hídon], és nézem a folyót, állok egy darabig..." A hídhoz gyermekkori élménye kapcsolódik: „A szülővárosomban [...] volt egy híd, úgy hívták, Dzsiszr el-dzsedid, Új híd. Amikor kijöttem az iskolából, nem szálltam föl a lovas kocsira, amellyel általában közlekedtünk [...], hanem – úgy tízéves lehettem – futottam a kocsi mellett, a bolond kocsis meg ütötte-vágta a lovakat, versenyeztünk. Akárhányszor átmentem ezen a hídon, mindig megszámoltam az oszlopait, tizennyolc volt. És amikor 2004-ben, huszonöt év után először visszamentem, megint megszámoltam őket. Még mindig tizennyolc volt!" I. A. tulajdonképpen fél a víztől, mert egyszer majdnem belefulladt az Eufráteszbe. A tengert nem szereti, mert nem lát át a másik partjára. Egy önmagával büszkélkedő, hiú, ám belül üres férfihoz hasonlítja. A folyót megtévesztőnek, erősnek tartja. „A tenger, az hirtelen. A folyó nem, az szépen lassan mindent bevisz magával."

Az utóbbi években vissza szokott járni Bagdadba, és ott az egyik hidat akarta lefényképezni, a gyerekkori híd emlékére: „Olyan képet akartam, hogy [...] nincsenek autók [...] csak emberek vannak [...] ott állok, és az egész híd mögöttem van." A hidat őrző katonák azonban nem engedték. Másnap megint megkísérelte, és akkor – hírnevének is köszönhetően – az egyik katona készítette el vele a képet pontosan úgy, ahogyan azt I. A. a számára fontos szimbolikus elemekkel és módon elképzelte.

Épített környezet

S. A. nappalijában található egy nagyobb méretű álló festmény, amelyet mindkét oldalról két-két kisebb, fekvő festmény fog közre. Kőkerítéses, boltíves bejáratú, léces fakaput ábrázol növényzettel, a háttérben házzal. S. A. egy kispesti festőnél látta meg a képet, fél évig járt hozzá, és addig-addig kérlelte, míg végül a festő bizonyos feltételekkel[16] hajlandó volt neki eladni. Alexandria úri negyedére emlékezteti, ahol villák vannak, kis emeletes épületek, virágok, növények. „[...] a régi polgári életnek a jele az épület maga, megadták az épület funkcióját, az anyagát, és jól érezték magukat benne, nem panelház meg üveg, meg vas." S. A. egy Nílus-deltai kisvárosból Alexandriába ment tanulni, s később ott is dolgozott. Kairóból az óvárost kedvelte, de egyébként nem szerette az óriási nyüzsgés miatt. A nyugalom az, amelyet a falakra kitett képek jelentenek számára, legyen az tájkép vagy csendélet. Magyarországra is ez vonzotta annak idején, amikor az 1970-es években először idejött szakmai gyakorlatra, hogy az emberek itt nem ismerik a „nyugati vad élet ritmusát".

A nagyon is konkrét és a valóságból egy kockát kimetsző fotóval ellentétben a zsánerkép – műfajából adódóan – átvittebb, tágabb értelmezést enged, és egy egész környezetre való emlékezéshez, legyen az természeti vagy épített, úgy tűnik, hogy S. A. számára alkalmasabb. Arra is megfelelő, hogy ugyan a hasonlóságok belelátásával a távoli otthont jelenítse meg, a lakástérbe érkező idegenek mégse észleljenek mást, mint egy számukra teljesen megszokott, magyar képi környezetet. A festmények kódolt üzenetét csak a bevándorló értheti meg: magyar formában az egyiptomi tartalmat.

Egyes bevándorlók számára Magyarországon semmilyen módon nem pótolható az otthoni környezet. A. M. évente visszatér feltöltődni Szíriába, a falujába: „Amikor

odamegyek, nekem az »top«. Ott elfelejtek mindent, azt sem tudom, hogy orvos vagyok, vagy nem, ott elengedem magamat száz százalékban... Ott előjön [...] a gyermekkorom [...] maximális az eufória!" Azok, akik nem térhetnek vissza a hazájukba, máshol keresnek hasonló környezetet. M. M. alexandriai születésű férfi egy Isztambul környéki tengerparti nyaralóhelyre járt vissza rendszeresen, mert ott találta meg a szülővárosát idéző környezetet, hangulatokat és ételeket. A. N. palesztin férfi pedig hazája pótlására a szomszédos országokba utazott: „Mindig megvigasztaltam magam [...] nyáron mentem Szíriába, Libanonba, Jordániába, arab országba, és akkor otthon éreztem magam."

A haza megjelenítése

Egy adott országból származók otthonának igen eltérő környezete van, hiszen egyesek kisebb-nagyobb faluban, mások nagyvárosban cseperedtek föl. A szülőföld természeti és épített környezetén kívül az otthonnak egy, az országra kivetített szimbolikus képe összekapcsolódik a hazát, a nemzetet megjelenítő jelképekkel. Ezek kisebb vagy nagyobb intenzitással, de szintén hozzátartoznak egy egyén vizuális környezetéhez már kora gyermekkora óta, és olykor inkább tudattalan módon meghatározzák a nemzettel való azonosulás fokát (lásd Billig elméletét a hétköznapi nacionalizmusról, Butz 2009). E jelképek közvetítésében szerepet játszhat a közvetlen család, de valószínűleg még nagyobb jelentőséggel a társadalmi környezet, a médiák által közvetített vizuális kommunikáció, mely a városi, falusi közterekben, közlekedési eszközökön, oktatási és egyéb közintézményekben kap helyet, és bizonyos események (ünnepek, politikai események) alkalmával felerősödik. Vagy éppenséggel ennek hiánya, ha a politikai környezet ellenségesen viszonyult a jelképek használatához: a palesztin adatközlők olyan környezetben nőttek fel az 1970–1980-as években, amelyben még a legapróbb palesztin zászló használatáért is politikai megtorlás, terrorizmus vádjával bebörtönzés járt.[17]

Az otthon megélt és az általános vizuális környezethez kapcsolódó, akár a mindennapokban megjelenő, akár vissza-visszatérő események alkalmaihoz kötődő nemzeti jelképek kivételes jelentőségűek egy eltérő vizuális környezetben. Olyan pontokat jelentenek, amelyeket a bevándorló azonnal felfedez, és azonosítani tud, vagy amelyeket maga is létrehoz. Használatuk az „elképzelt közösséggel" való azonosulást, az ahhoz való tartozást fejezi ki.

Az államközi szerződések keretében szocialista országokba kerülő ösztöndíjas diákok életének szervezését, közösségformálását feladatuknak tekintették a követségek és a különböző kulturális, baráti egyesületek. Magyarországon, Budapesten és vidéken is kulturális rendezvényeket szerveztek, amelyek sokszor politikai színezetet is kaptak, és amelyekhez ezek a szervezetek biztosítottak kellékeket (népviselet, nemzeti jelképek). Hasonlóképpen szerveződött a többi szocialista országban is a külföldi diákok élete.[18]

Palesztin diákokat a Palesztin Felszabadítási Szervezetnek az 1970-es évek közepén létesített irodái támogattak a különböző szocialista országokban. S. N. Kelet-Németországban volt diák, és a kollégiumi, később pedig albérleti szobájához ott szerezte

be a palesztin nemzeti jelképeket. Szegény családban, falun nőtt fel, számára a hazát az olajfa jeleníti meg. Egyrészt, mert sok palesztin számára az ad megélhetést – ugyan az ő családjának nem volt fája, de fiatalkorától részt vett az olajbogyószüreteken, és dolgozott olajfeldolgozó üzemben –, másrészt mert maga is azonosult azzal a képzettel, amelyben az izraeli–palesztin ellentét a földhöz való jog kérdését tekintve a nemzeti tájban és növényzetben, az olajfa-fenyőfa ellentétpárban ölt szimbolikusan és valóságosan is testet (lásd Meneley 2008; Braverman 2008). Ennek kialakulásáról S. N. így fogalmaz: „[...] küzdeni kell az olajfaültetvényekért [...] az izraeliek, amikor a háború alatt meg több alkalommal kezdték ezeket a nagy öreg fákat kitépni a földből, hogy helyette településeket [hozzanak létre], több ember meghalt azért, hogy ezt megakadályozza. Magyarul az kezdett jelenteni valamit a népnek, hogy védeni kell a fát, akár még az életünk [árán is]. A fa nem a fát jelenti. A fa a föld, a föld a szabadság, az élet, és akkor jött ez a kötődés az olajfához. A mi életünk, mint ahogy a földünk. Úgy néz rá az ember, mint a saját szabadságára." Az olajfát és -bogyót minden formában szereti: ízét, illatát, látványát. Először maga festett képet róla, később a keletnémet palesztin szervezettől kapott egy festményreprodukciót: „egy olajfa, alatta van egy öreg néni és öreg bácsi. A bácsinak [...] bot volt a kezében, a néninek egy zsák [...], amibe szedte [...] a bogyókat. Olyan jelentőségteljes kép volt!" A kép az idős alakokkal és a szerszámokkal szimbolikusan erősíti a palesztinoknak az ősiséghez, a földhöz való joghoz, a föld megműveléséhez kapcsolódó képzetét. S. N. ezt a képet az albérletébe is vitte magával, ahol Arafat képével, a palesztin kendővel és a palesztin zászlóval együtt helyezte föl a falra. Mindezeket a hazájában nem használhatta, és amikor a határokon kívül erre módja nyílt, az összes nemzeti jelképét egy rögzített emlékhelyre csoportosította. A berlini egyetemi évek után élete olyan fordulatokat vett, hogy elvesztett számára fontos személyeket és dolgokat.[19] Azóta tudatosan nem kíván emlékezni, és palesztin jelképeket sem használ Magyarországon, az itt élő honfitársaival sem keresi a kapcsolatot.[20]

A. N. szintén palesztin diák a jeruzsálemi sziklamecsetről helyezett ki posztert a kollégiumi szobájában, a családi fényképei fölé. Elbeszélése szerint az összes honfitársánál ugyancsak ezt a képet lehetett látni különféle változatokban. A. N. ismerte és nagyon szerette ezt a várost, csakúgy, mint Betlehemet, Názáretet. Vallási identitását helyezve előtérbe választotta ezt a képet a palesztin követség által kínált más lehetőségek – „városok, szép tájak, műemlékképek" – közül. Az első magyarországi év után, amikor a többi palesztin diákkal együtt a Palesztin Felszabadítási Szervezet jóvoltából Szíriába utazott nyáron, nyolc palesztin városról vásárolt festményeket. Ezekkel gazdagította a kollégiumi szobáját, és amikor már lett otthona, oda is elhelyezte őket. Palesztin kendője neki is volt, de sohasem viselte, otthonában tartja, mint ahogyan Palesztina térképét is, amelyet a falra függesztett.

A. N. egy különleges tárggyal is rendelkezik. Az édesanyjától kérte, amikor az először jött Magyarországra, hogy hozzon neki a telkükről tízdekányi földet. „[...] egy nejlonzacskóban [...] szekrénybe van téve, nagyon őrzöm. Nincsen fontosabb annál, ez a legfontosabb számomra!" Sem a csomagolás, sem a rejtett elhelyezés nem mutat különösebb eltérést azoktól az „érzelemtárgyaktól", amelyek meglétének, birtoklásának tudata fontosabb, mint a tárgy bármely fizikai tulajdonsága vagy használati értéke, valamint mindennapi láthatósága (vö. Dassié 2010).

Nemzeti lobogó

A történelmileg kialakult, jelképes nemzeti színek számos alakban és hordozón megjelennek, akár kézmű- vagy nagyipari termékeken, akár egyéni alkotásokban. A lobogó olyan embléma, amellyel a leghatékonyabban lehet egyetlen pillantással azonosítani egy más országból érkezőt – föltéve, ha a néző előzetes ismerettel rendelkezik róla.

A nemzeti zászlók használatában többféle gyakorlat figyelhető meg a bevándorlók körében. Ha az idősíkot tekintjük, találkozunk állandó, mindennapi, illetve bizonyos események alkalmával vagy azok hatására kiváltott használattal, ami kifejezheti az identitás (meg)erősítését a bevándorló részéről önmaga és környezete számára, illetve annak kimutatását az ismeretlen külvilág felé.

Az előbbire példa egy egyiptomi–magyar házaspár gyakorlata, akik az ebédlőjükben az ajtó mögötti szűk térben, egy földre helyezett tartóba tűzve két nagyobb méretű zászlót, egy címeres magyart és egy címeres egyiptomit állítottak ki egy falra tett nagyobb, keleti mintájú réztányér elé. A nemzeti jelképek ilyen méretű és együttes szerepeltetése markánsan azt jelzi, hogy a férj és a feleség összetartozásukat a nemzet, az „elképzelt közösség" szintjén és a hétköznapi vizuális környezetükben is ki akarják fejezni, valamint másokkal is láttatni.

A nemzeti identitás kifejezésének igényét a bevándorló életének egy-egy fontos eseménye is előhívja. A. K. egyiptomi férfi számára a fia esküvője jelentette ezt a pillanatot. A szinte kétlakinak mondható házaspár a teleket Kairóban tölti, ahol lakásuk van. A férjet a munkája köti oda, a feleség ilyenkor többnyire elkíséri. 2013 nyarán tartották egyetlen gyermekük esküvőjét, amelyre az azt megelőző téli kairói tartózkodásuk alatt készültek. Az esküvői ruhákat a párnak és maguknak mind Kairóban vásárolták meg, csakúgy, mint az összes kelléket, a legapróbbtól a legfontosabbig, például a gyűrűpárnát és a vendégeknek szánt ajándéktárgyakat[21] is.

Az Egyiptomból hozott öltözetek, tárgyak (a vendégek ajándékán kívül) nem hordoznak magukon semmiféle vizuálisan érzékelhető „arab" vonást. A szülők célja nem is ez volt, hanem a két ország közti árkülönbség kihasználása: „Ha itt csinálod, akkor rengeteg pénzbe kerül, ott fillérek." Az óriási utazási költségek és vízumproblémák miatt az egyiptomi rokonok közül senki sem tudott részt venni az eseményen. Csupán egyetlen barát érkezett a feleségével és két gyermekével. Az Egyiptomra való utalást az ő személyes jelenlétük biztosította, valamint egy egyiptomi zenére a férj ismerőse által előadott hastáncbemutató.

Bár az esküvő minden tárgya Egyiptomból származott, a család egyiptomi kötődését e tekintetben nem fejezték ki mások számára vizuálisan is egyértelmű módon. Ezt a hiányt a fiatal párt szállító autón pótolták az esküvői díszítésen túl a diplomatakocsikon szokásos jelzéssel, mindkét oldalon egy-egy kis zászlóval: „[Egyiptomban ezt] nem szokták, csak én tettem, hogy legyen benne egyiptomi. Mert addig végig, ahogy csináltuk az esküvőt, tiszta magyar [volt]. [...] hogy lássák, hogy az illető, aki benn van, nemcsak magyar, hanem egyiptomi is, ezért tettem ki a zászlót."

A. N.-nél a palesztin zászló két formában jelenik meg. Egyrészt egy kifejezetten reprezentációs jelképnek készített tárgy alakjában, amely a palesztin kendő anyagából készült hosszú sál, a végein a palesztin zászlóval. Ezt a hazája ünnepei vagy a hazájához

kapcsolódó egyéb események alkalmával rendezett összejöveteleken viseli. Másrészt amikor konfliktus tör ki a palesztinok és az izraeliek között, a palesztin zászló képét tölti föl háttérképként a mobiltelefonjára.

Saját kultúra versus befogadó kultúra

Ókor

Egyiptom és a közel-keleti országok ókori civilizációk helyszínei, és e terület a kereszténység kialakulásának bölcsője. Az ezekből az országokból jött bevándorlók hazáról szóló elbeszéléseiben kisebb-nagyobb intenzitással kap hangsúlyt kultúrájuk és vallásuk ősisége és a világ civilizációi között elfoglalt kiemelkedő helye. Ezeket a kulturális referenciákat olykor a saját országukban is megfogalmazzák más társadalmi csoportoktól való elkülönülést célzó, identitást erősítő narratíváikban: a Bibliában szereplő szülőfalura való hivatkozás a lokálpatriotizmus, a perzsa kultúrára, a zoroasztrizmusra való pedig a jelen iráni politikai vezetéssel való szembenállás egyik elemeként értelmezhető.

A bevándorlók, mint ahogyan minden más területen teszik, a magyarok múltjával, kultúrájával is összehasonlítják saját gyökereiket, amelyeknek – kimondva vagy kimondatlanul – elsőbbséget tulajdonítanak. A befogadó országban esetleg megélt státusbeli különbséget a kultúrájuk ezen vetületének kidomborításával, felbecsülésével kompenzálhatják.

Ugyanakkor az a „felemelő" igyekezet is megfigyelhető, hogy különféle egyéni hipotézisekkel a magyarok történelmét saját kultúrájuk időbeli mélységeihez, valamint területéhez közelítsék, továbbá hogy a saját történelmi viszonyulásukból kiindulva a magyarok múltértelmezését és múlthoz való viszonyát pozitívra változtassák.

A saját kultúra tárgyai nemcsak a bevándorolt és eredeti hazája közti kétoldalú kapcsolat megtartását, az önazonosság megteremtését szolgálják, hanem a kulturális identitás kiállítását egy harmadik fél számára is, annak az igényét, hogy például egy multikulturális térben a kollégiumi szobába belépő egy pillanat alatt felismerje az ott lakók származását. Az egyiptomi diákok számára ezt az ókorra utaló képek biztosították: „[...] a szobában voltak képek. A papirusz, ami jellemző Egyiptomra [...] Ha otthonról valaki jött, akkor kértünk tőle egyet. [...] föltettük [...] jó helyre, hogy lássák, hogy itt egyiptomiak laknak."[22]

A. K. Tutankhamont ábrázoló papiruszt tett ki a kollégiumi szobája falára. Ókori ábrázolások másolataiból ez volt az első képe, ajándékba kapta egy honfitársától, szívességért cserébe. Később családi házának nappalijában is fölakasztotta, az állandósult helyzetét mutatva immár keretbe foglalva.

Budapesti otthonának minden helyiségében különféle dekorációs és használati funkciót betöltő egyiptomi tárgyak sorakoznak. Sorsa arra terelte, hogy idegenvezető lett: „Imádom az egyiptológiát, imádom a történelmet, imádom az embereket. Hogy ez együtt legyen az enyém, így lettem idegenvezető. Nekem nagyon fontos..." Számára

az élet szépségét, értelmét a kultúra jelenti: „Ha van kultúra, akkor minden gyönyörű. Ha nincs kultúra, nincs műveltség, akkor minden csúnya." A világkultúra bölcsőjének az ókori egyiptomi kultúrát tartja, amelyben a világon elterjedt számos mai szokás gyökerét látja. Ókori tárgyak másolatai – papiruszképek, szobrok – a legnagyobb számban a nappaliját díszítik, ahol a falak a kedvenc „jó erős napszínre" vannak festve, a mennyezet pedig a már vörösödni kezdő esti eget idéző pirosasra. A. K. – ahogyan nevezi – „egyiptomi fészkének" tárgyait az egyetemes kultúra felbecsülhetetlen értékeinek tekinti, ugyanakkor személyes kötődéseket is kialakít velük: Anubiszban, aki a lelkeket viszi át a sötétségen, hogy újra feléledjenek a fényben, saját magát mint idegenvezetőt látja, aki a tudás területén vezeti az embereket a megvilágosodás felé. Ehnaton fáraóval, aki szembeszállt az egyházi hatalommal, és családjával Közép-Egyiptomba vándorolva létrehozott egy olyan világot, ahol minden ember egyenlő módon élhetett, lelki közösséget tart fenn. Több tárgya jeleníti meg, és a bögréjén is Ehnaton képe díszeleg. A házasságára vonatkoztatva is jelentős szerepet kap, hiszen az ókori házaspárhoz hasonlítja önmagát és feleségét: „Ehnaton fekete, Nefertiti fehér, mint én meg M. [feleség], ő fehér, én meg fekete vagyok." Az eltérő bőrszínt eltérő színű kőből készült szobrok is mutatják, amelyeket egymáshoz közel helyez el a nappali könyvespolcán. A tizedik házassági évforduló alkalmával a házaspár egy Kairóban készíttetett papiruszképen is „egyesült", amelyen keresztnevüket hieroglifákkal örökíttették meg.

A. K. sok egyiptomi tárgyával kapcsolatban felvethető, vajon mennyire nevezhető tárgygyűjteménynek, vagy inkább transznacionális élettérnek tekinthető. A. K. ugyanis, aki Kairóban is rendelkezik lakással, a magyarországi otthonát egyiptomi tárgyakkal, a kairóit pedig magyar tárgyakkal rendezte be. Az ő „megveszem, ha utamba akad, és tetszik" attitűdje különbözni látszik a kizárólag Magyarországon élő bevándorlók motivációjától, akik a tárgyakat tudatosan keresik és szerzik be akár a saját országukba való olykori visszatérésükkor, akár úgy, hogy Magyarországról szervezik meg a hiányzó tárgy beszerzését, többnyire egy honfitársuk segítségével.

I. A. rendszeresen (és szenvedélyesen) vásárol tárgyakat régiségkereskedőktől Magyarországon és Irakban is, amikor hazalátogat. Mindig háromdimenziósakat, mert szobrászként ezekhez vonzódik. Budapesten olyan kis figurákat, tálcát, egyéb olcsóbb tárgyakat, amelyekről – többek között az ókori jelképekről – felismeri, hogy Irakban készültek. Feltételezése szerint sokszor azokat a darabokat vásárolta „vissza", amelyeket annak idején irakiak hoztak ajándékba magyaroknak, akik aztán túladtak rajtuk. Számukra nem volt érték, I. A.-nak viszont „filléres" kincsek. Lakásában, a nappali szoba könyvespolcain az ismert ókori babiloni figurák, ábrázolások láthatók: Hammurapi, Istár oroszlánja, spirális piramis. I. A. kincsei között ásatásból származó eredeti ókori tárgyak is találhatók, ékírásos kődarab, nyakláncba foglalt gyöngyszem. Lakásában és nyaralójában kiállított tárgygyűjteménye azonban egyéb kultúrákból származó tárgyakat is magában foglal, ami I. A. általános tárgyszeretetét mutatja.

A „sűrített" kultúra: a könyvtár

A saját kultúra képét tartalmazzák fizikai burokban a könyvek. Palesztin, egyiptomi diákok már az első alkalommal magukkal hozták könyveiket. Egyeseknél a saját kultúra megjelenítése az otthon minden egyéb vizuális megjelenítésénél előbbre helyezve egész könyvtárrá, gyűjteménnyé teljesedett ki, és gyűjtői szokásokkal kísért: H. E. egyiptomi professzor a hazájáról szóló új kiadványok megjelenését figyelemmel kíséri, és rendszeresen jár antikváriumokba, mindent megvásárol, ami Egyiptommal kapcsolatban megjelenik. Lakásában több szobában a padlótól a plafonig érő könyvespolcokon sorakoznak a könyvek. Az egyiptomi vonatkozásúak többnyire egy helyre csoportosítva, mellettük egy sarokpolc mélyebb előterében ókori egyiptomi műtárgyak kőből, rézből készült másolatai sorakoznak, valamint motívumos tálca, a falakon pedig két egyiptomi papirusz látható fáraók képével. Ahogyan Freud ókori gyűjteménye kapcsán Forestier megjegyzi, hogy a gyűjteményalkotás az én kiteljesítésének szimbolikus eszköze, főként gyász idején (Hecht 2001:137), úgy az otthonát saját akaratából vagy kényszerűségből elvesztő bevándorló gyűjteménye is ebben a kontextusban jöhet létre.

A saját kultúrán belül egy-egy részterület iránt szintén kialakulhat gyűjtői érdeklődés. S. A. például a vallási identitását és vallásának a világvallások között elfoglalt helyét fejezi ki azzal, hogy a Korán különböző nyelvekre lefordított példányait gyűjti. Ezeket a számára akár ismert, akár ismeretlen – angol, francia, német, orosz – nyelveken megjelent köteteket a szent könyv elhelyezésének szabályát betartva a hálószobájában lévő könyvespolc felsőbb polcain tartja, az egyik kötetet pedig egy díszesen megmunkált, ezüstfedelű fadobozban.

A jelenkor népművészeti, kézműipari tárgyai

Egyes arab bevándorlók tárgyhasználatában hasonló folyamat figyelhető meg, mint például az Amerikába vándorolt magyarok gyakorlatában: a paraszti folklór(tárgy) egy soknemzetiségű környezetben a más etnikumoktól való elhatárolódás kifejezőjévé válhat (Fejős 1984). N. M. szír keresztény diák kollégiumi szobájában ezt egy népviseleti darab illusztrálta: „[...] kértem a szüleimet, hogy küldjenek nekem egy [...] kockás arab kendőt. Fekete-fehérben létezik, illetve piros-fehérben is. Mind a kettőből küldtek [...] kiraktam az ágyra, mert emeletes ágy volt, én aludtam lent. [...] mindig a fejem fölött volt... Az ágy két széléhez volt hozzákötve, és egy picit lefele lógott. Jól mutatott, meg szép volt, nagyon szerettem. Bár hordani nem szerettem úgy, hogy a fejemet eltakarja, de a nyakamban néha igen. [...] akkor jöttem rá, hogy ezek a dolgok milyen egyediek Magyarországon, hogy nem lehet belőle itt látni. Nálunk meg nagyon sok ember [...] jellemzően a vidéki emberek hordanak ilyet." N. M. városi születésű lévén soha nem viselt azelőtt ilyen kendőt, mint ahogyan közvetlen családtagjai sem. Nagybátyjainál látta, akik mezőgazdasági munkát végeztek. A négyzet alakú kendőt félbe, háromszög alakúra hajtották, és egy speciális tekeréssel kötötték a fejükre. Jellemzően férfiviselet, de nők is szokták hordani munkába. N. M. nem a nap ellen akart védekezni, mint ahogyan Szíriában teszik a szabadban dolgozók, hanem éppenséggel a hideg ellen: „talán azért kértem, mert nagyon fázós ember voltam, sokat fáztam

Magyarországon, főleg az elején, sokkal hidegebb volt [...] eltakartam [vele] a fülemet meg a nyakamat. És úgy gondoltam, hogy egyedi... láttam, hogy megfigyeltek, másképpen néztek rám, feltűnőbb voltam, mint az, akin nem volt kendő. [...] nincsen feltűnési mániám, de az ember, amikor egyedivé válik [...] az szerintem [...] kellemes érzés..." N. M. kezdeti szokásaiban akkor következett be változás, amikor az előkészítő évet befejezte, és főiskolára került. Arab szobatársai után erdélyi lakótársakkal élt együtt. Az etnikai jegyeket már nem akarta magán viselni a városban, már nem akart kitűnni. Épp ellenkezőleg, egyéb tárgyak[23] használatáról is lemondva a beilleszkedés stratégiáját választotta. A szobatársaival szemben azonban megtartotta – dekorációs tárgyként – a szír identitását jelképező kendőt. Etnikai hovatartozásának kifejezését így a személyes terére korlátozta.

Több bevándorlónál volt megtalálható a vízipipa, olyanoknál is, akik a származási országukban soha nem hódoltak a pipázás élvezetének. És többen számoltak be arról, hogy szándékukban áll hozatni egy díszesebb darabot maguknak. Kultúrájuk határának átlépése kellett ahhoz, hogy a pipát az arab kultúra emblematikus tárgyaként értelmezzék, látását az otthonérzet fokozására használják, láttatásával pedig az etnikai mássá-gukat fejezzék ki. Egyesek éppenséggel Magyarországon szoktak rá a vízipipázásra.

I. A. olyan tárgyakat vásárol iraki piacokon, amelyek az otthoni mindennapi élet és szokások kellékei, és amelyek révén emberekhez, elsősorban az édesanyjához kötődhet, az ő életének látott és elképzelt jeleneteit idézik fel számára. Míg egyes tárgyak a fogásukkal és használatukkal is segítik az emlékezését – egy régi, öblös réztál az édesanya fürdőbe menetelére, a legyezők pedig az iraki nők teázására –, addig mások inkább a látványukkal. A fonott feliratos tálca azért van kitéve a lakásában, mert édesanyja mozdulatait látja, amint lencsét válogatott egy hasonló fonaton. A kis – férfi-női jelképes – kerámiaedényeket pedig azért vette, hogy ugyanúgy, mint annak idején az édesanyja az eredetileg nagyobb méretű, hasonló edényekben, maga is búzát csíráztasson bennük a tavaszfordulóra, húsvétra.

S. A. egyiptomi férfi az otthoni tárgyakból alkotott gyűjteményét nagyrészt anyag szerint állította össze. Különösen szereti a kristályt és a rezet. A nappalijában a bútorokon és szekrénysorának egy-egy vitrinrészében tartja az ilyen anyagból készült, különböző formájú és funkciójú tárgyakat, de ebédlőjében és konyhájában is körülveszi magát velük. A tárgyak között vannak olyanok, amelyek különösen fontosak számára, mert gyermek- és fiatalkorában egy-egy rokonával kapcsolatban használta őket, és a családban betöltött szerepére is utalnak: réz kávéfőző edény, amelyben a nagymamájának vitt kávét; rézkancsó, amelyből az édesapjának öntött vizet az ima előtti rituális mosakodáshoz. Azokat a tárgyakat, amelyeket valamilyen oknál fogva nem tudott elhozni az otthonából, később vásárolt, adott esetben kisebb méretű másolatokkal pótolta. Ezek a használati tárgyak budapesti lakásában dísztárgyakká léptek elő, ami rokonainak csodálkozását váltja ki.

S. A. és felesége a keresztény és a muzulmán ünnepekkor az ezekre utaló tárgyakat helyezik el a lakásukban: karácsonykor gyertyákkal és különféle díszekkel szépítik a lakás összes helyiségét, a muszlim böjthónap alatt pedig a függönyrúdra akasztanak egy kis lila színű, fémből készült lámpást, amely a milliónyi színes lámpással megvilágított egyiptomi ramadáni éjszakát idézi fel a férjben. A lámpás ugyan nem az ízlésének megfelelő színű, de amikor Egyiptomban volt az ünnepi időszak végén, utolsó darabként

csak ehhez jutott hozzá. Vásárlásainál ügyel arra, hogy a tárgyak ne legyenek túlontúl kirívóak az európai szemnek. Olyan darabokat szerez be, amelyeket az egyiptomi kézművesek eleve a külföldiek – európaiak, amerikaiak – ízléséhez igazítva készítettek, például a hagyományos színösszetétel megváltoztatásával.

A. K. otthonában a kézművestermékek (oázisokban készített kosarak, falurészletet ábrázoló núbiai faliszőnyegek, kézzel festett színes, arab feliratos lámpa) éppúgy megtalálhatók, mint az ipari készítésű tárgyak (egyiptomi motívumokkal nyomott terítő, hűtőmágnesek, pöttyös edénykészlet) vagy természeti tárgyak (kövek, sivatagi rózsa, szárított tengeri állatok). Idegenvezetőként tárgyainak egy részét a csoportjaitól kapott ajándékként őrzi. Ezek többnyire szuvenírtárgyak – köztük konyhai edények miniatűr változatai – azon tárgyak köréből, amelyeket a világon máshol is kifejezetten az adott ország identitásának „eladására" nagy szériában gyártanak (lásd Witcomb 2012). S míg A. K.-t Budapesten egyiptomi tárgyi környezet veszi körül, addig kairói lakásában felesége által készített hímzett textilek díszítik a bútorokat és képként a falakat. „Itt Egyiptom, kint pedig tiszta magyar. Ha bemész a lakásba, nem találsz mást, csak magyart. Mindent Magyarországról hordtunk... Majdnem minden barátomnak, minden családtagnak a házában van egy magyar tárgy. Azért, hogy szeressék, hogy lássák, hogy én hogy élek!"

Összegzés

A kutatásban részt vevő, Egyiptomból és különböző közel-keleti országokból jövő bevándorlók zöme az 1970–1980-as években, a rendszerváltás és a multimédiás kommunikációs eszközök széles körű elterjedése előtt érkezett Magyarországra, abban az időben, amikor az otthon látása és láttatása még tárgyi alakban volt lehetséges. A látást – mint ahogyan a többi érzékelést – a kulturálisan meghatározott keretek között személyes jelentések befolyásolják.

A Nemzetközi Előkészítő Intézet és az egyetemi kollégiumok heterotopikus helyén számos különböző nemzetiségű, a felnőttkor küszöbén álló fiatal és a magyar társadalom, kultúra egy sajátos közege került kölcsönhatásba egymással. A több tekintetben is az átmenetiséget mutató helyszínen a bevándorlók kötődéseiket – egyetlen referenciapontként – az otthonukkal szemben fejezték ki, ahová vissza szándékoztak térni: családi énjüket a családtagjaikról magukkal hozott és az egyetlen személyes terükben, az ágyuk körül kitett fényképekkel jelenítették meg. A megélt eseményekhez és családi kapcsolataikhoz való viszonyulásuk határozta meg, hogy az otthoni családi élet látásában és láttatásában milyen időbeli távolságokat és pontokat, viszonyokat tartottak fontosnak. A végleges letelepedés és a szülői örökség szétosztása tette lehetővé, hogy a családi „képtár" lakásdekorációs tárgyait – a szülők bekeretezett esküvői képét – magukkal hozhassák.

A kollégiumi multikulturális tér keltette fel azt az igényt, hogy a bevándorlók a másoktól való megkülönböztetésük érdekében a nemzet szintjén is kifejezzék önmagukat. A nemzeti jelképtárból az egyéni kötődésektől indíttatva választott tárgyak között megtalálható a nemzeti táj reprezentációja, a politikai vezető képmása, politikai színezetet kapott népi ruhadarab, nemzeti zászló. A nemzeti szimbólumokat a

beilleszkedés után általában egy-egy fontos politikai-kulturális esemény alkalmából vagy annak hatására, illetve az életút egy döntő pillanatában használják. Ettől eltérő egyéni gyakorlat is megfigyelhető, amikor a nemzeti jelkép a mindennapi vizuális környezet állandó részévé válik.

A vallási identitás kifejezése egy szélesebb vallási közösség lokális, illetve az egész vallási közösség általános referenciáira utaló tárgyakkal történik (mecset képe, szent könyv).

A bevándorlók számára az otthoni természeti és épített környezet tárgyakban történő reprodukálása a legnehezebb, hiszen az összes érzékükkel felfogott jelenséget egyetlen érzékelésre, a látásra kell korlátozniuk. Ezeket az élményeikből és a mentalitásuk kivetüléseként többnyire úgy próbálják az új környezetükbe „átültetni", hogy a számukra fontos tartalmat egy-egy magyar tájat ábrázoló tárgyba (festménybe, fényképbe) vetítik bele. Az otthoni környezetre emlékeztető képi jelet maguk is elkészíthetik, ezt azonban már inkább digitális formában őrzik és használják.

A bevándorló a saját kulturális örökségéhez többféleképpen viszonyul, és a látás, láttatás kettősségében használhatja azt. Az ókori civilizációs gyökerekre emlékeztető tárgyakkal azonkívül, hogy ezek számára milyen személyes jelentésekkel bírnak, a saját (jelen) kultúráját felértékelheti azáltal, hogy a befogadó társadalom által is ismert és értékelt ősi civilizációval azonosul. A népi kultúra tárgyaival, amelyek ismeretlenek a befogadó társadalomban, éppen hogy a kívülállását hangsúlyozhatja a szokatlan látvány révén – mindaddig, amíg a beilleszkedés stratégiáját választva lemond erről. A népi kultúra tárgyainak „belső" használatát – olykor elképzelt jelenetekkel – az emberi kapcsolatok és a saját kulturális szokások vizualizálása adja. Az otthon látott és az itthon láttatott tárgyak elhelyezése különbözik egymástól, a tárgyak Magyarországon a funkcióváltozásuk miatt az eredeti környezetüktől eltérően nyíltabb vagy éppen rejtettebb terekben jelennek meg.

IRODALOM

AGGOUN, ATMANE, DIR.
2009 Enquêter auprès des migrants. Le chercheur et son terrain. Paris: L'Harmattan.

ALONSO, ANDONI – OIARZABAL, PEDRO J., EDS.
2010 Diasporas in the new media age: identity, politics, and community. Reno: University of Nevada Press.

ANDERSON, LYNNIE CHRISTIE
2010 Breaking Bread. Recipes and stories from Immigrant Kitchens. Berkeley: University of California Press. /California Studies in Food and Culture, 29./

BARNA GÁBOR, SZERK.
2009 Érzékek és vallás. Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

BATA TÍMEA
2014 Veszélyes vizeken. Tabula 15(1). Internetcím: http://tabula.neprajz.hu/neprajz.07.151a.php?bm=1&as=389&kr=A_10_%3D%222014%2015%281%29%22.

BELK, RUSSELL W. – TIAN, KELLY
2005 Extended Self and Possessions in the Workplace. Journal of Consumer Research 32(2):297–310.

BOURDIEU, PIERRE
1977 Esquisses de la théorie de la pratique. Genève–Paris: Droz.

BRAVERMAN, IRUS
2008 „The Tree Is the Enemy Soldier": A Sociolegal Making of War Landscapes in the Occupied West Bank. Law & Society Review 42(3):449–482.

BUITELAAR, MARJO – STOCK, FEMKE
2010 Making Homes in Turbulent Times: Moroccon-Dutch Muslims Contesting Dominant Discourses of Belonging. *In* Muslim Diaspora in the West. Negociating Gender, Home and Belonging. Haideh Moghissi – Halleh Ghorashi, eds. 163–179. Surrey, England: Ashgate.

BULL, MICHAEL – BACK, LES, EDS.
2003 The Auditory Culture Reader. Oxford – New York: Berg.

BUTZ, DAVID A.
2009 National Symbols as Agents of Psychological and Social Change. Political Psychology 30(5): 779–804.

CLASSEN, CONSTANCE
1993 Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures. London: Routledge.
2005 The Book of Touch. Oxford – New York: Berg.
2012 The deepest sense: a cultural history of touch. Urbana: University of Illinois Press.

CSÍKSZENTMIHÁLYI MIHÁLY – HALTON, EUGENE
2011 [1981] Tárgyaink tükrében. Az vagy, amit használsz. Budapest: Libri.

DASSIÉ, VÉRONIQUE
2010 Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime. Paris: CTHI.

DROBNICK, JIM
2006 The Smell Culture Reader. Oxford – New York: Berg.

EDWARDS, ELISABETH
1999 Photographs as Objects of Memory. *In* Material Memories. Design and Evocation. Marius Kwint et al., eds. 221–236. Oxford – New York: Berg.
2012 Objects of Affect: Photography Beyond the Image. Annual Review of Anthropology 41:221–234.

EDWARDS, ELISABETH – BAUMIK, KAUSHIK, EDS.
2008 Visual Sense: A Cultural Reader. Oxford – New York: Berg.

FEJŐS ZOLTÁN
1984 Az amerikai magyarok néprajzi kutatásához. Budapest: TIT Néprajzi Választmánya.

FIÁTH TITANILLA
2012 Börtönkönyv. Kulturális antropológia a rácsok mögött. Budapest: Háttér.

FOUCAULT, MICHEL
1984 Des espaces autres. Architecture, Mouvement, Continuité 5:46–49. (Magyar fordítását lásd http://exindex.hu/index.php?page=3&id=253.)

GOFFMAN, ERVING
1981 A hétköznapi élet szociálpszichológiája. Budapest: Gondolat.

HECHT, ANAT
2001 Home Sweet Home: Tangible memories of and Uprooted Childhood. *In* Home possessions: Material Culture Behind Cloose Doors. Daniel Miller, ed. 123–145. Oxford: Berg.

HOWES, DAVID
2003 Coming to Our Senses. The Sensual Turn in Anthropology Understanding. *In* Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory. David Howes, ed. 29–58. Ann Arbor: University of Michigan Press.

HOWES, DAVID, ED.
1991 Varieties of Sensory Experience: a Sourcebook in the Anthropology of the Senses. Toronto: University of Toronto Press.
2003 Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory. Ann Arbor: University of Michigan Press.
2004 Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader. Oxford – New York: Berg.
2009 The Sixth Sense Reader. Oxford – New York: Berg.

JÜTTE, ROBERT
2005 A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace. Cambridge: Polity Books.

KORSMEYER, CAROLYN
2005 The Taste Culture Reader: Experiencing Food and Drink. Oxford – New York: Berg.

LE BRETON, DAVID
2006aLa saveur du monde. Une anthropologie des sens. Paris: Métailié.
2006bLa conjugaison des sens: essai. Anthropologies et Sociétés 30(3):18–28.

LEGYES KRISZTIÁN
2009 Az öltözködés és a táplálkozás „hordozható imázselemei" a magyar migráns fiatalok körében. Néprajzi Látóhatár 18(4):41–93.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1964 Mythologiques. 1. Le cru et le cuit. Paris: Plon.

MADINOU, MIRCA – MILLER, DANIEL
2012 Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia. London: Routledge.

MEAD, MARGARET
1935 Sex and Temperament in Three Primitive Societies. London: Routledge and Kegan Paul.

MENELEY, ANNE
2008 Time in a Bottle: The Uneasy Circulation of Palestinian Olive Oil. Middle East Report 248(38)3: 18–23.

MILLER, DANIEL
2001 Car cultures. Oxford: Berg.

MONJARET, ANNE
1996 „Etre bien dans son bureau". Jalons pour une réflexion sur les différentes formes d'appropriation de l'espace de travail. Ethnologie Française 26(1):129–138.

NEDELCU, MIHAELA
2009 Le migrant online: nouveaux modèles migratoires à l'ère du numérique. Paris: L'Harmattan.

PETRIDOU, ELIA
2001 The Taste of Home. *In* Home Possessions. Daniel Miller, ed. 87–104. Oxford – New York: Berg.

PLESSNER, HELMUTH
1995 Az érzékek antropológiája. *In* Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza? Bacsó Béla, vál. 185–259. Budapest: Ikon.

RABIKOWSKA, MARTA
2010 The ritualisation of food, home and national identity among Polish migrants in London. Social Identities 16(3):377–398.

RAY, KRISHNENDU
2004 The Migrant's table. Meals and Memories in Bengali-American Households. Philadelphia: Temple University Press.

RICKE, AUDREY
é. n. Anthropology of the Senses. Internetcím: http://www.indiana.edu/~wanthro/theory_pages/senses.htm.

ROGAN, BJARNE
2004 Tárgyak és történeteik – valamint egyéb tulajdonok. Megjegyzések a birtoklás nyilvános és személyes aspektusáról idősek körében végzett felmérés alapján. *In* Korunk és tárgyaink – elmélet és módszer. Fordításgyűjtemény. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Madok-füzetek, 2./

SEREMETAKIS, NADIA C., ED.
1994 The Senses Still: Memory and Perception as Material Culture in Modernity. Boulder, Co: Westview Press.

STOLLER, PAUL
1989 The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

TAYSIR, BATNIJI
2007 Fathers/Pères. Paris: Louis Talmart.

TISSERON, SERGE
1999 Comment l'esprit vient aux objets. Paris: Aubier.

TURNER, VICTOR
1967 Forest of Symbols: Aspects of Ndembu ritual. Ithaca – New York: Cornell University Press.

VAN EDE, YOLANDA
2009 Sensuous Anthropology: Sense and Sensibility and the Rehabilitation of Skill. Anthropological Notebooks 15(2):61–75.

VOIGT VILMOS
2009 Az érzékek antropológiája. *In* Érzékek és vallás. Barna Gábor, szerk. 13–19. Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

WITCOMB, ANDREA
2012 Using souvenirs to rethink how we tell histories of migration. *In* Narrating Objects, Collecting Stories. Essays in Honour of Professor Susan M. Pearce. Sandra H. Dudley et al., eds. 36–50. London – New York: Routledge.

WOLOSZYN, PHILIPPE
2012 Du paysage sonore aux sonotopes. Territorialisation du sonore et construction identitaire d'un quartier d'habitat social. Communications 90:53–62.

JEGYZETEK

1. Itt szeretném kifejezni hálás köszönetemet interjúalanyaimnak, hogy vállalták a részvételt a kutatásban, és mindazoknak, akik tanáccsal vagy konkrét elérhetőségekkel segítettek a megtalálásukban. Külön köszönetemet fejezem ki Fenyves Juditnak értékes segítségéért.
A kutatás során tizenkét személyt vizsgáltam, közülük három egyiptomi (A. K., H. E., S. A.), két palesztin (S. N., A. N.), egy egyiptomi palesztin (S. A. N.), három szír (A. M., N. M., H. K.) és két iraki (I. A., S. H.) származású volt. Vallási megoszlás szerint két (szír) keresztény és kilenc muzulmán (közülük négy gyakorló, négy nem gyakorló és egy nem hívő). Ettől a kulturális és nyelvileg meghatározott csoporttól egyetlenegy interjúalany tért el, aki Iránból érkezett (A. E.).
A négy arab országból (Egyiptom, Szíria, Palesztina, Irak) és Iránból jövő interjúalanyok közös jellemzői:
a) Egy (iraki, I. A.) kivételével mind férfiak.
b) A rendszerváltás előtt, illetve nem sokkal 1989 után jöttek Magyarországra.
c) Az interjúalanyok közül csupán ketten jártak turistaként Magyarországon a végleges idejövetelük előtt, a többieknek semmilyen előzetes képe nem volt Magyarországról. Egy szíriai

adatközlő ezt így foglalta össze: „Nálunk négy sor volt a földrajzkönyvben Magyarországról, hogy szocialista ország [...] inkább mezőgazdasági, mert nincs ipara [...] lovas kocsikkal járnak. Ennyit tudtunk Magyarországról." A felkínált lehetőségek közül többen kizárásos alapon választották Magyarországot: mivel Kína túl messze volt, a Szovjetunió túl hideg, az NDK túl drága, ezért maradt Magyarország.

d) Hazájukat felsőfokú tanulmányok folytatása, posztgraduális képzés, illetve szakmai gyakorlat céljából hagyták el. Nyolcan első alkalommal Magyarországra érkeztek, ketten az egyetemet, illetve az első szakmai gyakorlatukat Kelet-, illetve Nyugat-Németországban végezték, és más külföldi tapasztalatuk után, később kerültek Magyarországra. Végzettségüket tekintve ketten orvosi egyetemet (A. M. Magyarországon és S. N. az NDK-ban), ketten gyógyszerészetet (S. H., A. E.) végeztek, a többiek különböző szakágú mérnökök, illetve egyikük (I. A.) művészeti képzettséggel rendelkezik.

e) Többségük egyedülálló fiatalként érkezett az országba, és itt talált magának magyar feleséget (illetve férjet). Kivételek: S. A. a saját hazájában találkozott leendő feleségével, és őmiatta jött Magyarországra. A. N. palesztin férfi első felesége szír volt, míg A. M. szír férfi szintén szír feleségét hozta magával Magyarországra. A magyar nőkkel kötött házasságok közül négy felbomlott, ketten újraházasodtak, szintén magyar hölggyel.

f) A haza elhagyására az 1979-es iraki és iráni rendszerváltás következtében személyes fenyegetettség vagy a normális továbbtanulási lehetőségek megszűnése miatt hárman kényszerültek (I. A., S. H., A. E.). Egyikük (I. A.) a családja elől is titkolva hagyta el a hazáját. Egy palesztin (S. N.) és egy szír (A. M.) orvos az egyetem elvégzése után otthon próbált boldogulni, de politikai fenyegetettség (börtönbüntetés, hivatásuk állami keretekben történő gyakorlásának ellehetetlenítése) miatt mindketten újra külföldre utaztak munkát keresni.

g) Az interjúalanyok társadalmi hovatartozása a legfelsőbb hatalmi köröktől a humán és műszaki értelmiségen át az iparoscsaládokig nagy szóródást mutat.

h) A származási országgal fenntartott kapcsolatok: egy szír (H. K.) és a két palesztin interjúalany nem tudnak, illetve nem akarnak visszatérni hazájukba, míg a többiek kisebb-nagyobb rendszerességgel (évente vagy pár évente) hazatérnek. A. K. és A. E. transznacionális migránsnak tekinthetők, származási országukban is van lakásuk, és munkájuk is részben oda köti őket.

i) A kutatás helyszínei és menete: az interjúkra három adatközlővel az első alkalommal egy kávéházban került sor, öttel a munkahelyén (irodában, üzletben), három családos férfi a lakásában, illetve a házában fogadott a felesége jelenlétében, míg egy interjúalany a munkahelyemre fáradt be. Az adatközlőkkel minimum kétszer, legtöbbször pedig nyolc alkalommal találkoztam. Az interjúk átlagosan másfél–két órát tartottak. Az egyes adatközlők diszponibilitásának és beszédkedvének köszönhetően azonban 2,5–3–4 órán keresztül is folyt a beszélgetés, a leghosszabban majdnem hat órán át.

j) Az életútról és annak egyes állomásaihoz, valamint az öt érzékeléshez kapcsolódó tárgyakról félig irányított interjúkat készítettem, amelyek magyarul folytak, és diktafonnal rögzítettem őket, kivéve egy interjút (H. K.) Az adatközlő otthonában lévő fényképezésnél az interjúkban már említett, illetve a lakásban látható tárgyakról volt koncentráltabban szó.

k) Az interjúk során váratlan reakciókkal kellett szembenézni: fájdalom, félelem, elhallgatás, a felvétel megállítása, könnyek, de jóleső érzés is, és köszönet azért, hogy „valaki" érdeklődött olyan dolgok iránt, amelyekről több évtizednyi ittlét alatt sem tett fel soha senki kérdéseket (lásd Aggoun 2009). Egyeseknél a mélyen eltemetett múlt felidézése olyan érzelmeket korbácsolt fel, amelyek túlságosan fájóak voltak ahhoz, hogy huzamosabban részt vegyenek a kutatásban.

2. Az elődöknek tekintett kutatók és művek például Mead 1935; Turner 1967; Lévi-Strauss 1964; Bourdieu 1977. Az érzékek antropológiájáról lásd Stoller 1989; Howes, ed. 1991; 2003; 2004;

Classen 1993; 2012; Seremetakis 1994; Jütte 2005; Le Breton 2006a; 2006b; van Ede 2009; Ricke é. n. Az angol Berg kiadó *Sensory Formations* címmel új sorozatot indított, amelynek egyes köteteit egy-egy érzékelési módnak szentelte (Bull–Back, eds. 2003; Howes, ed. 2004; Korsmeyer 2005; Classen 2005; Drobnick 2006; Edwards–Baumik, eds. 2008; Howes, ed. 2009). A terület kutatóinak a 2006-ban alapított *The Senses & Society* című folyóirat nyújt publikálási lehetőséget, valamint tematikus folyóiratszámok is megjelentek, például Anthropologie et Sociétés 1990(14, 2), Terrain 1998(30), 2007(49), Erreffe: La Ricerca Folklorica 2002(45), Etnofoor 2005(18). Magyarul hozzáférhetően lásd Plessner 1995. A magyar szakirodalomban vallási jelenségeket kíséreltek meg tárgyalni az érzékek megközelítéséből (Barna, szerk. 2009).

3. Lásd *Az otthon érintése. Egyiptomi és közel-keleti bevándorlók tárgyai az emlékezet és a tapintás összefüggésében* című tanulmányomat ugyenebben a kötetben.
4. A NEI 1957-ben megalakult, a Magyarországon állami ösztöndíjjal felsőfokú tanulmányokat folytatni kívánó külföldi diákok magyar nyelvi előkészítésére szakosodott, felsőoktatási jellegű intézmény, amely szállást és ellátást is biztosított. 1969-ben épült fel a 312 diáknak otthont adó budaörsi úti épülete. 1989-től jogutódja a Kodolányi János Intézet, amely – megváltozott koncepcióval – a határon túl élő magyar anyanyelvű diákok egyetemi felkészítését is végzi.
5. Az intézetről lásd Nádor Orsolya (http://www.kislexikon.hu/nemzetkozi_elokeszito_intezet_19571989.html), Soros Béla (http://epa.oszk.hu/02100/02123/00008/pdf/EPA02123_Intezeti_Szemle_08_081-087.pdf) és Nyíri Tamásné (http://epa.oszk.hu/02400/02430/00001/pdf/EPA02430_IntezetiSzemle_1996_1_005-012.pdf) írásait.
6. Olykor annyira mély és tartós barátságok születtek, hogy például A. M. szír orvos a magyar szobatársa után nevezte el elsőszülött fiát.
7. N. M. szír cégtulajdonos.
8. A hierarchikus térhasználati viszonyok feltárásához mindenképpen hasznos elméleti forrást jelentenek Fiáth Titanilla kutatási eredményei a börtöncellák berendezéséről (Fiáth 2012), amelyek nagy valószínűséggel több ponton közelíthetők a kollégiumi szobák belakásának mögöttes jelentéseihez.
9. Egy nagyobb közös térben a személyes tér kialakításának stratégiáit és tárgyait lásd munkahelyi példákon (Monjaret 1996; Belk–Tian 2005).
10. A. M. szír orvos.
11. S. A. egyiptomi mérnök.
12. Egy Párizsban élő ismerős algériai hölgy lányával történt meg a következő eset, aki az imafüzérét a visszapillantó tükrön tartotta. Miután zárt parkolóban kétszer összekarcolták az autóját, véleménye szerint a vallási identitását kifejező imafüzér miatt, ezután a kesztyűtartóba rejtette el azt.
13. A. E. iráni férfi megfogalmazása.
14. Iraki tartomány elnevezése, I. A. ezzel a szóval utal szülőföldjére.
15. N. M. kiskorában a napraforgótányérokból taposással pörgette ki a magokat, számára a napraforgó illata és a magok érintése is emlékezetes.
16. Az alkotónak azt volt a kikötése, hogy S. A. bármikor tegye lehetővé számára a festmény „láthatóságát".
17. Az információt Sabri Safadinak, az Al-Quds egyetem (Jeruzsálem) professzorának köszönhetem.
18. S. N. palesztin férfi, aki az egyetemi éveit Kelet-Berlinben töltötte, hasonló kulturális fellépésekről számol be, mint amelyekről az akár Budapesten, akár Szegeden egyetemre járt külföldi diákok. A fellépések „internacionalista" jellegét mutatja, hogy a berlini palesztin tánccsoportot S. N. ott-tartózkodása idején két magyar lány is „kisegítette", mivel az arab migráció jellegzetességeként az ezekből az országokból érkezett ösztöndíjasok döntően férfiak voltak.

19. Berlinben megismert szerelme meghalt a boszniai háborúban, és az összes németországi emlékét – naplóját, fényképeit, leveleit – elvették tőle, amikor hazájába visszatérve másfél évre börtönbe vetették.
20. Palesztinán kívül élő honfitársai közül a berlini volt egyetemi csoporttársait tekinti magához közel állóknak, velük ápolja a kapcsolatokat, és rendszeresen kiutazik az összejöveteleikre.
21. Az arab országokban elterjedt szokás, hogy esküvők és egyéb ünnepek (például születés) alkalmával megajándékozzák a vendégeket – ez a szokás az utóbbi években Magyarországon is kezd elterjedni. A. K. fiának esküvőjén arab feliratos, Fabergé-stílusú porcelántojást kaptak, benne egyiptomi édességekkel.
22. A. K. egyiptomi idegenvezető.
23. Imafüzér, lásd *Az otthon érintése. Egyiptomi és közel-keleti bevándorlók tárgyai az emlékezet és a tapintás összefüggésében* című tanulmányomban ugyanebben a kötetben (269–271. p.).

FÖLDESSY EDINA

Az otthon érintése

Egyiptomi és közel-keleti bevándorlók tárgyai az emlékezet és a tapintás összefüggésében

A jelen tanulmányban az öt érzékelési mód közül a migránskutatásokban talán a legkevésbé tárgyalt területet, a tapintást érintem.

A bőrérzékelés a legelső, már az anyaméhben kialakuló érzékelési mód, és az egyetlen olyan, amelynek elvesztése halállal jár (Le Breton 2006a:177). A tapintás a világ megismerésében és a vele való interakcióban a közelivel való érintkezést teszi lehetővé, szemben más érzékelési módokkal, amelyek a távoli dolgok felfogására alkalmasak. Mint az összes többi érzékszerv általi érzékelésnek, a bőrérzékelésnek is egyrészt fiziológiai jellemzői vannak, másrészt kulturálisan is meghatározott, valamint a kultúrán belül is további jellegzetességei alakulhatnak ki, például nemi, szakmai, korosztályi hovatartozás szerint. A bőrérzékelés, tapintás talán a legszemélyesebb az összes érzékelés közül, hiszen olyan testvédelmi alapfunkciókat foglal magában, mint a hőérzékelés és a fájdalomérzet, amelyek ugyancsak kulturálisan is meghatározottak, valamint az egyének személyes érzékenységétől is nagymértékben függnek. A testfelülettel kontaktusba kerülő – akár természetes, akár előállított – tárgyak, amelyeket az egyén a saját magával való kommunikációban használ, a test komfortérzetét, jóllétét hivatottak szolgálni.

„Az érintés a »kontaktus« világa, amikor a »másik«-kal való közvetlen kapcsolat a cél." (Voigt 2009:15; lásd még Le Breton 2006a; 2006b.) Ez a „másik" nyilvánvalóan a környezet bármilyen eleme lehet: ember, állat, tárgy. A „másik" felfogása azonban nem egyetlen érzékszervvel történik, jóllehet a domináns érzékelések meghatározhatók. De még ezek is kultúrafüggőek, valamint egyénenként is változók, és így más érzékelésekkel felcserélhetők, vagy mások felé tolódhatnak el (lásd Howes 2003:40–58). Mai világunk tipikus tárgyának, a mobiltelefonnak a használatánál is megfigyelhető, hogy míg elsősorban a kommunikációt szolgálja, addig „egyesek szeretik érezni a súlyát a zsebükben, nézegetik és simogatják" (Tisseron 1999:9). És amikor a szavak nem képesek kifejezni az érzelmeket, akkor az érintés beszélhet helyettük (Le Breton 2006a).

„Egy csoport észlelési tapasztalatát megváltoztathatja a másokkal való sorozatos cserekapcsolat. Beszélgetések, speciális tanulási folyamatok módosíthatják vagy árnyalhatják az érzékeléseket, amelyek soha nem rögzülnek megváltoztathatatlanul, hanem mindig nyitottak a tapasztalatszerzésre, és összefüggnek a világgal való jelenlegi kapcsolattal. Az egyén bármikor szabadon dönthet arról, hogy eltávolodik az érzékelési rutinjaitól, és más megtapasztalásokba bocsátkozik, hogy tekintetét, színérzékelését, ízlelését, tapintását még érzékenyebbé tegye, hogy más zenei és hanghatások stb. felé nyitottá váljon." (Le Breton 2006b:21.)

A migráns éppen ilyen helyzetbe kerül, amikor otthonát elhagyva egy másik természeti környezetbe, társadalmi-kulturális közegbe csöppen, és elveszti az érzékszervei által felfogott addigi támpontjait. Hogyan tapasztalja meg – a szó legszorosabb értelmében – a saját bőrén ezt a változást? Milyen szerepük lehet a tárgyaknak a környezetet váltó személy számára mindezekben a folyamatokban, a régi környezet észleléseire való emlékezésben?

Az egyiptomi és közel-keleti országokból zömmel az 1970–1980-as években érkezett és egy kivétellel férfi adatközlőimmel folytatott kutatás során[1] a bőrérzékeléssel összefüggő és a legfőbb tapintószervünk, a kéz által érintett, kezelt tárgyakat igyekszem rendszerbe foglalni abból a szempontból, hogy azok a bevándorló számára milyen módokon és milyen helyzetekben közvetítik az otthont egy idegen környezetben, és hogy a migráns milyen kontaktusokat alakíthat ki a bőrérzékelés és tapintás révén. Eközben arra is rámutatok, hogy az otthon milyen elemei közvetíthetők a bőrérzékelés és a tapintás révén.

Ugyanakkor előrevetítem, hogy a kutatás korlátozott volta[2] miatt nem adhatok teljességre törekvő képet mindazokról a tárgyakról, amelyeknek tapintása az otthon valamilyen aspektusát idézheti általában az arab országokból jövők számára, hanem azokat a területeket és tárgyakat vázolom fel émikus és étikus megközelítésben, amelyek e konkrét kutatás során a tapintással kapcsolatban megragadhatók voltak.

Bárhol járunk a világban, az európaitól eltérő proxemikai és az emberek egymás közti érintkezésére vonatkozó megfigyeléseket tehetünk. Egy európai emberben a legnagyobb megütközést keltheti, amikor arab országokban azt látja, hogy két férfi ölelgeti egymást, egyik a másik combjára helyezi a kezét, vagy egymással kézen fogva sétál. Még nagyobb az ellenszenv, ha ugyanezt a szemlélődő európaival próbálják tenni – vagy teszik is. „Ez jellemző az arabokra, amikor beszélnek valakivel, hozzányúlnak, az érintkezés nagyon fontos az emberek között, európai ember nem érti meg..."[3] Ebben meghatározó, hogy az arab gyermekek szoros testi kapcsolatban vannak egyrészt az édesanyjukkal, aki két- vagy akár hároméves korukig is, vagyis a következő terhességig szoptatja őket, másrészt a nagycsaládi és a közvetlen környezetben – kerületben, faluban – élő nőkkel (Le Breton 2006a:197). Az így kialakult és megszokott személyes testi közelség határa, legalábbis az egyneműek között, minden bizonnyal átnyúlik az európaiak intim szférájának határán E. T. Hallnak a tér intim, személyes, társadalmi (vagy szociális) és nyilvános térre való felosztása szerint (Hall 1987).

Az arab országokból Európába érkezőket viszont a férfi-női intim közelség nyilvános terekben történő demonstrálása döbbenti meg. Arra kérdésre, hogy frissen érkezve mi volt számára furcsa Magyarországon, kivétel nélkül minden adatközlőm megemlítette az utcán, közlekedési eszközökön csókolózó párok látványát. (Egyesek bevallották, hogy az első vizuális sokk oldódása után már maguk is hódoltak ennek, másokat a mai napig zavar a saját kultúrától merőben eltérő viselkedés.)

Az araboknál a tárgyak érintése is elterjedtebb, az odalátogatók azt tapasztalhatják, hogy például az árusok azon igyekeznek, a vevők ne csak megnézzék, hanem meg is fogják a portékájukat. Ezzel szemben Európában a látás és tapintás ösztönös, szoros összekapcsolódását olykor mesterségesen szétszakítják, ami állandó konfliktust is jelent ugyancsak az eladói-vásárlói viszonyban, mert a piacokon többnyire eluralkodó, „mindent a szemnek, semmit a kéznek" szabályt rendszeresen megpróbálják áthágni

a vásárlók. Sokaknak azért megfelelőbb a nagy élelmiszerüzletek vásárlási rendszere, mert ott tapintással („fogdosással") is meggyőződhetnek az áru minőségéről. A kézzel való érintés, fogás tágabb köre az araboknál abban is megmutatkozik, hogy bizonyos ételeket bizonyos alkalmakkor kézzel esznek.

Egymás érintése a tárgyakon keresztül szintén különbséget mutat a két kultúra között: az idegenek között is körbejáró vizeskorsó vagy egymás utáni teaivás ugyanabból a pohárból, vagy a közös tálból evés az egyiknél megszokott, a másiknál ellenérzéseket szül. A társadalmi kapcsolatok terén az egyiknél a közösségi, a másiknál az individualizmus felé való eltolódás jelzője.

A test térhasználatában a környezeti elemekkel való érintkezés és annak módja ugyancsak eltérő a két kultúrában, és az egyikből a másikba való átmenetnél ezeket a szokásokat hozhatja magával a bevándorló. Ilyen például a mezítláb járás szokása vagy a –magyar nyelvben egyértelműen keleti eredetre utaló – törökülés[4] a földön, ami saját országon belül is a falusiról városi környezetre vagy a hagyományosról a modern berendezésű lakásra való váltásnál az egyén által hiányként megélt elem[5] lehet (Zannad 1984:101, 102), és ami akár árulkodó jegyeket hagyhat a bőrfelületen.[6] Ugyanígy a különféle eszközök használatára vagy élvezeti cikkek fogyasztására utaló jelek is láthatók a testen, utalva egyben az egyén szakmai-közösségi hovatartozására vagy egyéni szokásaira.

Anat Hecht azon kevés szerzők egyike, akik az otthon emléktárgyainak kutatásánál ezeket az érzékelési módok szerint csoportosítva is felsorolták. Egy idős skót hölgy[7] jelenkori otthonának tárgyait tanulmányozta a hozzájuk fűzött gyerekkori és előző otthonokról hozott emlékekkel. A hölgy tárgyai között a tapintáshoz kapcsolhatókként szerepeltek ruhadarabok, fejfedők, zsebkendők, sminkkészletek, parfümösüvegek, hajhálók és hajcsatok, műanyag gyöngysorok, különféle csecsebecsék, gyerekkönyvek, kották, hanglemezek, magazinok, bélyegek, érmék, kerámiatárgyak és még egy hálószoba-berendezés is (Hecht 2001:136). A kutató ugyan nem részletezte, hogy miért éppen ezeket a tárgyakat sorolta ebbe a kategóriába, és hogy ezt étikus vagy émikus rendszerezés alapján tette-e, egyedül a bútor esetében idézett a hölgy emlékeiből, aki azonkívül, hogy a férjével közösen vásárolták, a fafelületek hetenkénti fényesítését említette.

A felsoroltak alapján látható, hogy vannak olyan tárgyak, amelyek a test valamelyik felületével kapcsolatosak, és valamely testrész védelmére, ápolására, átalakítására szolgálnak, vagy valamilyen kezelést (rakosgatás, rendszerezés), illetve felületi gondozást igényelnek. A könyvek, magazinok, kották, hanglemezek szellemi termékek materiális hordozói, amelyekből a tartalmat kézbevevéssel, kinyitással, lapozással, a borítóból való kivétellel és lemezjátszóra tevéssel lehet „kinyerni".

A test védőburka

A levegő mintegy láthatatlan ruhaként körbeöleli a testet. Az ember csak az átlagostól eltérő, melegebb vagy hidegebb levegőt érzi, amelynek fokát belső hőmérséklete is befolyásolja (Le Breton 2006a:213). A ruhadarabok a test burkolataként – a bőrrétegen kívül és attól „valamivel távolabb" – a legkisebb személyi térként funkcionálnak

(Goffman 1981:314), és kifejezetten a testtel való érintkezésnek, a test védelmének céljára készülnek. Az ember már életének első pillanataiban találkozik velük: fürdetés után bebugyolálják, felöltöztetik. Az időjárás viszontagságai elleni és a természeti környezettel szembeni védőburkon túl az egyik legfontosabb kulturális jel az egyén nemi, etnikai, társadalmi, szakmai stb. hovatartozásának, illetve személyes identitásának kifejezésére. Összetetten, olykor hierarchikus módon kapcsolja össze a látás és az érintés érzékét,[8] az esztétikai és a kényelmi, praktikus vonásokat, amelyek akár egymás rovására érvényesülhetnek (szép, divatos kontra kényelmetlen, és fordítva). A továbbiakban ez utóbbi aspektussal szeretnék foglalkozni.

Az anyai gondoskodás az alapvető testi szükségletek kielégítésére – a táplálásra és az öltöztetésre – irányul a megszületés pillanatától (sőt, az előbbi esetében már azelőtt).

Az interjúalanyok is e két nagyobb területhez kapcsolták az édesanyjuktól az első elutazásuk alkalmával kapott tárgyakat. Az öltözeteket a család anyagi lehetőségeinek mértékében általában újonnan vásárolták – vagy az édesanya egyedül, vagy az elutazó –, és természetesen a beszerzés szempontjai közé tartozott a megszokottnál hidegebb éghajlati környezetbe való utazás. Ezek közül nem tartottak különösen fontos tárgyakat számon. A kézimunka, a belefektetett idő és fáradság, valamint a személyes ajándékozás az, amely egy-egy ruhadarabot kiemelt a hozott viseleti darabok közül: „[...] a nővérem kötött nekem egy pulóvert a saját kezével. Amikor megtudta, hogy eljövök, rögtön elkezdte. Két hétbe tellett. Ez végig velem volt, és büszkén hordtam. Akkor lehetett, ilyen hidegben!"[9] Az édesanya által varrt, többnyire otthon viselt hagyományos, hosszú ingszerű öltözetre – szír példát említve *galabijára* – is sokáig megmaradó ruhadarabként emlékeznek, noha időnként viselőjének a súlygyarapodásához szükséges igazítani. Ez a fajta öltözet, amely otthon hétköznapi utcai viselet is lehet, egy eltérő öltözködési kultúrában az otthon falai közé szorulhat. A. M. csak egyszer vette föl fiatalabb korában Budapesten, amikor a Margitszigetre ment. Egy olyan helyre, amely a budapestiek szemében is a pihenés, kikapcsolódás helyszíne, ahol kevésbé szorítanak azok az öltözködési konvenciók, amelyek magában a városban többé-kevésbé kötelező érvényűek.

Akár életre szóló hatással lehet az otthoni öltözetek alapanyaga. Az ember az alsóneműiben, azokban a ruhadarabokban, amelyek közvetlenül érintik a testét, ragaszkodik bizonyos anyagokhoz és fazonokhoz, amelyeket megszokott, és amelyek komfortérzetet biztosítanak számára, s aztán ezektől nehezen tágít. Ennek felismeréséből ered, hogy kereskedők például bátran állítanak össze kettes, hármas, négyes stb. csomagokba ugyanolyan anyagú és fazonú alsóneműket, zoknikat stb., csak más színekben és mintával. Olyan típustárgyról van ez esetben szó, amelynek a változatait az alapjellegen (minőség, fazon, méret) túlmenő, egyéb, másodlagosnak minősíthető tulajdonság (szín, motívum) adja.

A ruházkodás alapanyagaiban a bevándorlók eltérést tapasztalnak az otthoni és a magyarországi (európai) között: a természetes, tiszta gyapjú- vagy pamuttextilekkel szemben itt a szintetikus, kevert anyagokat részesítik előnyben. Ezt az eltérést értékítéletként fogalmazhatják meg, az otthoni minőséget magasabb szintre emelve, mint a befogadó országban vásárolható ipari tömegcikkeket, jóllehet az olcsó távol-keleti gyártmányú termékek már régóta tért hódítottak a származási országukban is. A ha-

zájukban megszokott anyagok tartóssága ellentmond az európai (magyar) fogyasztási szokásoknak, annak hogy egy több éven keresztül viselt ruhadarab Európában már lecserélendő. Ez akár konfliktusokat is szülhet a tárgyat használó bevándorló és a tárgyra tekintő másik fél között. Egy szír diák, amikor először jött Magyarországra, sok új ruhát vásárolt és hozott magával, mivel nem tudta pontosan, hogy milyen hosszú időre jön, mennyi ideig tartanak majd a tanulmányai: „[...] sok zoknit [...] olyan fehérneműket hoztam, amelyeket nem tudtam eldobni, mert négy éven keresztül nem mentek tönkre. A végén, sőt a pizsamámat öt év után a mostani feleségem dobta el [...], mert azt mondta, hogy kész, elég már. Pedig nem volt se nyúlva, se kopott a színe, de azt mondta, hogy elég. *[Nevetés]* Olyan jó anyagok voltak!"[10]

M. M. egyiptomi fiatalember az 1950-es években érkezett Magyarországra, politikai okokból. Soha nem tért vissza a hazájába. Ám élete végéig rendszeresen onnan hozatta pizsamáit, kizárólag ugyanazt a fajtát: kétrészes, flanelanyagú, általában világos alapon csíkos mintájú, Qastor márkájú pizsamát. Egyiptomban szokásos árucikk, mindenhol lehet kapni. Valaha a gyerekek ilyen pizsamában jártak napközben is, mely szokás manapság eltűnőben van.[11] M. M. érzete egybevág az objektíven mérhető textilminőséggel, ugyanis „a világ legjobb minőségű gyapotja Egyiptomban terem. A gyapotszálak úgynevezett »stapel-hossza« a 8-10 centimétert is eléri (míg például a »szovjet« és egyéb gyapot úgy 3-5 centiméter). Ezért az egyiptomi gyapotból készül a legjobb minőségű pamutáru, szinte alig gyűrődik, testhez közel a legkellemesebb, tartós."[12]

M. M. Magyarországon, felnőttkorában, ha tehette, akkor napközben is szívesen hordta, de főként az éjszakára szűkítette a nagy valószínűséggel gyermekkorában megszokott minőségű öltözetéhez hasonló viseletet. Arra a napszakra, amely a test elernyedésének, kényelembe, biztonságba helyezésének, az álmodozásnak, az álomnak az ideje – az otthonburokban az otthonra való testi-lelki emlékezés ideje, avagy M. M. számára egyszerűen az otthon tartózkodás, otthon alvás ideje? Emlékezés vagy kontinuitás? Hiszen a környezetünket még alváskor is teljes testfelületünkkel érzékeljük (Le Breton 2006a:175), és az otthonnak a testen érezhető burkával és az ezzel ellentétet mutató, idegen vizuális környezet kikapcsolásával egyetlen érzékszervre szűkül a környezet felfogása. „A tapintás megőrződik az emlékezetben, nyomait őrzi a testfelület, készen arra, hogy a megfelelő alkalomkor újraéledjen. Tartós támpontokat nyújt a világhoz való viszonyhoz." (Le Breton 2006a:180.) Ez az egyetlen eset is rávilágít arra, milyen távlatokat nyithat a migránskutatásokban az összekapcsolódás a nanterre-i egyetem kutatói által lassan két évtizede elindított „éjszaka antropológiájával":[13] az otthonnal történő tárgyi és szellemi-lelki, nyelvi kommunikáció vizsgálata, az esti-éjjeli tevékenységeken, szokásokon vagy például a hálószobai berendezéseken, tárgyakon, az álmokon stb. keresztül.

Míg M. M. kifejezetten az otthoni anyaghoz és fazonhoz ragaszkodott, addig N. M. az anyagminőséghez: „A ruhákból én csak pamutot szeretek, kizárólag pamut, Szíriában a százszázalékos pamutra esküdtünk [...]. Imádom a pamutnak a tapintását, imádom... Ha elolvasom, és látom vagy ha megérzem, mert néha érzem a feelingjét, hogy nem százszázalékos pamut, akkor az idegesít, kiskorom óta így nőttem fel. Százszázalékos pamut! Kilencven százalék? Nem jó, nem kérem! [...] Anyukámtól tanultuk, anyukám úgy nevelt minket, hogy a pamut a legjobb."[14] Ebben az esetben nem egy konkrét, otthoni termékről van szó, amelynek a tárgyi valója jelent köteléket a bevándorló itteni

és otthoni élete között, hanem egy kitűzött színvonalról, egy adott, a világon bárhol reprodukálható anyagminőségről.

A. N. palesztin férfi egy váratlan ruhaélményről számolt be, amely szintén az édesanya alakjához kötődik. 1978-ban érkezett Magyarországra tanulni, azóta nem tért, nem térhetett vissza hazájába. Édesanyja látogatta meg több ízben. „Amikor itt volt az anyukám, akkor hozott nekem egy nagyon értékes tárgyat [...] egy [...] kisbabaruhát hozott, amit én viseltem. És még mindig megvan... Mindegyik gyerekem viselte, kislány és kisfiú is. Fehér, nagyon szép, anyuka készítette. [...] a ruhásszekrényben a kamrában. Külön van csomagolva a többi ruházattal együtt, amit nem használok." Ez az ajándék bonyolult kapcsolatokat egyesít: habár a saját testével kapcsolatos, nyilvánvalóan elvesztette ezt az elsődleges funkcióját A. N. számára, hiszen nem is emlékezhetett rá. Gyermekkorára való utalás, amelyre az édesanyja emlékszik, és emlékezteti fiát az anyai gondoskodást megtestesítő ajándéktárggyal. A. N. pedig a ruhába beöltöztetett (két házasságból született) gyermekei révén képzelheti el akkori, még otthon lévő, csecsemőkori önmagát és édesanyjának szülői gesztusát a saját hasonló gesztusán keresztül. Ez olyan tárgy, amelynek az emlékezetét, a múlthoz és a testéhez való kötődését a jelen használata adja meg (vö. Howes 2003:44).

Saját tárgyai közül N. M. szír férfi egy sportcipő magával hozását tartotta fontosnak, amelyet ő vett az első keresetéből. Az önajándékozásból származó, testen viselt tárgyak köréből ez az egyetlen példa akadt a kutatás során, amely részben az először utazó életkori sajátosságából is ered, részben pedig a családi körülményekből, valamint az egyéni célok kitűzéséből és az elérésük megvalósítására tett erőfeszítésekből. N. M.-et, aki ma egy jól menő cég vezetője, már gyermekkorától az állandó tenni akarás jellemezte. Kamaszkorában addig-addig kérlelte az önkormányzatnál építészként dolgozó édesapját, hogy a nyári szünidőben dolgozhasson, amíg az egy szakasznyi járdakőfestést rá nem bízott. A kezdeti siker után újabb, szinte megvalósíthatatlannak tűnő feladatmennyiséget osztott ki neki, amelyet fia – iskolatársai bevonásával, mint egy kisvállalkozó – maradéktalanul teljesített. „[...] volt egy edzőcipőm, amelyet nagyon szerettem, mert kaptam apukámtól egy munkát, és abból a munkából [...] vettem azt az edzőcipőt [...] nagyon büszke voltam magamra, hogy meg tudtam csinálni azt a munkát." Az önajándékok kategóriái[15] közül a teljesítményért történő jutalmazás példáját látjuk itt (Glen Mick – Demoss 1990:326). N. M.-nek a cipőről szóló elbeszélésében azonban nem annak a megszerzésére irányuló vágya domborodik ki, hanem az apai elvárásokat jelentő kihívásnak való megfelelés.

N. M. a tárgyakhoz való viszonyulását ebben a kontextusban alakította ki: „[...] amit meg tudtam venni saját pénzemből, ahhoz [...] sokáig ragaszkodtam [...], és ápoltam, figyeltem rá, nem hagytam, hogy tönkremenjen. Mert izzadtam a munkában, hogy meg tudjam venni, és úgy éreztem, hogy nem szabad az ilyet lebecsülni, sőt, sőt, ellenkezőleg, jobban kell figyelni rá, mert minden izzadt cseppem ott van abban a dologban, amit vettem. Ezt tanították nekem a szüleim, hogy becsüljem a dolgokat, amelyeket saját kezűleg megszereztem."

Az arab-muszlim világban a szoros családhoz tartozó elhunytak ruháihoz való viszonyulást I. A. iraki asszony a következő szavakkal jellemezte: „[...] nálunk nem szokás, a halott ruháját senki sem hordja, irtózunk tőle. Cipőt, táskát se, semmit. Más a tárgy, de a ruha, ami a testünkhöz [ér] [...] ha valakinek a testén volt, és az már

halott, azt már nem hordjuk." A ruhákat általában a család által ismert szegényeknek ajándékozzák.

A családtag által hordott öltözet valamely darabja vagy magán hordott egyéb tárgya azonban emléktárggyá is minősülhet, és szokás is, hogy az örökösök megőrizzenek egy-egy általuk kiválasztott vagy nekik szánt tárgyat. A. K. egyiptomi férfi például az édesapjának az imához használt fejfedőjét, testvérének pedig a legutolsó szemüvegét őrzi. Ezek alapján több kérdés vethető föl az örökösök emléktárgy-választási stratégiáit illetően: vajon mennyire igyekeznek a halál beállta előtt közvetlenül használt tárgyakat megszerezni,[16] mintegy a tárgyon keresztül biztosítva egyfajta kontinuitást az elhunytnak, vagy mennyire részesítik előnyben esetleg a régebbi és kedvencként vagy jellegzetesként ismert tárgyakat, amelyek az elhunyt személy preferenciáinak vagy karakterének, egyéni szokásainak jelzői? Vagy mennyire kötnek egy tárgyat egy bizonyos eseményhez, egy pontot kijelölve az életút időskáláján? És mennyire fejezi ki a választott tárgy az elhunyt és az életben maradt egyén egymással fenntartott viszonyát? Egy ember tárgykészletéből kikerülő tárgyak éppen ezen jelentések mentén válnak életrajzi emléktárgyakká egy másik ember számára (vö. Hoskins 1998).

A ruhadarabok, illetve kiegészítők közül S. A. – szintén egyiptomi férfi – kettőt fűz a már elhunyt szülei emlékezetéhez. „Volt az édesapámnak egy horgolt sálja, jó gyapjú volt [...] két és fél méterszer ötvencentis, azt nagyon szerettem volna elhozni, de [...] amikor hazamentem, akkor már nem volt [meg]. Elajándékozták, vagy mit csináltak vele, a jó ég tudja!" S. A. további elbeszéléséből az derül ki, hogy a sál nemcsak azt jelentette számára, hogy az édesapjától egy olyan tárgyat birtokolhat, amelyet az a testén viselt, és így az érintés által, személyes emlékként kontaktusba kerülhet vele, hanem mert képe volt arról is, hogy a sálat viselő édesapja miként jelent meg a közösség szemében:[17] „[...] az férfi! [...] olyan tekintélye [volt annak] az embernek, aki megy az utcán, és rajta van." A sálról való emlékezethez az is hozzátartozik, hogy az utcában lakó horgoló, szövő, mozgássérült asszonytól vásárolták.

A másik tárgy az édesanyáé volt, és ugyancsak S. A. emlékezetében él: „Vettem neki itt egyszer cipőt, táskát [...] ott nálunk nem volt retikül, nem volt divat. [...] a cipőjét [...] el akartam hozni, de már nem volt. Az már az övé volt, a sajátja, amit használt, ami személyhez kötődik." Akár a táskában, akár a cipőben megtestesül az a személyes kapcsolat, amely az ajándékozás gesztusában anyát és fiát egymáshoz köti, ugyanakkor kulturális vonások is. A tárgyakat S. A. az új hazájában vásárolta, és így egy olyan másik kultúrának a képviselői, jelei, amelyet közvetíteni szeretett volna az édesanyjának, egyszersmind bevezetve egy újdonságot az akkori egyiptomi használatba, a női retikült. Mindkettő a testtel érintkező, a testen viselt, mindennapi használati tárgy. Ezen a ponton S. A. szándéka – a tárgyon keresztül való, mondhatni, testi kapcsolattartás – összecseng N. M.-ével, amikor a kedvenc anyai nagynénjének szánt ajándékokat Szíriába történő hazautazása előtt kiválasztotta: „Hol én viszek neki pénztárcát, hol a húgom vesz neki bőrcipőt, papucsot [...] mindig igyekszünk olyan ajándékot vinni, amelyet használ minden nap, nem olyat, amit kirak [...]. És akkor boldogan [arra] gondol, hogy ez Magyarországról van, a gyerekektől. És így ránk gondol."

De vajon mi történik az ajándékkal, hogyha a megajándékozott meghal? Adható-e két ember közötti ajándék egy harmadik félnek? Van-e előjoga, vagy több joga van-e

az ajándékozónak magának megszerezni, visszavenni az ajándékba adott tárgyat? A. K. úgy vélekedik, hogy nem, mert amit már a megajándékozott használt, az övé lett, és így bármelyik örökösnek ugyanolyan joga van hozzá. S. A. esetében azonban úgy tűnik, hogy igen, mert ha az édesanyja által hordott cipőt nem is tudta elhozni, bár szerette volna, azt az aranyláncot, amelyet Egyiptomban vásárolt neki, magához vette emlékül. (A sors úgy hozta, hogy egy betörésnél a nyakláncot budapesti lakásából ellopták tőle.)

A tárgyak speciális körét alkotják egyes testrészek, amelyek relikviákká válhatnak. Az araboknál ezek azért kerülhetnek különleges elbánás alá, mert a rontás eszközei lehetnek: levágott hajat, körmöt például egy adott, biztonságosnak ítélt helyre dobnak ki, nehogy ártó szándékú emberek kezébe kerüljenek. A kisgyermek első levágott hajtincsét ellenben ugyanúgy, mint az európai kultúrákban, megőrizhetik. A. N. palesztin férfi az öccse hajtincsét őrzi. Édesanyja hozta el neki meglepetésként, amikor Magyarországon meglátogatta, annak emlékére, hogy mennyire szerette megsimogatni a kisfiú selymes, fürtös haját. Ez a tárgy általánosan a generációk közötti kapcsolatra utal, és azzal, hogy egy anya lemond erről a privilegizált kapcsolatról, a családból kiszakadt tag számára az oldalági kötelékek erősítését helyezheti előtérbe.

A test transzcendentális védelme

Az araboknál, csakúgy mint számos más kultúrában, a kártékony természetfölötti erőktől vagy rosszakaratú emberektől való védelmet szolgálják az amulettek. Védőjeleket magára a bőrre is helyeznek végleges vagy időszakos (például esküvőn vagy körülmetéléskor szokásos) tetoválással, különböző színezőanyagokkal (*harkus*,[18] henna). Ha a jeleket tárgyakban formázzák meg, rendszeres látásuk, érintésük biztonságérzetet ad (Le Breton 2006a:180). Az amulettek egyik fajtája az, amelyet a test valamely pontján a ruhára rögzítve, zsebben vagy magán a testen, a bőrrel közvetlenül érintkezve viselnek. A bevándorló, aki fizikailag kiszakad saját közegéből, az otthon maradottak megítélésében fokozottabb védelmet igényelhet. De ugyanúgy ő is veszélyeztetve érzi magát a számára idegen környezetben. Az amulett az, amelynek közvetítésével az otthon kitárja védő szárnyát a bevándorló fölé, amely a védelmen túl komfortérzetet és jóllétet is biztosít számára, valamint erőt ad ahhoz, hogy megfeleljen az új kihívásoknak (Grønseth 2012).

Egyes kultúrákban kifejlesztettek olyan speciális tárgyakat, amelyek az utazó védelmét szolgálják: kongói utazófétis, libériai dan útlevél- vagy amulettmaszk,[19] jujubafa (zsidótövis) magjai, amelyekkel – a test köré kör alakban szórva – bárhol létrehozható szakrális tér az ősökkel való kommunikációhoz, a védelmükért való fohászkodáshoz.[20]

A muzulmánok és így az ehhez a valláshoz tartozó interjúalanyok számára legfőképpen a Korán jelenti ezt a védelmet mind fizikai valóságában, mind pedig a tartalmával, ima formájában. Egyesek a szüleiktől kapták, mások a már meglévő saját példányukat hozták magukkal. A testen viselt amulettek zöme is Allah nevét és Korán-idézeteket tartalmaz. A. N. palesztin férfi kislánya féléves korában kapott egy arany ékszerbe foglalt Koránt az anyai nagyanyjától, amelyet azóta is a nyakában hord, ma már felnőttként és Brazíliában. A szent könyv szavait egyszeri orvosláshoz – a szó legszorosabb fizi-

kai értelmében – meg is isszák, így juttatva leghatékonyabbnak tartott orvosságként a testükbe.[21]

A kutatás során a muzulmánoknál és a keresztényeknél egyaránt felbukkant a szemmel verés elleni (kék) szem tárgyi alakban, üzlethelyiségben felakasztva, autóban elhelyezve. Muzulmánoknál elterjedt még a (Fatima-)kéz mint védelmi jel, amelyet szintén számtalan alakban – ékszer, hímzés, falra tehető tárgy – megjelenítenek. S. H. iraki férfi irodájának falán van egy sárgarézből készült darab, és A. K. egyiptomi adatközlő nappalijában is található egy, a kék szemmel kombinálva.[22]

A kereszténveknél az ikon található meg, arcképábrázolással, amely a muzulmánoknál tiltott. N. M.-nek az anyai nagynénje ajándékozott egy Szűz Mária-képet tartalmazó ékszert, amikor először jött Magyarországra: „[...] soha nem vettem ki a nyakamból, ha aludtam, ha zuhanyoztam, ha mentem úszni, bárhova mentem, elkísért ez az ikon, amit a nagynénémtől kaptam. És amikor elvették tőlem, szomorú voltam." Az ékszert ugyanis, amikor egyszer a lakásában hagyta, betörők elvitték. Nem tudott fényképet mutatni róla a rendőröknek, mert mindig ruhától takarva, „belül" hordta, így nem volt látható akkor sem, ha fényképezték. „[...] a mai napig az emléke az agyamban van. Milliméterről milliméterre emlékszem rá, hogy hogyan nézett ki az az ikon, és nem tudom a fejemből kitörölni, mert emlékszem a repedésre, ami rajta volt, emlékszem az ikon kinézetére, formájára, a fényképre." Egyszer egy nagyon jó felbontású képen, amelyet régebben készítettek róla balatoni fürdőzéskor, felfedezte a nyakában: „[...] nagyon boldog lettem, amikor megláttam, hogy az ikon rajtam volt. Jó lenne még egyszer, de egyszerűen nem tudja ezt pótolni, mert ennek különleges érzése van, hogy a nagynénémtől kaptam, sokáig gondoltam rá [...] amikor hordtam."

N. M.-nek az ellopott ikonon kívül három védelmező tárgya van: „Itt [...] Magyarországon szükségem volt ilyen vallási – vagy hogy nevezzem őket? – támasztékként: Szűz Mária meg a kereszt, meg a kék szem. Ezek mind építettek körülöttem egy védő... elemet, hogy megvédjenek, hogy megerősítsék a lelkemet." A képet Sednayában vásárolta, a keresztények szent helyén, ahol egy ideig a család lakott, ezt az autójának a kesztyűtartójában tartja; a kereszt, amelyet a visszapillantó tükörre tekert, a szülőfaluja melletti zarándokhelyről való, ahol az édesapja gyermekkorában az ottani templomban lévő olívaolajnak[23] köszönhetően meggyógyult (ikertestvére viszont meghalt); az üvegből készült kék szemet, amelyet szintén Szíriában vásárolt, a rádió csatornakereső gombjára lógatta föl. Az amulettek egy része egyúttal olyan otthoni szakrális helyről származik, amely a család életében közvetlenül is – mondhatni: életbevágó – szerepet játszott. Az egyiknek a testet védelmező hatóereje már N. M. édesapja esetében is megmutatkozott, illetve bizonyítást nyert. „Akár valamilyen határozottan körvonalazott téregységről, akár egy olyan immateriális helyről van szó, amelyet szimbolikusan újrafogalmaznak, az emberek úgy hozzák létre a területüket, hogy közben állandóan vallási fogalmakra referálnak." (Vincent et al. 1995:27.) N. M. a belehelyezett tartalmakkal egy heterotopikus teret hozott létre az autójában, szakrális topografikus pontokat az azokra utaló jelekkel áttelepítve, védelmi célzattal. A szakrális gyakorlat kollektív jellegét a családját ért „csodával" megerősített tárggyal tette egyénivé.

A világi otthon pszichikai védelmeként pedig a zenét használja. Egy alkalommal rokonaival Szíriában romokat látogattak meg, kihangosították az autójukból a zenét, és táncolni kezdtek. Ezt a felvételt (is) a telefonján őrzi. „Minden nap ott van a kocsim-

ban... anélkül nem tudnék élni. Azt szoktam csinálni, hogy [...] a Youtube-ról lementek fájlokat, megírom CD-re, és zenét hallgatok az autómban. [...] Népzenét inkább, nem ilyen modern technót, mert már ezek is vannak az arab világban. [...] Libanoni meg szír a többségük. Arra nőttem fel. Azt hallgatták a szüleim, és én is ezeket szeretem. [...] sokszor versenyzek a sógorommal. Amikor letöltök egy jó számot, felhívom telefonon Franciaországban a kocsimból, és kihangosítom a zenét, [hogy] meghallja. És mondja nekem: »Ne haragudj, most le kell tennem, mert vár egy [...] agyműtét.« [...] mondom: »Várjon még egy kicsit a beteg, mert van még egy újabb dalom.« »És ha meghal a beteg?« *[Nevetés]* A sógorom tudja, hogy ha napközben hívom, nagyon fontos dolog lehet, vagy zene. Ez a két dolog, nincs harmadik. Sokszor nehezen elérhető napközben, mert a műtőben van. Amikor látja, hogy hívtam, akkor visszahív, és bekapcsolom neki a kocsimban, vagy hagyok neki üzenetrögzítőre egy-két szakaszt a dalból..." A „zene kontra más élete" viccelődés olyan szimbolikus közeget teremt, amelyben a hazájától távol lévő két férfi kifejezheti egymás (és önmaga) számára az otthoni zene életelemszerű fontosságát.

I. A. még Irakban volt, nagyon mozgalmas, pezsgő szellemi, kulturális életet élő fiatalkorában, amikor az édesanyjától egy ezüsttalizmánt[24] kapott. Anyai nagyanyjáé volt, több mint százéves, mindkét oldalán arab írással: Allah neveivel és jelekkel. Speciálisan arra való, hogy a lányok férjhezmenetelét elősegítse: ráolvasnak, dézsába teszik, és annak a vizével mosdatják meg a lányt. Édesanyja szerint a rá következő héten a leány már férjhez megy. I. A.-nak azonban más céljai voltak: „Azt mondtam neki, hogy ide fogom rakni a mellemre láncként, de nem fogok férjhez menni!" Ezüstláncot készíttetett hozzá, és ezzel a nagyanyján és az édesanyján kívül azoknak az embereknek az emlékét is belefoglalta jelképesen, akik a készítésében – tanáccsal, kövek ajándékozásával és magának a láncnak a megalkotásával – részt vettek. Fölakasztva tartja lakásában egy könyvespolcbeugróban, a tévékészülék mögött, ahol majdnem egy méter hosszan lógnak egyéb, utazásai során vásárolt vagy ajándékba kapott láncai, gyöngyei. Fiatalkorában, közéleti szereplése idején Irakban hármat-négyet is hordott egyszerre, mindegyiknek van története, mint ahogy I. A. számára minden egyes tárgynak. Édesanyja talizmánláncát a legutóbbi hazautazásakor magával vitte, egy tévéinterjúnál azt viselte. Láncai visszaröpítik a fiatalkorába: „Azért viszem ezeket, mert én ott kifejezetten harmincévesnek érzem magamat. Visszatérek, mint amikor ilyen voltam. A viselkedésem, minden..."

Kézzelfogható védekezés és változatai

Az adatközlőim egy részénél valamilyen formában előkerült egy olyan tárgy, amely szorosan összefügg az érintéssel. A vallásgyakorlathoz kapcsolódó imafüzérről van szó, amelynek – hasonlóképpen a kereszténynél és a buddhistáknál – a „spirituális vonzatán túl... izommozgató és nyugtató funkciója is van" (Le Breton 2006a: 180). Ilyeténképpen hasonlítható mindazon tárgyakhoz, amelyek igen-igen sokfélék lehetnek – a kavicstól, fadarabkától a karóráig, a golyóstolltól a medálig vagy akár a hajtincsig –, és amelyeket az ember tudatosan vagy önkéntelenül mozgat, fogdos, simogat, pöcköl, pattogtat stb.

Az imafüzér arabul *masbaha* vagy *sebha*, melynek három mássalhangzós töve Isten

dicsőítésének gyakorlatát jelöli.[25] Ezen számolják az imádságos formulákat, melyeket régen közvetítő tárgy nélkül, a saját testen, a kéz ujjpercein számoltak – ahogyan a hagyomány szerint Mohamed próféta tette. Annak ellenére, hogy helytelenített minden más eszköz (kavics, mag) a számoláshoz, egyes források azt sejtetik, hogy már abban a korban is létezett az imafüzér, magokból fűzve vagy kötélen csomókkal kialakítva (Belguedj 1969:293, 295, 296).

Ez a tárgy többféle – természetes és szintetikus – anyagból készülhet, általában gömb alakú szemekből áll, gyöngysorhoz hasonlít. Mind az iszlámban, mind a keresztény vallásban használják. A vallási használatán kívül gyógyító, jóslási és számolási funkciót is társítanak hozzá (vö. Lengyel 2008). A Közel-Keleten jóval elterjedtebb a használata a mindennapi életben, mint a Magreb országaiban. A. K. egyiptomi férfi szerint az irakiakat három tárggyal jellemzik: öltönnyel, nyakkendővel és rózsafüzérrel a kézben. A füzér Mekkából hozott kedvelt emlék- és ajándéktárgy (Belguedj 1969:299, 304).

N. M. szír keresztény ifjúnak az édesapja ajándékozta oda a saját rózsafüzérét, amikor fia Magyarországra jött tanulni. „[...] különböző fajták vannak, van olyan, ami műanyag, [...] ami csontból van, [...] ami gravírozott, rengetegféle [...]. Csak azt kell tudni, hogy a kereszténveknél például 33 szemes, a muzulmánoknál 99 szemes. Azért van 99 szem a muzulmánoknál, mert az Istennek 99 neve van. [...] [A kereszténveknél] 33 szemes, mert Jézus 33 évig élt."[26]

Holott vallási tárgyról van szó, N. M.-nek nem a vallási célú használata miatt fontos elsősorban. Kiemeli ugyan a szépségében és ritkaságában megfogható tárgyi értékét, de az apjától kapott életre szóló útmutatás az, amire ez a tárgy emlékezteti: „33 szemes volt, fehér, feketével gravírozott, meg feketével volt festve. Nagyon szép darab volt. És apukám mindig büszkén hordta, mert egyedi darab. [...] Az övé volt, és nekem adta, hogy... emlékezzek rá, meg figyeljek... Ha gond van, akkor nem szabad kétségbeesni. Apukám mindig, amikor gondolkodni kellett, akkor fogta, és elkezdett számolni. Két ujjával, így mozgatta, és így egy picit eltelt az idő, és [...] nem döntött olyan hamar. Mindig mondta apukám, ezzel számoljál tízig vagy harmincháromig, mielőtt döntesz, vagy kimondasz bármit. És akkor így belassul az ember picit, és... elterelődik a... figyelme [...] akkor gondolkozunk, hogyan [csináljuk] másképp [...], hogy ne legyen rossz mindenkinek. [...] Mai napig megvan, a mai napig őrzöm, vigyázok rá nagyon."

A tárgy eleve nem az eredeti funkciójában került N. M.-hez, és az ő használatában is változáson ment át az idők során, követve a magyar társadalomba való beilleszkedésének szakaszait. „[...] az elején mindig velem volt, az elején a zsebemben vagy a táskámban volt velem, de inkább a zsebemben, ahonnan rögtön elővettem. [...] amikor a főiskolát kezdtem, '97-ben, akkor már kevésbé volt a kezemben meg a zsebemben, mert akkor inkább a polcon tároltam, figyeltem rá, nehogy elveszítsem. Más lett az élet, Európában vagy Magyarországon, nem olyan az élet, mint Szíriában. És fura volt, hogy [...] ezt előveszem, és így furán néztek rám... Éreztem, hogy szokatlan, idegen vagyok akkor a társaságban, ha ilyenekkel számolgatok. [...] nem akartam idegenként megjelenni a társaságban. Nagyon-nagyon igyekeztem – idézőjelben – összeolvadni a társaságokkal, nem akartam idegenként szerepelni." N. M.-et a céltudatosság, munkabírás és akarat, állandó tenni akarás jellemzi, és a környezetéhez való idomulás, amit – saját bevallása szerint – az a talán nem mindennapi képessége is segít, hogy kitűnően tud megfigyelni és utánozni másokat.

A muzulmán adatközlők többféleképpen használták, amit a vallásosságuk foka és az egyéni szokásaik nyilvánvalóan befolyásoltak. S. A. egyiptomi férfi vallásos, imádkozik, mecsetbe jár a pénteki imára, és tartja a böjthónapot. Neki több 99 szemes *masbahája* van, a lakás több pontján letéve (a nappaliban és a hálószobában, az éjjeliszekrényen is), és ő kézbe véve is használja ezeket. A. N. palesztin férfi ugyancsak tartja a vallási szokásokat, de imafüzért soha nem használt. Egy ajándékba kapott darabot az autójának a visszapillantó tükrén tart „áldásként". A. K. szintén egyiptomi férfinál egy világító kőből készült darab van, amelyet az édesapja hozott a feleségének a mekkai zarándokútjáról. Egy másik, nagy kék szemű, 33 szemes lánc Allah egy-egy nevével kifejezetten dekoráció céljára készült, és a konyhájában lóg egy polc széléről. A. K. vallása kellék, helyszín és szigorú keretek nélküli, ezt tanulta az édesapjától. A füzér általános használatáról a következőket tartja: „[...] az ilyen tárgyakhoz, amit az ember alkotott és gyártott, hogy legyen képe valaminek, ahhoz nem nagyon ragaszkodom. Mert *masbaha* és rózsafüzér, általában a vallásos emberek csinálják. Közben hívő vagy nem igazi hívő ember, ezt csak az Isten tudja. Ez csak mutató, hogy mindenki lássa őket, hogy milyen jó emberek..." Emlékei szerint édesapjának volt egy értékes *masbahája*, amelyet akkor vett kézbe, amikor vendégek jöttek. Egyébként más darabokat használt, az értékeset meg egy szekrénybe zárta. Egy másik családi történet szerint olyannyira személyes tárgyak voltak ezek, hogy ha kölcsönadták egy vendégnek, figyelték, hogy mikor adja vissza.

A test ápolása

A test fizikai karbantartására számos olyan gyakorlat és eszköz létezik, amelyet a bevándorlók magukkal hoznak a befogadó országba. Az Arte tévécsatorna bevándorlók tárgyairól készített egyperces műsoraiból[27] az derül ki, hogy az Európán kívüli országokból érkezőknél nagyobb arányban szerepelnek a testápolással kapcsolatos anyagok és tárgyak, mint az európai országból származóknál. A standardizált és ipari gyártású eszközöket használó európai gyakorlatokkal szemben a más kontinensekről érkezők a természetes alapanyagokat és az egyszerű technikákat részesítik előnyben, és nemcsak a nők, hanem a férfiak is. Ezek egyrészt a gyermekkortól kezdődően folyamatos gyakorlatok, vagy a felnőttkori testápoláshoz, nevezetesen a szőrzet kezeléséhez kapcsolódnak: karitévaj, amelyet egy férfi Bamakóból hozat, mert csecsemőkorában anyja ezzel masszírozta, Algériából timsó borotválkozás utánra vagy dezodorként. Az eszközök között szerepel szintén Algériából fogtisztításra használt fadarab, hajkiegyenesítésre használt szalag és akár bárhol beszerezhető cérna, amellyel a nők az arcon vagy egyéb testrészükön lévő szőrzetet egy bizonyos fogástechnikával eltávolítják.

Az arab országokban a fürdő *(hammam)* az, amely a rendszeres, illetve különféle rítusokhoz kapcsolódó testápolás, egyben pedig a társadalmi kapcsolatok fontos helyszíne (részletes korai leírását lásd Lane 1973:336–343 és jelenkorit Zannad 1984:65–70). Ez az az intézmény, amely az etnikai éttermek, kávéházak és boltok mellett a bevándorlók kiszolgálására a befogadó országokban a leghamarabb megjelent, és manapság már divattá is vált.[28]

A fürdőbeli tevékenységekhez hozzátartozik a bőrdörzsölés, amelyet külön specialista végez, és amelynek különféle eszközei vannak természetes anyagokból és kerámiából

a testhez és a lábhoz. I. A. iraki asszony a hálószobaként is funkcionáló nappalijában tart egy motívumos rézedényt a fürdőzéshez szükséges kellékekkel: „Nálunk ez a háttörlő [durvább fonalból kötött szalag], itt a szappan és [...] amikor a nők mentek a közös nyilvános fürdőbe, ezt vitték magukkal, [az edényben benne volt] a szappan, a dörzsölő meg egy másik, amit *kísznek* hívnak [...]. Az sprőd anyagból van, veszik ezt az anyagot, és [...] pamutcérnával mindig ráöltögetnek, hogy ne legyen durva. Akkor [...] beletesszük a kezünket, hajat mosunk, ázik a testünk, evvel kezdődik a dörzsölés, és lejön az egész hám, és utána ezzel, szappannal. Amikor kijövünk, az ember úgy érzi, mintha hímes tojás lenne a bőre. Most is, amikor fürdök, olyan finom a bőröm utána. Ezeket Irakból hoztam. Azt [a réztálat] vettem, mert mondom, jaj, ez az, amit a fürdőszobába visznek, mert anyámnak biztosan volt... Evvel merítik a vizet. Ezt hoztam, mert ezeket már nem lehet kapni, és ezek nagyon-nagyon régiek [...], anyám 1910-ben született, és [...] fiatalkorában használta, akkor képzeld el, milyen régi!" I. A. a napi tisztálkodásában folytatja az otthoni eszközökkel történő, hazájában megszokott bőrápolás gyakorlatát. Ám a fürdőbe menéshez használt réztál beszerzésével az édesanyjával létesített újra – mint ahogyan sok más tárgyával – kapcsolatot, rekonstruálva annak fiatalkorát. I. A. számára az édesanyja élettörténete nem onnan kezdődik, amikor ő már tudatára ébredt, és személyes képi emlékeket őriz róla, hanem még messzebb visszamenve az időben. A tállal, a *hammam*készlet összeállításával az édesanya múltbeli és a saját jelen gesztusát köti össze.

I. A. az anyai gondoskodás érzetét egy fésű alakjában őrzi, amelyet az édesanyjához köthető tárgyak közül az egyik legfontosabbnak tart. Fiatalkorában tőle kapta ajándékba, „evvel kellett fésülködni, mert egyszer látta, hogy az elektromosság miatt az ilyen fafésű jót tesz a hajnak". Több mint harminc éve mindig magával hordja a táskájában. Egy közelmúltban tett külföldi utazás során azonban azt hitte, hogy elvesztette, és bár hazaérve megtalálta a csomagjában, az az „élmény", amelyet a visszafelé repüléskor átélt, hogy meglesz-e vagy sem a fésű, ráébresztette a féltett tárgy elvesztésének fájó lehetőségére. Féltésből a legközelebbi iraki útjára már nem vitte magával. I. A. számára különlegesen szép, egyenes haja identitásának egy nagyon jelentős eleme és összekötő kapocs a hazájával. Milliók nézték a televíziós műsorát, és milliók csodálták a haját. Sokan az utcán is erről ismerték föl már messziről, és I. A. azt az emléket is őrzi, hogy Szaddám Huszein megsimogatta, amikor kihallgatást kért tőle. Az édesanyjával való utolsó kapcsolódási pont is a hajával függ össze. Nem közvetlenül, hanem áttételesen, hiszen nem lehetett jelen, de az édesanyja azt hitte, hogy őt látja: „Amikor haldoklott, az egyik nővérem fölé hajolt, éppen akkor hosszú volt a haja, anyám kinyitotta a szemét, és azt kérdezte: »Visszajöttél?« A nővérem azt válaszolta neki: »Igen.« Lecsukta a szemét, és meghalt, ez volt az utolsó..."

Használati tárgyak

Az eszközök, szerszámok között vannak a kultúrára jellemző és megszokottan kézre vagy kézhez álló darabok, amelyeket a bevándorló – az adott típusba tartozó gyanánt – az új otthonában is használni kíván. Számtalan konyhai eszközt és az ételfogyasztáshoz használt tárgyat lehet felsorolni közülük: két kézzel mozgatható, íves egyiptomi bárdkést,

körző és oda-vissza mozdulatokra alkalmas iráni parázslegyezőket a különféle húsok sütéséhez, kis szír teáspoharat. Egy-egy eszközben ötvöződik a bevándorló számára reprodukálandó anyag és a fogás otthoni élménye. „Mi üvegpohárból ittuk a teát, és meg voltunk lepődve, hogy itt miért bögréből isszák. Hozzá voltunk szokva, hiába meleg a tea [...] hiába tűzforró, van egy speciális fogása, meg tudjuk fogni, és meg tudjuk inni. A két szélét megfogni és a kisujjal támasztani alul [...] nem borul és nem éget. Nagyon kis pontokon [...] apukám mindig két ujjával fogta."[29] Ez esetben a fogás összefügg a kéz hőérzetével, ami kulturálisan meghatározott (Le Breton 2006a:214).

Vannak olyan fogyasztási szokások, amelyekhez speciális eszközök szükségesek, és a bevándorlók ezeket is igyekeznek magukkal hozni, a szokásuk más környezetben való megőrzése céljából. Ilyen például az irániaknál a gőzfelfogó rizspárna, amelyet a rizs főzésének második fázisához használnak az edény és a fedő közé téve. Így tudják elkészíteni a számukra ízletes ropogós rizst. Vagy a szíreknél a matétea[30] ivásához használt fémszívóka (szívókanál).

Egy-egy tárgytípuson belül már első utazásuk alkalmával azokat hozták el, amelyeket otthon is személyesen használtak, a saját tárgyaiknak tekintettek („az én..."): A. M. számára az otthoni közösségtől való elszakadást is jelentette, hogy a családban használt két matétea-szívókán felül egy saját szívókája lett, amikor más városba ment tanulni. Első magyarországi útjára is – mint nélkülözhetetlen tárgyat – hozta magával, és habár azóta újabbakat vásárolt és használ, ezt az elsőt ma is őrzi. Honfitársának, N. M.-nek, aki húsz évvel később érkezett, szintén benne volt a csomagjában a megkülönböztető jelű – a kedvenc színét mutató kővel díszített – szívókája.

Egyes eszközökhöz olyan történet fűződik, amelyből áttételesen vagy közvetlenebbül az a szerep olvasható ki, amelyet a kezelője éppen az eszköz használata révén a családban betöltött, és ami által a család részesének érezhette magát.

Magyar példaként álljon itt Kormos István, aki egy novellában írja le azokat a tárgyakat, amelyekhez életében valaha kötődött. Ebben egy vasmozsárról tesz említést, amely egyetlen tárgyként maradt meg az 1944 nyarán lebombázott erzsébeti házukból. „A mozsár harminc méterre a krátertől, mellette a törője, egy falat csorbulással túlélte a bombákat. Egyetlen tárgyam a gyerekkorból, sok diót, mákot, cukrot törtem a hasában húsvét és karácsony előtt; számomra érték csak, de nekem nagyon az." (Kormos 1982:12.) Kormos nem ízeket említ, hanem az ünnepi készülődésben valószínűleg rá kiosztott szerepet.

Markánsabban jelenik meg az eszközhasználatnak ez a feltételezett vonása S. A. történetében a kis réz egyiptomi kávéfőzőről. Kisebb korában az ő feladata volt, hogy az édesanyja által megfőzött kávét minden reggel az utcában lakó nagymamának futva elvigye, akinek egyébként a kedvenc unokája volt. Később már maga készítette számára a kávét, és egyes vendégeknek is, például a hetente házhoz jövő vak embernek, aki a Koránból olvasott fel a családnak. Az egyszemélyes kávéfőző a hozzá való réz kiskanállal együtt S. A. számára mindezeket az emberi kapcsolatokat jelenti, s ez a legfontosabb emléktárgya otthonról. „Minden vendég megjelenik előttem, hogy kinek adtam kávét, ki mit mondott, és hogyan. Szoktam rájuk gondolni!"

A családban betöltött feladatkörön kívül még egy fontos mozzanat jelenik meg ebben a történetben: kedvencnek lenni. Ha arra gondolunk, hogy egy-egy családban hat-tizenegy között mozgott a gyerekek száma – az interjúalanyok zöménél e között-

ti gyerekszám van –, akkor egy anya kedvenc gyerekének lenni egészen kiváltságos rangot jelentett, s még inkább egy nagymamáénak, aki akár hatvannyolc unokának is örvendhetett![31]

Amíg a szülei éltek, használták a kávéfőzőt, és addig S. A. hiába is kérte, nem hozhatta el. Haláluk után a testvéreitől már meg tudta szerezni. Magyarországon nem főzött benne kávét, az ebédlőjének az egyik könyves vitrines részében tartja: a kávéfőző mindennapi használati tárgyból az eredeti kontextusából kiragadva, az emléktárggyá válás folyamatában dísztárggyá minősült. Testvérei csodálkoznak is azon, hogy az Egyiptomban egyszerű konyhai eszköznek tekintett tárgy miképpen kerülhet vitrinbe, más olyan tárgyak közé, amelyek ugyancsak átélték a funkcióváltást, de nem S. A. jóvoltából, hanem egy régiségkereskedőnél, akinél különféle régi használati réztárgyakat szokott vásárolni Egyiptomban: mécsest, mennyiségmérő edényt, kancsót. Időnként előveszi, nézegeti, „babusgatja" ezeket a tárgyakat, fontos számára, hogy megérintse őket, a tárgygyűjtő rendezgető, pakolgató attitűdjét mutatva.

Ugyancsak családi szerepkörére emlékezteti két másik tárgya, az egyik eredeti, a másik póttárgy: rézkancsó és -tál, amelyet az édesapja használt az ima előtti rituális mosakodáshoz. A kancsóból S. A. öntötte neki a vizet: „[...] én szolgáltam... én tartottam neki". A „nagyon régi, szép" kancsót még megtalálta az örökül hagyott tárgyak között, elhozta. „Kerestem a tálat, de az már... Nagyon szomorú vagyok, hogy nincs együtt a kettő." A tál pótlására később hozatott magának egy hasonlót, kisebbet, mint amilyen az eredeti volt.

Egy tárgy érintésének is van emlékezete: S. A. gyümölcsös kristálytálakról emlékezik, amelyeket édesapja kapott ajándékba Alexandriába érkezett görögöktől. Mindig is elbűvölte a tálak finom, különleges kidolgozása. A szülők halála után ezek a testvéreihez kerültek. „[...] nem tudom, hogy a mai technikával tudnak-e olyat csinálni. Kettő volt belőle, egyet akartam, de [...] amikor hazamentem... keresem, eltört. Mondom: »Csak úgy?« »Igen, mert a gyerekek játszottak...« – Annyira érzem az érintését, érzem a kezemben!" Habár nem a tálak kereskedelmi értéke fontos a számára, hiszen valószínűleg sohasem vált volna meg egyiktől sem, a fájó hiányérzet jelentőségét igyekszik kifejezni ezzel is: „[...] ólomkristály, ami már [...] milliókat ért volna egy tányér!" A tálak kapcsán megemlíti az ajándéktárgyakhoz való általános családi viszonyulást: „Az az igazság, hogy a család, ha ajándékba kapták, becsben tartották. Én is, amikor már ilyen szemmel kezdtem látni, figyelni, tapasztalni, akkor már másképpen kezeltem ezeket."

Egy tárgy megérintése módot nyújthat arra, hogy olyanokra emlékezzünk, akik vagy a távolban vannak, Szíriában, vagy már a túlvilágon. A. M. legfontosabb tárgyaként egy Parker töltőtollat említ, amelyet a számára képviselt érték miatt nem mer használni, dobozával együtt a szekrényben tartja. Az édesapjától kapta a kilencosztályos általános iskola befejezése után: „[...] nagyon büszke volt, hogy levizsgáztam, és sikeresen. Ez nagy dolog volt tőle, mert nagyon kemény fickó, és nagyon szigorú. Nekem ez az emlék [...] helyrerázott engem, mert akkor éreztem igazán, hogy szeret valahol, és büszke [rám]." Akkor veszi elő, amikor az otthonára szeretne emlékezni, de még inkább valamilyen családi esemény miatt: „[...] változó, van, amikor jól érzem magam, eszembe jut az apám, van [hogy] furcsa alkalmakkor, amikor meghal egy barátja. [...] Volt ilyen nemrég sajnos, és akkor [...] igen, előveszem. Kicserélem a betétet benne, új tintát teszek bele, írok egy-két szót, és kész, visszarakom. [...] az apukám sokszor

betegeskedett az utolsó öt-hat évben. Akkor is elővettem, amikor szóltak, hogy visszük orvoshoz. Szóval érezte az ember, hogy valami be fog következni, és ami előbb-utóbb óhatatlanul jön és bekövetkezik." A toll érintése nemcsak a halott elbúcsúztatásának gesztusaként értelmezhető, hanem testhelyettesítő gyanánt az édesapa szinkrón kíséréseként és a családdal való szolidaritásként is. Féltés a nehéz pillanatokban, amely a jövőtől való félelemmel párosul.

I. A. iraki asszony a tárgyakkal rakja össze egész kultúrájának és családi életének darabkáit, a hétköznapokat és az ünnepeket, a múltat és a jelent. Életének minden mozzanata Irakhoz köti, minden tárgy eszköz arra, hogy különböző érzékszerveinek „mozgósításával" emlékezzen, újraéljen, ott legyen. Művészi és filmes érdeklődéséből fakadóan a környezetét kiragadott képszekvenciákban őrzi, mint ahogyan a kamera rögzít egy-egy jelenetet. A jelenben vásárolt tárgyai kellékekként ezeknek az esztétizált múltbeli képi pillanatoknak a többszenzoros érzékelését elevenítik fel számára, ember, tárgy, környezet, érzelmek együttesében. Ezeket a képekben megragadott érzelmi világokat novelláiban[32] rögzítette saját maga és a külvilág számára, amelyek vissza-visszatérő referenciaként szolgálnak a hazájáról szóló beszélgetésekhez. Az egyik ilyen egy réz ivótálhoz fűződő jelenet: a nagyapjának vitte a vizet, a tálat két kezébe fogva, és a nap megcsillant a víz tükrén, hullámzó játékot varázsolva az aljára. I. A. ma is iszik a tálból, és ezzel vetíti maga elé életének ezt a pillanatát.

Egy fülledt nyári nap pedig arra alkalmas, hogy a hőérzetén keresztül visszatérjen a hazájába. Ilyenkor előveszi egyik Irakból hozott legyezőjét, egy olyan tárgyat, amelyet abban a klímában való használatra találtak fel, és így emlékezik: „[...] dögmeleg van, és akkor legyezek. A nők délután mennek a vendégségbe, és [...] ülnek, isszák a teát, a kis süteményt, íztelen különben, de nagyon finom, mondják a magukét, pletykálnak, mesélnek mindent, s közben ez megy a kezükben, folyamatosan legyeznek. És akkor én is mindig ott ülök a sarokban..."

A természet tapintása

Az otthoni természeti környezet felidézése a tapintással oly módon, hogy abban tárgyak is szerepeljenek, csak egyes adatközlőknél volt megfigyelhető. A tárgyak szerepe ebben a pár esetben is csak áttételesen, a bevándorlók részéről nem émikus módon jelentkezett.

I. A. a babiloni föld tapintását hozta fel emlékként: „gyerekkorunkban a folyóparton játszottunk [...] a babiloni föld az agyag, ebből lett Babilon is, ebből a földből a falak. [...] Szóval ez az alap. Mindig emlékszem, hogy jó érzés volt fogni azt az agyagot, és játszani vele. [...] kivettük, és csináltunk belőle például edényeket meg ilyesmit. [...] Nem véletlenül egy interjúban is mondtam, hogy azért szeretem a Mátrát, [mert] ez egy pótlék. [...] R. [férj] mindig csodálkozik, hogy minden ásónyom után fogom a földet, és végigmorzsolom, ez nekem jó érzés. Mivel szobrászattal már nem foglalkozom, és nem véletlenül lettem szobrász, ezért is, mert mindig mondtam, hogy legyen valami fogható [...] a festményt nem tudom fogni."

A Szíriában a tenger közelében született és kiskorában a tengerparton sokat nyaralt N. M. a tenger iránti rajongását, a vízélményt úgy idézi fel, éli meg a mindennapok-

ban, hogy hosszan zuhanyozik, valamint rendszeresen látogatja a budapesti fürdőket, és bárhova megy, fürdőnadrágot mindig visz magával. Az otthoni pillanatokra való emlékezéseken túl a természet érzete a személyiség egyes vonásainak felfedésével is párosul (lásd Csíkszentmihályi–Halton 2011). Míg I. A. számára a föld tapintása összetett módon kapcsolódást jelent a hazája múltjához, a múlt és jelen kultúrához, gyermekkorához, szobrászművészvénájához és e hivatás számára lezárt fázisához,[33] addig N. M.-nek a víz éppen a kötelékmentesség érzetét biztosítja: „Víz vagy a tenger, ahogyan én tényleg érzem és gondolok rá, úgy érzem, szabadságot ad nekem... Meg tudok csinálni olyasmit, amit nem tudok a szárazföldön tenni, például szabadságot ad nekem a gondolkozásomban, a mozgásomban, nincsenek korlátok [...] megszabadít minden gondtól, minden akadálytól, minden tehertől, és akkor tudok tisztán gondolkodni, tisztán mozogni, és úgy érzem, hogy igazi szabadságban élek, amikor a vízben vagyok."

E két példa kevés ahhoz, hogy a tárgyak szerepe meghatározható legyen abban a folyamatban, ahogyan a bevándorló az otthoni természeti elemekkel való testi érintkezést egy más környezetben megpróbálja a valóságban is megélve felidézni. Esetünkben az ásó és a fürdőnadrág olyan közvetítő, reprezentálásra nem érdemesített eszközöknek látszanak, amelyek a használó személy számára háttérbe szorulnak az elemekkel való közvetlen fizikai kontaktus élményéhez képest. Így a személy és az érzetek viszonyában „háttértárgyakként" foghatók fel.

Összefoglalás

Az egyiptomi és közel-keleti adatközlőkkel folytatott kutatás során az az általános megállapítás tehető, hogy a bevándorló teste a bőrérzékelésen és a tapintáson keresztül az otthonhoz kötés és az otthonhoz kötődés egyik helye. Olyan kontaktzóna, ahol az egyén saját magával, az egyén és családja, valamint a származási és a befogadó kultúra interakcióba lép egymással. Ennek a kapcsolatnak bonyolult és nagyon finoman érzékelhető közvetítői a tárgyak.

A bőrfelületen gyermekkortól kezdve otthon megszokott érzeteket a ruhák adják. Idegen környezetben ezt az érzetet a bevándorlók – *a saját testükkel való kommunikációban* – az otthonról beszerzett eredeti típusdarabbal igyekeznek megőrizni, vagy egy olyan darabbal reprodukálják, amely, ha egy fontos paraméternek, az anyagminőségnek megfelel, akkor bárhonnan beszerezhető. Egy-egy viseleti darab önajándékozásánál olyan példa is tapasztalható, amikor a tárgy értékét az apa-fiú kapcsolatban elért sikerélmény jelenti.

Másokkal való, a bevándorló testére irányuló interakcióban a szülőtől, rokontól kapott ajándéktárgyak jelennek meg: az adott személyhez érzelmi szállal kötődő, kézzel készült és így egyedivé váló öltözetek nem pótolhatók, és ezeket a test változásaihoz igazodó módosításokkal, illetve további generációknak való átadással őrzik meg.

A bevándorló teste az otthoni biztonságos környezetből kiszakadva, idegen környezetben az otthon maradottak és saját maga számára is a fokozott védelmezés objektumává válik. Ezt a kultúrájában erre a célra megalkotott tárgyakkal és gyakorlatokkal igyekszik mind a két fél érvényesíteni a testen magán, a bőrrel érintkezve vagy

a személyes terében. Ahogyan a bevándorló helyzete stabilizálódik az új hazájában egy otthon megszerzésével, kialakításával, úgy a védelmére szolgáló tárgyak is a maga által kialakított személyes terébe – autó, üzlethelyiség – kerülhetnek át.

A bevándorló a tárgyak, a test és az itthon-otthon viszonyrendszerében (hálózatában) a saját kultúrájának testtel kapcsolatos, testápolási gyakorlatait felidézheti az otthonihoz hasonló mindennapos gyakorlatok ismétlésével és az ahhoz kapcsolódó fogyasztási cikkek és tartós tárgyak használatával.

Egy-egy otthoni tárgy tapintása fájó emlékezetként is megmaradhat. Az olyan tárgyak tapintása pedig, amelyek az eredeti használatból kikerülnek, és a funkció szerinti érintésük megszűnik, a dísztárgyhoz és gyűjteményi darabokhoz kapcsolódó érintéssé, „babusgatássá" módosulhat. E tárgyak további használata elsődlegesen a látással való érzékeléssel kapcsolódik össze.

A mindennapi használatra szánt, ajándékba kapott tárgyak kiemelt fontosságot kapnak a szavakkal ki nem mondható érzelmek kifejezésére. Ezt a jelentőséget mutatja az, amikor a használatra szánt tárgy egyfajta ereklyévé válik a megajándékozott számára, aki fontos alkalmakkor az érintési „mágiával" – *az otthon maradt másik testére irányulóan* – igyekszik kapcsolatba kerülni az ajándékozóval.

A tárgyak érintése által a személyekkel való kapcsolatteremtés időbeli keretei a jelent ugyanúgy magukban foglalják, mint a közösen megélt múltat, de még abba a régmúltba is átnyúlhatnak, amelyet a tárgyat érintő nem tapasztalhatott meg: a tárgy és tapintása lehetőséget nyújthat a bevándorló számára arra, hogy egy szeretett személy életének egyes feltételezett jeleneteit maga elé vetítse. Így válik az érintés egy elképzelt, valamint a múltban és a jelenben megélt kapcsolódás eszközévé.

Ahhoz, hogy jobban kidomborodjanak a bőrérzékeléssel és tapintással kapcsolatban a kulturális és akár vallási makro- és mikroközösségi, illetve egyéni sajátosságok és az érzetek feltételezett modellekbe rendeződött konvertálási lehetőségei a bevándorlók tárgykultúrájában, nyilvánvalóan kiterjedtebb kutatások szükségesek a származási országokban is. Ennélfogva ez az esettanulmány korántsem aknázza ki kellő mélységben az egyes témalehetőségeket, inkább megannyi kérdést vet fel, és további kutatási irányokat jelöl ki.

IRODALOM

BELGUEDJ, M. S.

1969 Le chapelet islamique et ses aspects nord-africains. Revue des Etudes Islamiques 2:291–322.

CSÍKSZENTMIHÁLYI MIHÁLY – HALTON, EUGENE

2011 [1981] Tárgyaink tükrében. Az vagy, amit használsz. Budapest: Libri.

GLEN MICK, DAVID – DEMOSS, MICHELLE

1990 Self-Gifts: Phenomenological Insights from Four Contexts. Journal of Consumer Research 17(3):322–332.

GOFFMAN, ERVING
1981 A hétköznapi élet szociálpszichológiája. Budapest: Gondolat.

GOTMAN, ANNE
1989 La vase, c'est ma tante. Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie 14:125–150.

GRØNSETH, ANNE SIGFRIED
2012 Moving Tamils, Moving Amulets: Creating Self-identity, Belonging and Emotional Well-Being. *In* Moving Subjects, Moving objects. Transnationalism, Cultural Production and Emotions. Maruška Svašek, ed. 117–136. New York: Berghahn Books.

HALL, EDWARD T.
1987 Rejtett dimenziók. Budapest: Gondolat.

HECHT, ANAT
2001 Home Sweet Home: Tangible memories of and Uprooted Childhood. *In* Home possessions: Material Culture Behind Cloose Doors. Daniel Miller, ed. 123–145. Oxford: Berg.

HOSKINS, JANET
1998 Biographical Objects. How Things Tell the Stories of People's Lives. New York – London: Routledge.

HOWES, DAVID
2003 Coming to Our Senses. The Sensual Turn in Anthropology Understanding. *In* David Howes: Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory. 29–58. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

KORMOS ISTVÁN
1982 Tárgyaim. *In* Kormos István: A vasmozsár törője alatt. 11–13. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

LANE, EDWARD WILLIAM
1973 [1836] An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians. New York: Dover Publications.

LE BRETON, DAVID
2006a La saveur du monde. Une anthropologie des sens. Paris: Métailié.
2006b La conjugaison des sens: essai. Anthropologies et Sociétés 30(3):18–28.

LENGYEL ÁGNES
2008 A rózsafüzér. Tárgy és folklór. *In* Tárgy, jel, jelentés. Pócs Éva, szerk. 372–391. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék. /Studia Ethnologica Hungarica, IX./

TISSERON, SERGE
1999 Comment l'esprit vient aux objets. Paris: Aubier.

VINCENT, JEANNE-FRANÇOISE – DORY, DANIEL – VERDIER, RAYMOND, DIR.
1995 La construction religieuse du territoire. Paris: L'Harmattan.

VOIGT VILMOS
2009 Az érzékek antropológiája. *In* Érzékek és vallás. Barna Gábor, szerk. 13–19. Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

ZANNAD, TRAKI
1984 Symboliques corporelles et espaces musulmans. Tunis: Cérès Productions.

JEGYZETEK

1. Az e kötetben szereplő másik tanulmányom első lábjegyzetében felsorolom az interjúalanyokat, valamint ismertetem a kutatás körülményeit.
2. Az interjúalanyok nem tekinthetők reprezentatív mintának, mivel származási országuk, társadalmi, vallási hovatartozásuk és a vallásgyakorlatuk foka, valamint a tárgyakhoz való viszonyuk rendkívül szerteágazó. Az adatközlők a vallásgyakorlat szempontjából inkább a nem vagy a mérsékelt gyakorlatot követők csoportjába tartoztak. A női interjúalanyok hiánya miatt például a hívő muzulmán nők kendőviseletével és a tapintással összefüggő tapasztalatokat nem tartalmazza e tanulmány. A tématerületek sem tekinthetők kimerítőnek, hiszen az ünnepek, rítusok nem tartoztak a kutatás tárgykörébe.
3. Részlet az I. A. iraki asszonnyal 2014. április 3-án készített interjúból. A továbbiakban az interjúalany nevének kezdőbetűit és az interjúkészítés dátumát adom meg.
4. A földközeliség nyilvánvalóan összefügg a térhasználattal, a terek többfunkciós használati módjával, a kint és a bent percepciójával, a munkafolyamatokkal és az ezekhez rendelt ülőalkalmatosságokkal, valamint egyéb berendezési tárgyakkal. A földön folytatott tevékenységek megszokásával az alsó végtagok hajlékonyabbakká válnak, bizonyos testtartások rögzülnek.
5. H. K. szír adatközlő, aki minden kapcsolatot megszakított hazájával a családi kapcsolatok, szokások és tárgyhasználat terén, a törökülés szokását a modern lakáskörnyezetben is megtartotta, például az ágyon így ül (H. K. feleségétől kapott információ).
6. Személyes tapasztalat, hogy a gyékényen való törökülés következtében pár hét alatt bőrkeményedés alakul ki a bokacsontnál.
7. Nan Jenkins a croydoni múzeum Lifetimes elnevezésű helytörténeti galériájával működött közre, férjével együtt viaszszobra is szerepelt benne.
8. A hallás és a szaglás szintén összekapcsolódhat az öltözettel, például egy anyag suhogása vagy izzadságközvetítő tulajdonsága révén.
9. A. M. szír keresztény orvos.
10. N. M. szír keresztény cégtulajdonos.
11. Az információt dr. Fodor Sándornak köszönöm, aki kairói tartózkodásai idején M. pizsamáinak rendszeres beszerzője volt.
12. Az információt Gajzágó Lászlóné áruszakértő oktatónak köszönhetem.
13. E kutatási terület megizmosodott a rendszeres szemináriumok és az *Anthropologie de la nuit* könyvsorozat kiadása révén (Société d'ethnologie, Nanterre).
14. N. M. szír keresztény cégtulajdonos.
15. A tárgyak ajándékozását az emberek között és az önajándékozást Glen Mick és Demoss a motivációk szerint a kommunikáció, a csere és a különleges(ség) területeihez társította, a teljesítményért történő önjutalmazó ajándékot a csere alá rendelte.
16. Közvetlenül a haláleset előtt a beteg vagy haldokló tárgyaihoz és testéhez közelebb vagy távolabb viselt különböző öltözeti darabjaihoz való viszonyt francia kontextusban lásd Gotman 1989:131.

17. S. A. tárgyválasztásának motivációja megegyezni látszik azzal, amit Gotman jegyez fel a francia öröklési szokásoknál: a férfiak az édesapjuktól olyan tárgyat választanak emlékül, amely a bennük élő dicsőséges apaképnek megfelel (Gotman 1989:143).
18. Gubacstinta, amely gubacs, szegfűszeg, tömjén és vas-oxid-darabka speciális edénykében, parázson való főzésének párlata. A bőrön pár napig marad meg.
19. A nemzetközi szakirodalomban mindkét elnevezés szerepel: *passport mask, amulet mask.*
20. http://videos.arte.tv/fr/videos/ce-qui-me-manque-2-samuel-tchuenche-kamdem-cameroun-le-jujube--3993726.html.
21. A Korán szavainak a megivása például úgy történik, hogy az imám a megfelelő Korán-idézetet egy speciális tintával felírja egy tányérra, amelyet aztán vízzel lemosnak, s ezt issza meg a segítségre szoruló.
22. A. K. ezt a tárgyat egyiptomi istenségekhez és történeteikhez köti.
23. A szakrális helyeken (templom, mecset) bizonyos ideig hagyott folyadékok – az arab világban általában olívaolaj – átveszik a szent hatóerőt, és a beteg felületre kenve, vagy például szembe csepegtetve gyógyírként használatosak. Akik ilyen gyógymódhoz folyamodnak, visznek magukkal olajat, amelyet a szent helyen hagynak, és az ott lévőt használják föl.
24. A talizmán általában erővel felruházott, a testen keresztül valamilyen célra ható mágikus eszköz.
25. Ebből a tőből ered a muzulmánok „Isten dicsőségére" *(subhan Allah)* formulája is.
26. A muzulmán hívők is használnak 33 szemes imafüzért, amelyen háromszor mennek körbe, és amelyen egy-egy, a többitől eltérő formájú szemmel vannak elválasztva a 33 darabos egységek. Ezeket az elválasztó szemeket tanúnak *(shahid)* nevezik.
27. Az Arte csatornán a francia és német, valamint a két országban élő kisebbségek kulturális másságával foglalkozó *Karambolage* című műsor keretében készül a *Ce qui me manque (Ami hiányzik nekem)* sorozat, amelynek első része az európai, a második pedig a más kontinensekről érkezett bevándorlók tárgyairól szól.
28. Franciaországban például a gyarmatosítás időszakára nyúlik vissza az első fürdők megjelenése, az utolsó években pedig luxuskivitelben is nyíltak ilyen helyszínek, és a turistakínálatban szerepelnek.
29. N. M. szír férfi.
30. A matétea eredetileg Argentínából származik, tökedényből itták, Szíriában és Libanonban terjedt el, ahol az egyéb teák ivásához használt kis üvegpoharakból fogyasztják.
31. A. M. szír keresztény adatközlőtől származó információ.
32. Az el- és kimondhatatlanság szorító gyötrelmét egyeseknél az írás oldja fel, az adatközlőim egyharmada érintette valamilyen módon ennek a kérdését. A több más művészi tehetségén túl irodalmi vénával is megáldott I. A. iraki asszony jutott el a megvalósításban a legtovább: *A dolgok emlékezete* címmel novelláskötetet jelentetett meg arabul. Súlyos betegségével nézett szembe azzal, hogy az emlékeit leírta, örökül hagyásként, de gyógyító terápiaként is. Az emlékei pedig a tárgyakon keresztül megjelenített érzelmek. A. N. palesztin férfi olykor arabul és magyarul ír, verseket is, S. N. szintén palesztin és A. E. iráni férfiak pedig felvetették magukban, hogy megírják az élettörténetüket.
33. I. A.-nak egészségügyi okok miatt abba kellett hagynia a szobrászhivatást.

Szerzők

ÁRENDÁS ZSUZSA
FARKAS JUDIT • PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék
FÖLDESSY EDINA • Néprajzi Múzeum
KEREZSI ÁGNES • Néprajzi Múzeum
SZELJAK GYÖRGY • Néprajzi Múzeum
SZÉLI JÚLIA
VÖRÖS GABRIELLA • Néprajzi Múzeum
WILHELM GÁBOR • Néprajzi Múzeum

2300 Ft