

THE ANTHROPOLOGY OF ENCOUNTERS
A TALÁLKOZÁSOK ANTROPOLÓGIÁJA

Edited by / Szerkesztette
Lajos Veronika – Povedák István – Régi Tamás

MAKAT Series / MAKAT Könyvek
1.

Editors / Szerkesztők
LAJOS Veronika – POVEDÁK István – RÉGI Tamás

**THE ANTHROPOLOGY
OF ENCOUNTERS
A TALÁLKOZÁSOK
ANTROPOLÓGIÁJA**

Edited by / Szerkesztette
LAJOS Veronika – POVEDÁK István – RÉGI Tamás

Magyar Kulturális Antropológiai Társaság

Budapest, 2017.

A borítón látható képet Régi Tamás készítette
a dél-etióp murszik között

Olvasószerkesztő
Balikáné Bognár Mária

© Szerzők és szerkesztők, 2017
Minden jog fenntartva!

ISBN 978-615-80336-5-7

Felelős kiadó:
A. Gergely András

Printed in Hungary
Innovariant Nyomdaipari Kft., Algyő
General manager: György Drágán
www.innovariant.hu
www.facebook.com/innovariant

TARTALOM / CONTENTS

ELŐSZÓ / FOREWORD 7

KONTAKTZÓNÁK

Kreatív határvidékek: a kontaktzónák antropológiája

RÉGI Tamás 11

Kontaktzóna

WILHELM Gábor 33

KAPCSOLATOK, TALÁLKOZÁSOK

Aby Warburg és a névtelen indián

Antropológiai és társtudományi reflexiók a *Találkozás* történetéből

Sz. KRISTÓF Ildikó 51

Generációs ellentétek. Az iskolai oktatás hatása a totonákoknál

SCHILLER Katalin 62

„Beszélsz Apával?”

A szülő-gyermek kapcsolat mediatizálása a transznacionális migráció kontextusában

BAUMANN Tímea 80

„...plakátot már csak a netre csinálunk”

A panyolai hagyományőrző farsang offline és online tereinek találkozása

LOVAS-KISS Antal 94

Egy folklórműfaj megítélése és formálódása a találkozások kontextusaiban

TAMÁS Ildikó 106

TALÁLKOZÁSOK A TERMÉSZETFELETTIVEL

A szörny szája.

Hibriditás és poszthumanitás a szörnykutatásban

HORVÁTH Márk – Lovász Ádám 127

A gyógyító érintés olvasatai: energia, rezgés, Szentlélek

CsÁJI László Koppány 141

THE ANTHROPOLOGY OF ENCOUNTERS

**Against Fences: for Example, between
Socio-Cultural Anthropology and Néprajz**

Chris HANN 163

**Encountering in Minority Politics:
Reconfiguring the Other in Transforming Communities
in Southern Slovakia**

Yuko KAMBARA 176

Refugees, Food and Agency: Case-studies from Italy

Donatella SCHMIDT, Giovanna PALUTAN, Beatrice GABORIN 195

Parallel Ethics, Guilty Encounters: Islamic Modesty in Hungary

Abdessamad BELHAJ 206

**Encountering the Past and Finding the Future:
Culture, History, and Identity in a Black Indian Community**

Kathryn M. HUDSON 220

**Re-enacting Otherness as a Strategy of Resistance
in Hungarian Jewish Dwarf Performance Artists' Memoirs**

Anna KÉRCZY 236

Authors / Szerzők 250

ELŐSZÓ

A találkozások antropológiája. Első olvasatra fel sem tűnik, milyen jelentősége lehet a témának. A találkozás kapcsán talán csak egy ismerősnek való biccentésre, netán kézfogásra és könnyed csevejre asszociálunk. Ez sokszor igaz, ám a fogalom jelen esetben mégis lényegesen többet hordoz magában, mint egy gyorsan múló, felszínes érintkezést. A találkozás létrehozza és fenntartja a kultúrát. Nélküle nincs emberi civilizáció, nem alakulnak ki társadalmak, közösségek vagy családok. Találkozások nélkül gyakorlatilag nem lenne semmi, amit elemezhetnénk, és nem lenne senki, aki nem létező elemzéseinket számon kérhetné rajtunk. Kultúránk ugyanis alapvetően emberi interakciókon keresztül jön létre, az antropológia tudománya pedig legtöbbször ezeket az emberi találkozásokat és kapcsolatrendszereket próbálja leírni és megérteni. Civilizációk, rokonsági csoportok, kereskedők, nomádok, turisták, különféle hívők vagy éppen menekültek találkozásai jelentik és jelentették a kiindulópontot a különböző etnográfiai létrejöttéhez szerte a világon. Folyamatosan változó világunk jobb megértése érdekében az elmúlt évtizedekben olyan kiemelten fontos antropológiai fogalmak születtek, mint például a kontaktóza, a súrlódás, összecsapás, kozmopolitanizmus, hibriditás és hálózat, amelyek premisszaként kezelik a találkozás élményét.

Ugyanakkor az antropológia nem kizárólag az emberek közötti találkozásokat teszi kutatása tárgyává, hiszen módszerei alkalmasak az ember–állat, ember–természet, ember–nem emberi (pl. természetfeletti) közötti kapcsolatok vizsgálatára is. A különböző emberi csoportok az elmúlt évezredekben hatalmas mennyiségű tudást halmoztak fel az Idegenről, akinek szociokulturális másságát személyesen megtapasztalták vagy valamilyen formában elképzelték, kifejezték és elmondták. Ezeknek a valós vagy képzelt találkozásoknak köszönhetően a 21. század elejére az Idegennel való találkozás számtalan formában fellelhető minden kultúra és népcsoport életében. Az Idegennel (vagy éppen az ismerőssel és megszeliđítettel) való találkozás megértése érdekében az antropológusok a különböző népek, népcsoportok, emberek mítoszait, szertartásait, művészetét és a találkozások által kiváltott egyéb reflexióit vizsgálták és próbálták összehasonlítani egymással.

A Magyar Kulturális Antropológiai Társaság (MAKAT) 2016-os vándorkonferenciájának ezen emberi találkozások és kapcsolatok antropológiai értelmezése volt a fő témája. A Szegeden megrendezett konferencia célkitűzése az volt, hogy elősegítse a fenti fogalmak jobb megértését, illetve a találkozások koncepcióján keresztül értelmezhetővé is tegye azokat az antropológusok számára. A konferenciafelhívásra közel százhusz előadó jelentkezett három kontinensről és több mint tíz országból. A kétnapos összejövetelel elhangzott előadások vagy tágabb elméleti keretben, vagy részletesen kifejtett etnográfiai esettanulmányokon keresztül járultak hozzá a központi téma kifejtéséhez.

Jelen kötet a konferencián elhangzott angol és magyar nyelvű előadások anyagára épít. Azonban, ahogy az a tematikus tanulmánykötetek esetében lenni

szokott, nem minden résztvevő minden írása található a következő oldalakon. A publikációs felhívásra többször annyi – gyakran kiváló – írás érkezett, mint amennyinek a befogadását a szerkesztett kötet koncepcionális keretei lehetővé tették volna. Az anonim szakmai lektorálást követően a beérkezett tudományos művek közül azok olvashatók a kötetben, amelyek leginkább tükrözik a szerkesztők következő elképzeléseit: a megjelenő szövegek legyenek elméletileg és etnográfiaiailag is kidolgozottak, reflektáljanak a találkozások kérdéskörére, eközben témájuknál és megközelítési módjuknál fogva legyenek alkalmasak arra, hogy a szűkebb szakmai közegen túl is felkeltsék az érdeklődést. A találkozásnak egy újabb aspektusát is szeretnénk volna ezzel kialakítani: azt, amikor a kulturális antropológia, kilépve a tudomány sáncai mögül, a szélesebb közönség előtt is feltárja önmagát. Ez a találkozás is megmutathatja, hogy saját kultúránk megismerése és megértése alapvető fontossággal bír ahhoz, hogy az önmagunkkal, másokkal, idegenekkel való interakciók során értéssel, értékesen és értelemmel viseltessünk.

Végül, de nem utolsósorban, ezúton szeretnénk köszönetet mondani mindazoknak, akik a legkülönbélebb módon segítettek munkánkat a konferenciaszervezésben és a kötet létrejöttében.

A szerkesztők

KONTAKTZÓNÁK

KREATÍV HATÁRVIDÉKEK: A KONTAKTZÓNÁK ANTROPOLÓGIÁJA¹

1. Bevezetés

Az alábbi írással ahhoz a napjainkban egyre többek által követett antropológiai irányzathoz szeretnék hozzászólni, amely a társadalomcentrikus kutatói figyelmet a kapcsolatcentrikusság felé próbálja elmozdítani. A kontaktusperspektíva az antropológiai kutatás alanyait a különböző találkozások eredményeiként közelíti meg, és nem statikus, inaktív szereplőkként tekint rájuk. Legyen a találkozás civilizációk között (Huntington 1992), „felfedezők” és „benszülöttek” között (Sahlins 1995), repülőtereken (Augé 2012), utcasarkon (White 1999), kórházi várótermekben (Goffman é. n.), útleírásokban (Sz. Kristóf 2015) vagy akár UFO-hívők és UFO-k között (Povedák 2017), a kontaktus fiktív és valós zónáiban mindig valami új jön létre, ami koherens antropológiai kutatási területté teheti a kontaktzónákat. Új eszmék, tárgyak és értékek keletkeznek a kontaktkultúrákban, mely zónák sokat elárulnak a közösség tagjainak normatív értékeiről is. Ahogy Rosaldo már korábban megjegyezte, a leírásokban az üres zónák nem a kulturális láthatatlanság tereiként kell hogy megjelenjenek, hanem úgy kell kezelnünk őket, mint kreatív kulturális határvidékeket (Rosaldo 1993). Véleményem szerint ha marginálisnak tekintjük a kontaktzónák szellemi megnyilvánulásait, akkor láthatatlanná teszünk számos olyan társadalmi gyakorlatot, amelyek akár a kultúra újradefiniálását is eredményezhetik. Éppen ezért a modern antropológiában a találkozás jelensége egyre inkább megkerülhetetlennek tűnik.

Implicit módon természetesen számos korábbi antropológiai (például Barth 1998; Hannerz 1996; Tsing 2005; Wolf 1956), történeti (például Bitterli 1982; Huntington 2002; Mintz 1986; Thomas 1991; Wolf 1995), vagy éppen irodalmi (például: Bhabha 1994; Cocchiara 1965; Pratt 1992; Stewart 1993) munka épül a kontakt- és határzónák különböző értelmezéseire. Számos esettanulmány pedig (például Anzaldúa 1987; Bruner 2005; Kopytoff 1987; Turner 1921) kimondottan a kontakt- és határzóna jelenségét írja le. Ezen munkák legtöbbször, bár ugyanazokat a kifejezéseket használja, a különböző adatokat egymástól eltérő fogalmi rendszerbe helyezi, és az érdeklődő kutató egy meglehetősen kaotikus helyzettel szembe-sül. Részben ez a felismerés inspirált arra, hogy a fontosabb kontaktkonceptiókat egy átfogó tanulmányban foglaljam össze, és általános képet adjak a kontakt- és határzónákról, valamint további, a témához kapcsolódó irodalom megismerése felé tereljem azokat az olvasókat, akik egy-egy kérdésben tovább szeretnének tájékozódni.

¹ A cikk a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal NKFIH PD 115447 nyilvántartási számú projektje keretében készült.

A vállalkozást már az elején kudarcra lehetne ítélni, hiszen az ún. kontakt-kultúráknak olyan változatos formáit ismerjük mind térben, mind időben, és olyan sok tudományterület² próbálta már monopolizálni a kapcsolatok kérdéskörét, hogy kétségesnek tűnhet bármiféle egységesítés a témában. Ezért ebben az írásban a teljesség igénye nélkül áttekintek néhány olyan társadalomtudományi elméletet, amelyek a találkozások és kontaktusok koncepcióján keresztül próbálták értelmezni a kultúra és a társadalom fejlődésének dinamikáját, a központ és a periféria viszonyának kérdését. Érdeklődésem középpontjában azok a kontaktzónák és határzónák állnak, amelyek tér- és időkeretet adnak az interkulturális, interetnikus vagy interperszonális találkozásoknak, és így meghatározzák az emberi viselkedést, értékrendszert és kultúrát. Írásomban a példákat és illusztrációkat olyan kontaktzónákból merítem, amelyek a metropolitán (azaz városi, európai, nyugati stb.) gazdasági-politikai központok és az ezek határain lévő (törzsi, lokális, orientális stb.) elképzelt peremvidékek mentén alakultak ki az utóbbi néhány száz évben. Hangsúlyozni szeretném, hogy a *kontaktzóna* kifejezést a példáimtól eltérő, minden olyan kulturális és társadalmi szituációban is eredményesen lehet használni, amelyben a találkozás élménye valami újat, az addigittól eltérőt hoz létre. Ez az írás reményeim szerint segítheti a kontaktusközpontról néző felhasználását is.

2. Zónák, terek és határok

Mielőtt belekezdenék a kontaktzónák és társadalmi határok tárgyalásába, érdemesnek tartom néhány szóban kifejteni, hogy az antropológia és néhány társtudománya miként tekint a zónák, határok és terek tulajdonságaira. Mivel ez már többek által is tárgyalt téma, ebben a munkában csak addig szeretnék eljutni, ahonnan már könnyebben kibontható, hogy az antropológia miért gondolkodik zónákban a kontaktkultúrák leírásakor.

Az ember (*Homo erectus*) körülbelül kétmillió éve (Leakey 1995) építi környezetét, alakítja saját szükségletei szerint. Az, hogy milyen módon és milyen mértékben változtatja meg egy csoport a körülötte lévő teret, kultúránként eltérő. Egyes közösségek – például a közép-afrikai tua pigmeusok – csak kis mértékben, míg mások – mint az európai nagyvárosok lakói – jóval drasztikusabban alakítják át és építik környezetüket. Ami azonban közös ezekben az épített környezetekben, az az, hogy minden esetben az adott kultúra normarendszere szerint alakítják ki azokat úgy, hogy a téren belül az egyének különböző kommunikációs közegeket hoznak létre (Rapoport 2002), amiket fizikailag vagy szimbolikusan, de elhatárolnak egymástól. Ezek a határok sok esetben topográfiailag is értelmet nyernek, illetve tudatos (Goffman 1999) és

² Például pszichológia (szimbolikus interakcionizmus), szociológia (hálózat kutatás) illetve az antropológia szempontjából a diffuzionizmus, ami ma már meghaladottnak számít a kulturális kölcsönhatások tárgyalásakor.

tudatalatti (Hall 1993) zónákká válnak az egyének körül. A környezet (ami az egyén „körül” van) így egy sajátos elrendezésben (*setting*) értelmeződik mindenki számára: centralizálttá válik az egyének határokhoz való viszonya miatt, abban az értelemben, hogy a kommunikáció és a döntéshozatal inkább az elképzelt centrum felé aktívabb és a határok mentén gyengébb. Goffman szerint például az 1950-es évekbeli amerikai társadalom mindennapjaiban megfigyelhető társadalmi gyakorlatok koncentráltabbak voltak, egy pontban összpontosultak, ami egy keretet hozott létre a mindennapi kommunikációban (Goffman 1999). Mindebből véleményem szerint az következik, hogy az értékek és a jelentések meghatározása így a központ privilégiuma lesz, továbbá a központtól a határok felé haladva a hatalom koncentrációjának és fókuszáltságának a szétesését is megfigyelhetjük.

Ez a szimmetrián alapuló társadalmi és térbeli (értsd: szimbolikus és fizikai) esztétika messze túlmutat a szimmetria nyújtotta gyakorlati előnyökön (központosított úthálózat, tízes számrendszer stb.),³ ám számunkra most mégis a gyakorlati aspektusok a fontosak. Az erősen a központ-határvidék esztétikájára épülő társadalmak sajátos formában tartanak igényt környezetük azon szegletére, amelyet valamilyen formában a központ az ő saját érdekei szerint művelne és alakítana. Ez a tulajdonjog főleg a források (kezdetben természeti, később ipari, majd információs források) feletti rendelkezési jogosultságot jelenti, és hozzájárul egy központ-periféria viszonyrendszer kifejlődéséhez. Ebben a centralizált milióban a centrumot pontosan azok a – demográfiai, infrastrukturális, egészségügyi stb. – eltérések tartják fenn, melyek a határok identitását is adják, és ellátják a központot szimbolikus vagy valós utánpótlással.⁴

A térbeli gyakorlatoknak ez a morális felfogása kétségtelenül tükrözi a nyugati társadalom térfetiszmusát, a környezetet valamilyen formában strukturálni és állandóan megnevezni akaró ismeretelméletet. Úgy látom, hogy az antropológia – különösen a korai antropológia és néprajz – szerint a társadalmi cselekvés csak a fentebb leírt határokkal rendelkező térbeliségben jöhet létre. A tér hozza létre a társadalmat, és fordítva. Mindez pedig modellálható mind szövegben (pl. etnográfia), mind pedig kétdimenziós ábrákon (pl. térkép). Maguk a határzónák többnyire láthatatlan vonalak mentén, fiktív jeleken, rítusokon és szimbólumokon keresztül értelmeződnek, és az átlépésük lehetősége (házasság, háború, csere stb.) sokat elárulhat a kulturális centrum tulajdonságairól. A modern antropológiának itt elsődlegesen az lehet fontos, hogy az emberi létezés nem csak egy adott, zónákkal jól körülhatárolható területen (falu, sziget, ország stb.), hanem

3 Ahogy Simmel fogalmaz, a despotikus politikai berendezkedések központosított társadalomesztétikára (központi adminisztráció, központi állam, központosított bürokrácia stb.) épülnek, míg ez a centralizált szimmetria széteshet a liberálisabb társadalmi berendezkedésekben (Simmel 1896).

4 Így lesz azután az asszimiláció például a központi hatalom érdeke abban az értelemben, hogy megszünteti a központot veszélyeztető perifériális elemeket (etnikumokat, szubkultúrát, nyelveket stb.), és egységessé tételükkel segíti a központ dominanciáját (Bauman 1990).

a területek között, sőt magán a határon is megvalósulhat.⁵ A határ maga az új „falu”.

Habár a határ jelenségét a különböző társadalmakban eltérő módon ismerték fel, szimbolizálták és intézményesítették, mindenhol közös, hogy a legtöbb határ csak úgy tartható fenn, ha van rajta átjárás, vagy legalább a mozgásnak valamilyenfajta kísérlete.⁶ A határon való mozgás – az átkelés, áttörés stb. – vagy a határon való letelepedés olyan léthelyzeteket eredményez, mint a menekülés, az illegaritás vagy az otthontalanság (*unhomely lives* [Bhabha 1994: 13]), illetve olyan létezési formákat, amelyek egyre több embert érintenek Földünkön. A politikai, kulturális vagy gazdasági központok határain így, az állandó mozgás kényszeréből adódóan, kontaktzónák alakulnak ki, amelyek fizikai, ökológiai vagy éppen narratív kiterjedésükkel alakítják számos közösség identitását és normatív működését. Az ilyen helyzetekben létező közösségek számos marginális élettörténettel szolgálhatnak a kutatóknak, sőt módszertani szempontból azt lehet mondani, hogy az egyes történetek alakítják ki a kontaktus zónáját. Minden egyes emberi történet létrehozza a maga határait, amelyek mentén a társadalom – mondhatnánk – „transzkulturálódik” (Ortiz 1995 [1947]; Pratt 1992), asszimilálódik (Biczó 2009), kreollá (Hannerz 1996) vagy hibriddé (Bhabha 1994) válik. Minden esetben olyanná alakul, ami eltér a központi léttől, vagy olyanná, amit sokan politikai indíttatásból szeretnének úgy látni, hogy eltér a központi léttől. Azt, hogy a közösségek hogyan képzelik el önmagukat, nagyban meghatározzák az elképzelt határok. Anderson szerint a közösségek önmagukra mint határok által limitált csoportra tekintenek, oly módon, hogy ezek a határok szuverén identitást biztosítanak a csoport számára (Anderson 2006).

A kontaktszituációk, és így a kontaktzónák meghatározó aspektusa az az improvizatív készség, amivel a kontaktusba kerülő kultúrák megpróbálnak nem csak kommunikálni egymással, de „lefordítani” is a másikat. Ennek eredményeként alakult maga a kontaktzóna jelensége egy nagyon gazdag területté, ami magába foglal fikatív és nem fikatív, földrajzilag értelmezhető zónákat, amelyekben a történelem vagy imagináció ugyanolyan szerepet játszott és játszik, mint napjaink geopolitikai vagy interkulturális viszonyai.

5 Bizonyos értelemben a posztmodern társadalmak számos újfajta „helye, nem helye” (Augé 2012) szintén ilyen határ- és kontaktzónának számít. Manapság egyre több ember tölti ideje nagy részét az egyik helyről a másikba való átjutás térbeli gyakorlatával (de Certeau 1988), mely tevékenységet ma már számos segédeszköz tesz könnyebbé. Online frissülő térképek, GPS-rendszerek, metróvonalak térképei segítenek abban, hogy az egyes határokat minél könnyebben átszelhessük. Ahhoz pedig, hogy a mindennapi határátlépések (várakozás az orvosi rendelőben, tömegközlekedésen utazás, stb.) ne maradjanak perifériális társadalmi tevékenységek, a nyugati társadalom megpróbálja „hasznosabbá” tenni és beemelni őket a termelőidőbe (Régi 2017).

6 Antropológiai értelemben erre talán a legelső példa Fredrik Barth (1969) munkája, szociológiai és filozófiai szempontból pedig talán De Certeau (1998) fogalmazta meg ezt a tételt érthetően.

3. Fiktív kontaktzónák

Toynbee szerint a civilizációk találkozása, különösen az időbeli egymásra találás, az egyik legfontosabb tényező a társadalmak fejlődésében (Toynbee 1954). Egy már nem létező civilizáció feltámasztására tett kísérlet egyáltalán nem számít egyedinek a világtörténelemben. Toynbee egyenesen úgy érvel, hogy a történelem önmagában „reneszánszok” sorozatából áll, amikor egy éppen aktív kulturális egység önmagát egy már nem élő civilizáció értékein keresztül próbálja életben tartani. Bár a tudományos köznyelv a reneszánsz szóval azt a 13–15. századig tartó időszakot jelöli, amikor írásos és vizuális formákban a hellén civilizációt próbálták feltámasztani Észak-Itáliában, Toynbee szerint ez a reneszánsznak nevezett korszak csak egy volt a folyamatos reneszánszok közül, amelyek a világtörténelmet meghatározták. A hellenisztikus múlt fontos képe Spengler szerint például csak a 17. században kezdi meg hanyatlását, és még sokáig erősen hat az európai nyugati civilizáció legfontosabb intézményeire (művészet, tudomány, vallás), illetve meghatározza azok más, még élő civilizációkhoz való kapcsolatait (Spengler 2011). Az európai kultúrában időről időre felbukkannak már letűnt jogrendszerek, tudományos eszmék vagy filozófiai tézisek, és ezen „civilizációs szellemidézésnek” véleményem szerint elengedhetetlen feltétele a megidézett kultúra bizonyos elemeinek pontos ismerete.

Az, hogy a társadalom mely rétege ismeri ezeket az elemeket, és ez miként teszi a múlttal való találkozást egyben hatalmi kérdéssé is, már társadalmi berendezkedésenként eltérő. Korunk nyugati civilizációjának az egyetemes emberi múlttal való találkozási felületeit (kontaktzónáit) látva, például az UNESCO vagy az ICOMOS⁷ esetében, úgy tűnik, hogy a kontaktzóna magasan intézményesül és bürokratikusá válik, illetve parallel módon létezik (verseng) alternatív múltképzetekkel, mint például az ősmagyar hagyományok újraéledésével napjainkban (Hubbes – Povedák 2015; Povedák 2015). Így a kitalált hagyományok (Hobsbawm 1983) repetitív ritualizációja által létrejöhet egy folyamatos kapcsolat az egyes civilizációk között. Ez a kapcsolat a kulturális örökség képeinek megidézésével képes új keretbe helyezni napjaink egyes társadalmi gyakorlatait (politikai közbeszéd), illetve dramatizált formában szeparálni és kiemelni egyes tevékenységeket a mindennapoktól/ból (pl. ünnepek). Ez az instrumentális kontaktus a múlt civilizációival aztán létrehozhat egy olyan zónát, amely a múlt mellett hidat képez egy utópisztikus jövőképféle felé is, ami sokszor a jelen aggodalmából építi fel magát.⁸

⁷ International Council on Monuments and Sites.

⁸ Ez a tétel – a múlttal való elképzelt találkozás, mint a jelen és a jövő civilizációs kerete – ilyen vagy olyan formában persze felmerült már több filozófiai és történelmi munkában is. Theodor Lessing például már korán rámutatott a modern társadalmak történelemfétisizmusára, arra a tényre, hogy milyen erősen strukturálja a modern nyugati ember mindennapjait a történelemhez való szoros viszony (Lessing 1919). A múlt eseményeit az emberek flexibilis módon allegorikus értékekkel ruházzák fel, melyek segítenek a mindennapi élet politikai kategóriáiban való tájékozódásban és egy – bár széttöredezett és megtépázott, de mégis egységes – posztmodern kozmológia kialakításában. Lessing szerint a történelmi tudat asszisztál a nyugati civilizációnak a szükséges küzdelemben, amit az oktatás, a tudomány vagy a bürokrácia segítségével a természeti állapotoktól való

A múlt és a jövő találkozása a jelenben számos (poszt)modern kulturális gyakorlatot létrehozott, melyek közül a turizmus az egyik legalkalmasabb a fentiek illusztrálására. Napjaink turizmusmarketingje gyakran egy már letűnt teológiai képet próbál eladni az utazni vágyónak. Az *Escape to the Paradise* szlogen azt hivatott elhíttetni a mindennapokban megfáradt és elidegenedett nyugati civilizációval, hogy ha csak ideiglenesen is, de létezik egy módja annak, hogy visszatérhet az ősi természeti/isteni állapotba, és eltölthet két hetet egy korallhomokos, pálmákkal szegélyezett óceánparton (Régi 2017). A találkozás az ősszel és az eredetivel az autentikusság köntösével van leborítva és elérhetővé téve kommercializált formában. A kulturális találkozások így sok helyen fiktív (szellemi) cserealapon működnek, és belépőjegyek megváltása után jöhetnek csak létre (pl. múzeumbelépő, társas utazás stb.). Ez az imagináció egy olyan nosztalgikus élmény, szellemi találkozás letűnt korok civilizációival, saját múltunkkal vagy az elpusztított természettel, amelynek sokszor a kétségbeesés az alapja (Stewart 1993), és általában szomorúság övezi, mivel a tárgy, amit keres és próbál újra létrehozni, már rég eltűnt és megsemmisült.

A vágy az eltűnttel való találkozásra⁹ így sok esetben – fentebb a hagyományalkotás gyakorlatával már illusztrált – sajátos narratívaformát hoz létre, ám a valóságban ennél sokkal többről van szó. Ha nem csak az időbeli, hanem a térbeli távolságot is beemeljük a vizsgálódásba, akkor a kortárs – azonos időben létező, de a tér különböző pontjain élő –, egymásnak ismeretlen kultúrák találkozásainak a narrációja is megjelenik. Ez a narratív forma Pratt szerint egy sajátos kontaktzónát hoz létre, amelyben a kortárs idegen alakja főszereplővé válik, és amelyben ennek az idegennek (primitívnek, természeti embernek, vadembernek stb.) az alakját irodalmi, folklorisztikus (Cocchiara 1965), vagy éppen populáris formákban (Régi 2013) folyamatosan fenntartják (Pratt 1992). A kitalált hagyományhoz hasonlóan ez a kontaktzóna is egy narratív tér,¹⁰ amely főleg útleírásokban (Sz. Kristóf 2015), múzeumokban (Clifford 1997) és egyéb irodalmi műfajokban jön létre, és egy meglehetősen egyenlőtlen politikai viszonyrendszer jellemzi, ami az őt létrehozó gyarmati/posztgyarmati történelmi kontextusból ered. A „frontier”, azaz határvidék-koncepcióval (amit a későbbiekben részletesebben tárgyalok) ellentétben a kontaktzóna modellje nem a központ terjeszkedésének folyamatára koncentrál, hanem a kapcsolatok interaktivitására és interpretálására. A modell egy platformra, illetve egy történelmi és kulturális zónába helyezi a földrajzilag egymástól távoli civilizációkat. A pratti kontaktzóna jelensége egy improvizatív nyelvészeti jelenséghez hasonlóan akkor jön létre, ha két, egymás nyelvét nem

eltávolodásért vív. A történelem nem más, mint az ember szakaszonkénti győzelme a természet és az állati ösztönök felett. Ezek az eredmények teszik lehetővé az embernek, hogy egyre távolabb kerüljön az ősi állapottól és egy lineáris fejlődési séma szerint fejlődjön (Picard – Di Giovine 2014). Ez a kényszerű eltávolodás a természettől vagy úgy tűnik fel, mint a kultúra felé való elmozdulás és az állatias ösztönök kiirtása, vagy mint az őstermészethez való utópisztikus visszatérés, amely átvezeti az embereket egy boldogabb létbe.

⁹ Vagy éppen az aggodalom és félelem az idegennel való találkozástól (lásd később).

¹⁰ És csak a nevében hordoz geográfiai orientációt, ami persze sokakat félrevezet.

értő kultúra találkozik.¹¹ A természet és a kultúra (például a vadon és a vadember) történelmileg negatív töltetű sztereotípiájával a kontaktzóna először önlegitimációs eszközzé válik. Az útleírások, katonai jelentések, misszionáriusi beszámolók alapján megteremtett perifériakép a földet, a tájat és a természetet, *amiben* a bennszülöttek élnek, elérhetővé teszi a kulturális misszióra, feltöresre és beavatkozásra. De a teljes kép megértéséhez messze nem elegendő az orientalizmushoz hasonló diskurzusok kritika nélküli elfogadása.¹²

Az, ahogy az okcidentalista központ elképzeli a peremvidéket, nem csak az idegenkép megalkotásáról szól, hanem a hasonlóság létrehozásáról is egyben. Az ornametalista (értsd: ahogy a britek a gyarmatbirodalmukat elképzelték) szemlélet pontosan arról szól, hogy a gyarmattartó társadalom megpróbált létrehozni a gyarmati területeken egy a sajátjához minél inkább hasonló, társadalmi osztályokon alapuló közösséget (Cannadine 2001). A peremvidék képe a saját társadalom képén alapult és nem feltétlenül mindig az idegen megteremtésén. A kontaktzóna jóval bonyolultabb tehát, mint egy kétirányú utca közlekedésének modellje, amit mi sem mutat jobban, mint a kontaktzóna posztgyarmati korba való megjelenése.

A kontaktzónák nem szűnnek meg a politikai átalakulásokkal és a gyarmatok felszabadulásával. A sztereotip kép, ami a nyugati világban a nem nyugati civilizációkról kialakult, tovább él, és olyan népszerű termékekben intézményesül, mint például a múzeumok,¹³ a populáris képes újságok (Lutz – Collins 1993), képeskönyvek (Pieterse 1992), az erre specializálódott tévécsatornák vagy éppen a turizmusmarketing. Az egykoron az európai kulturális normáktól eltérő afrikai, ázsiai vagy dél-amerikai „vadember” viselkedése a posztmodern kontaktzónában sok esetben még attraktívává is vált. Sőt a ruha hiánya, az eltérő szexuális szokások, a különböző családmódok és a rítusok nem csak csábítóvá váltak a 20. század végére, de egyenesen jól eladható, kommercializált terméké is formálódtak a hatékonyan működő kontaktzónának köszönhetően. A kontaktzóna kultúrpolitikai szerepe megmarad, és a politikai szerep mellett a kulturális misszió ugyanolyan erővel jelenik meg, mint egykoron Stanley „sötét Afrikájá”-ban. A bennszülöttek rítusai ma már rutinnak tűnnek a *National Geographic* lapjain (Lutz-Collins 1993), és legtöbb beszámoló azt sugallja, hogy az, amit látunk, mindennapi gyakorlat az idegen kultúrákban. A magazinokban és tévéműsorokban a „bennszülöttek” táncolnak, vadásznak, énekelnek, vagy éppen átszellemülten áldozatot mutatnak be, és többnyire valós történelmi és társadalmi kontextusuktól megfosztva tűnnek fel. A késő modern egzotikum attrakciója egyértelműen a populárisá vált kontaktzónának köszönhető, amely így átvette a pratti kontaktzónák szerepét és funkcióját.

11 Mint például a *pidgin* vagy más kulturális kontaktusból kialakuló nyelvek.

12 Ilyen pl. „Fekete-Afrika” egységes képe.

13 Erről külön lásd Wilhelm Gábor írását a jelen kötetben.

4. A földrajzi határvidékek kialakulása

Elhagyva, de egyáltalán nem feledve az irodalmi zsánert és a fiktív kontaktzóna jelenségét, azonnal láthatóvá válik, hogy a gyarmatokon – és a későbbi volt gyarmati területeken – történt gazdaságpolitikai folyamatok soha nem voltak egyoldalúak és egyirányúak.¹⁴ A kolonializmus és posztkolonializmus politikai kényszere számos olyan válaszreakciót hívott elő a perifériális csoportokban, amelyek megpróbálták oldani a politikai frusztrációt és a gazdasági egyenlőtlenséget a gyarmatokon. A korai antropológia, főleg gazdasági interaktusokra épülő elméletei (például a néma csere, barter, cargo- vagy rakománykultusz, az ajándékcseré stb.) sokáig egy olyan kapcsolatrendszer próbálták láttatni, amelyben a bennszülött társadalmaknak vajmi kevés hatalmuk volt a kapcsolat irányításában, és inkább elszenvedői, mintsem haszonélvezői voltak az európaiakkal való tranzakcióknak. A kép később valamivel árnyaltabb lett, amikor az egyre több empirikus antropológiai (Obeyesekere 1992; Thomas 1995) és történelmi (Wolf 1991; Polányi – Arensberg – Pearson 1957) kutatás rámutatott, hogy az európai kultúrtörténet jelentősebb fordulópontjai nem feltétlenül egyeznek meg a lokális, szájhagyományozott történelem fontosabb állomásaival. Ugyanaz az esemény teljesen különböző interpretációt kaphat más-más kultúrákban, és míg például Cook kapitány 1779-ben a Hawaii szigeteken bekövetkezett halála fordulópont volt az európai „felfedezések” történetében, addig a helyiek értelmezésében ez nem emelkedik ki más, helyi események sorából.¹⁵ A civilizációs kapcsolat mentén létrejövő szokásokat és képzeteket más szemszögből kell megértenie az antropológiának.

A korai európai/nem európai kapcsolatrendszeret nem csak úgy lehet megközelíteni, hogy vajon kinek milyen gazdasági haszna származott belőle,¹⁶ hanem inkább magát a kapcsolatot és magához a kapcsolathoz társított értékeket érdemes szemügyre venni. Az érték általában a megszerzés módjában, semmint magában a tárgyak használati értékében rejlik. A valóságban az első érintkezések (*first contact*) esetében a helyiek többnyire megpróbálták csere vagy rituálék által kontrollálható kapcsolatokat kialakítani a látogatóikkal, és nem feltétlenül a kapott áruk „értékét” kalkulálták. A negatív vagy pozitív érték (pl. kozmológiai veszély és politikai biztonság) magában a kapcsolatban rejlett, és nem a tárgy fizikai valóságában. Ezek az elsődleges történelmi kapcsolatok az európai és nem-európai civilizációk között egymástól eltérő formát mutattak a világ különböző

14 Az irodalmi és tudományos műfaj keretein belül maradván egyedül talán az autoetnográfia műfaja volt az, amely képes volt a gyarmatosítás élményének bennszülött értelmezését adni. Többek között lásd: Lekuton (2003); Lobagola (2007); Kenyatta (1969); Bitek (1970).

15 Az esetet máshogy látja Marshall Sahlins, aki inkább az esemény helyi jelentőségét hangsúlyozza (Sahlins 1995).

16 Hogy mit ad az egyik társadalom a kapcsolatba, nem biztos, hogy megegyezik azzal, amit a másik társadalom kap. Azaz, az árukat és egyéb cseretárgyakat nem mindig annak kell tekintenünk, aminek mi látjuk, hanem annak, aminek a befogadó társadalom látja őket. Ez viszont már helyszíni kutatást kíván minden esetben. Például, ha egy déletióp faluban egy turista egy luftballont ajándékoz a gyerekeknek, egyáltalán nem biztos, hogy azok a gyermekek tényleg egy luftballont kapnak a turistától (Régi 2015). A csere, barter, ajándék olyan kapcsolatokat hozott létre már évszázadokkal ezelőtt is, amelyek nem feltétlenül váltak láthatóvá a tranzakció tényleges pillanatában, hanem csak jóval később értelmeződtek egy tágabb történelmi és civilizációs keretben (Thomas 1991).

pontjain. Néhol, például Polinézia egyes részein (Thomas 1991), Dél-Etiópiában (Régi 2011), Közép-Afrikában (Fabian 2000) a bennszülött közösségek minimalizálni próbálták a kapcsolati formákat az újonnan érkezettekkel, és marginális csereformákat hoztak létre, amelyek segítettek a társadalmi kapcsolatokat is a minimumon tartani. Máshol, rögtön a kezdeti kapcsolatfelvétel után, kvázi intézményesült kereskedelmi határvidékek alakultak ki, melyek biztonságosabbá és hatékonyabbá tették a civilizációk közötti kapcsolatokat. Ilyen volt például az 1660-as évek óta működő kereskedelmi kapu (Polányi 1972) a nyugat-afrikai Aranyparton, amely főleg a helyiek és európaiak közötti rabszolga- és aranykezelkedelmet szolgáltatta.

Így vagy úgy, de ez a főként civilizációs kontaktusokra épülő modell egy határvidéksémában jelenik meg mind az ázsiai, az észak-amerikai, mind pedig az afrikai antropológiában és kultúrtörténetben. Lattimore meghatározó munkájában, az *Inner Asian Frontiers of China*-ban a kínai birodalom dinamikus történelmi viszonyát vizsgálja a határvidéken élő népekhez és a főleg a kínai nagy falon kívül eső területekhez való viszonyon keresztül (Lattimore 1951).¹⁷ A *frontier* mint termékeny politikai tér koncepciója fontos szerepet játszott már elég korán az amerikai történetírásban is, különösen Turner munkája nyomán, aki hangsúlyozta a határvidéken lezajlott események és a nyugati városközpontok karakterisztikájának folyamatosságát (Turner 1921 [1893]). Afrika esetében a történészek és antropológusok nagyjából megegyeznek, hogy a kontinens történelme állandóan vándorló csoportok egymással való találkozásából áll. Afrika kultúrhistoriája Kopytoff szerint a helyi határvidékek mentén létrejövő etnikumok történetéből áll össze (Kopytoff 1987). Olyannyira igaz ez a gondolat, hogy véleményem szerint a számos afrikai kultúrában előforduló nagyszámú hasonló kulturális elem a mindenhol meglévő határvidékek hatására jöhet létre.

De nem céloim itt az európai és az Európán kívüli népek kapcsolatainak kultúrtörténetét adni, ezt már sokan (Bitterli 1982; Wolf 1991; Greenblatt 1991) megtették előttem. Az itt említett néhány példával pusztán azt szerettem volna illusztrálni, hogy a civilizációk történelmi kontaktusai legtöbbször olyan sajátos zónákat hoztak létre egyes peremvidékeken, amelyek kétségtelenül társadalmi és gazdaságpolitikai változásokat generáltak, és hozzájárultak az egymással kapcsolatba kerülő közösségek kulturális karakterének későbbi kialakulásához. Talán sokkal inkább így volt ez, mint korábban gondoltuk. De ahogy említettem, ezen első kapcsolatoknak a klasszikus gazdaságantropológiai, gazdaságtörténeti értelmezései félrevezetőek voltak abban az értelemben, hogy a kapcsolatoknak csak olyan aspektusait próbálták hangsúlyozni, amelyek lehet, hogy az európai értékek szempontjából fontosnak tűntek, de a helyi értelmezésben mellékesek voltak.

¹⁷ Hasonlóan fontos ez a szemlélet Ecsedy Ildikó (1979) munkáiban, illetve Mészáros Csaba (2013) írásában is.

5. Posztmodern súrlódások

Látva napjaink egyre inkább mobil társadalmait, felmerül a kérdés, hogy képesek-e ezek a határteóriák keretbe foglalni az utóbbi évtizedekben lezajlott, globálissá váló társadalmi átalakulásokat. Turner, Lattimore, de még a későbbiekben sikeressé váló wallersteini centrum-periféria, vagy a Huntington-féle civilizációs határok mentén felépülő világrendelméletek is olyan statikus modelleket alkotnak, melyeket sokszor nagyon nehéz megfigyelni a valóságban (Wallerstein 2010; Huntington 2002). Mivel sok etnográfus számára azok a kultúrafüggő értékek a fontosak, amelyek lehetővé teszik az egyes egyének számára a kultúrák közötti kapcsolatok kezelését, a használható elméleti keretnek képessé kell tennie a kutatót a mindinkább mobil életvilágok leírására. Az utóbbi évtizedekben egyre nagyobb méreteket öltő globális mobilitás, illetve a közlekedési infrastruktúra és kommunikációs technológiák fejlődése radikálisan átalakította a legtöbb társadalom szerkezetét. Így vagy úgy, de a modernizáció szinte minden közösség életére hatással lett a bolygónkon a 21. század első évtizedeire.

Ennek köszönhetően nemcsak új társadalomtudományi területek alakultak ki,¹⁸ hanem az antropológián belül is létrejöttek olyan elméleti törekvések, amelyek jóval messzebbre mutatnak, mint az általuk vizsgált földrajzi egység, és amelyek próbálják úgy értelmezhetővé tenni korunk széttöredezett társadalmait, hogy a kapcsolataikra koncentrálnak.¹⁹ Az egyik – ha nem a legfontosabb – üzenete ezeknek a munkáknak, hogy az, ami a faluban történik, nehezen érthető meg csak a faluban. A lokális közösség értelmezése ma már elképzelhetetlen a globális kapcsolatok feltérképezése nélkül, hiszen a helyi vágyakat ma már távoli világok táplálják. A kultúrák közötti kontaktusok fogódzót nyújtanak az univerzális vágyaknak (Tsing 2005), és a transznacionális kapcsolatok egyre több közösségben hozzájárulnak a helyi identitások megteremtéséhez. Sokszor úgy, hogy ezek a vágyak a lokalizált, politikailag gyengébb csoportokban egy nagyon komplex, kreatív válaszreakciót hívnak életre, amellyel a helyiek megpróbálják kiegyenlíteni azokat a gazdasági és kulturális különbségeket, amiket a globális kapcsolataikba beleláttnak. A peremvidékek globalizációja sokak számára egyenlőtlen versenyfutásnak tűnik egy elképzelt nyugati életszínvonal eléréseért. A mai napig emberek milliói képtelenek teljes jogú fogyasztóként részt venni a globális folyamatokban, és a Coca-Colához vagy az internethez való hozzáférés sokak életében csak látványelemként van jelen. Bármily meglepő, de a világon a legtöbb embernek esélye sincs arra, hogy a globális fogyasztói társadalom része legyen, vagy olyan információhoz jusson, amit a globális kapcsolatok médiumai az orruk előtt lebegtetnek. A modernizáció így sok esetben nem valamely kézzelfogható valóságként, hanem csak mintegy háttérzajként szolgál sok ember életében.

18 Például a John Urry (2007) nevével fémjelzett mobilitás szociológiája vagy a globalizációantropológia (Inda – Rosaldo 2002) vagy a turizmusantropológia, lásd a szövegeket: Régi (2012).

19 Erre a helyzetre persze a kutatómódszertan is válaszolt a többszintű etnográfia (Marcus 1995) vagy online antropológia (például Lajos 2016; Nagy 2016; Miller 2011) gyakorlataival, hogy csak néhányat említsünk.

Éppen ezért a globális kapcsolatok peremvidék-etnográfiaja nagyon gazdag területté vált az antropológiai kutatások számára. Több kutató (Appadurai 2005; Eriksen 2003; Strathern – Stewart 2010; Tsing 2005) pontosan azokat a kulturális súrlódásokat próbálja megfogalmazni, amelyek mentén napjaink társadalmi normái kialakulnak, és dinamikusan formálódnak a nem euroamerikai közösségekben. Ezen munkák nagy része szembetalálta magát azzal a helyzettel, hogy az antropológiai figyelem középpontjában álló egykori perifériális régiók mára legtöbbször készletmezsgyékké (*resource frontiers*), a gazdasági és politikai központok ellátásához szükséges forrásvidékekké váltak a metropolisz központok szemében (Tsing 2005).²⁰ Ez bizonyos szempontból kontinuitást mutat a fiktív kontaktzónák által megalapozott narratívával, de az etnográfiai adatok sokat árnyaltak ezen a képen. Az kétségtelenül igaz, hogy az indonéz és amazóniai esőerdők, a kongó-medencei vagy dél-amerikai aranybányák továbbra is a Nyugat gazdasági libidójának csillapításában játszanak jelentős szerepet. A modernitás globális drámáihoz pedig a peremterületek továbbra is színpadként szolgálnak azzal, hogy hozzájárulnak számos valós és mondvacsinált érték létrehozásához. A gazdaságilag fejlett társadalmak kényszeres információéhsége, görcsös természetierőforrás-kihasználása, egyre változatosabb szabadidő-eltöltési gyakorlati vagy állandóan dráguló biztonságtechnológiai mind olyan kommercializált gyakorlatokként működnek, amelyek nagyon sokszor megoldhatatlan etikai feladatok elé állítják a nemzetgazdaságokat vagy a multinacionális vállalatokat a készletmezsgyéken. A maussi tárgy „szellemét” (Mauss 2000: 208) ezek az egyre inkább monetáris kapcsolatrendszer végleg szabadjára engedték, és a nyugati világnak az a legnagyobb varázserője, hogy könnyen teremt igényt fiktív értékekre, képtelen lenne fennmaradni az egykori gyarmati peremterületek nélkül. Számomra úgy tűnik, a 21. századi peremvidékek morális topográfiaja úgy néz ki, hogy azt az egykori varázserőt és mágikus gondolkodást, amit a nyugati világ kétszáz évvel ezelőtt a „vadaknak” tulajdonított, most fejlesztő és gyógyító erőként veszik vissza a határvidékek népeitől, biztosítva a nyugati társadalmakat arról, hogy mindaz, ami történik, a periféria fejlődését ugyanúgy garantálja, mint a központét.

Mindez azután erősen rányomja a bélyegét a peremvidékek kulturális és társadalmi miliójére. A peremvidékek emberi kapcsolatai a hiánygazdaság valósága és az imaginatív globális vágyak közötti szakadék mentén jönnek létre, és kreálnak olyan kollektív tudatot, amely kifejezi a peremvidékek hibrid identitásait. Az egykori történelmi civilizációs kontaktzónák a „Nyugat” és „Kelet” között szemiotikai és identitásbeli értelemben jelentősen átalakultak. Annak ellenére, hogy gazdasági értelemben valóban többnyire egyirányú áramlásról lehet beszámolni, a helyi kulturális válaszok – szerte Afrikában, Dél-Amerikában vagy Ázsiában – nagyon gazdag képet mutatnak. A peremvidék a kulturális kreativitásnak éppen olyan magas – ha nem magasabb – szintjeit hozta létre, mint bármely

²⁰ Ez nem minden esetben valamely nyersanyag bekebelezését jelenti, hanem a periféria gyakran akár rekreációs szerepet is betölthet, mint például az úgynevezett „pleasure periphery” (Crush – Wellings 1983) esetében.

euroamerikai technológiai centrum, ami az általános társadalmi fejlettséget pusztán technikai innovációban méri. Pedig amíg az innováció fogalmát a Nyugat előszeretettel vindikálja önmagának, addig a tőle földrajzilag távol eső vidékek társadalmainak nálánál jóval nagyobb kreativitásra van szükségük akár csak a mindennapi túléléshez is.

6. A történelem parodistái

Nehéz általánosságban beszélni azokról a peremvidék-identitásokról, a kreol (Hannerz 1996), hibrid (Bhabha 1994), asszimilálódott (Baumann 1990) bennszülött vagy kozmopolita (Strathern – Stewart 2010) társadalmi fejlődésről és intézményekről, amiket az utóbbi néhány évtizedben az antropológusok megfigyeltek. Ám néhány hasonlóságot érdemes kiemelni. Legtöbb esetben a periférián élő társadalmak a globalizáció jelenségét egy egyenlőtlenségen alapuló és azt fenntartó folyamatként élik meg, és sokakban erős vágy él a globális és a helyi kultúra közötti szakadék valamilyen formában történő áthidalására. Erre az egyik legtöbbet megfigyelt mód az utánczás, az elképzelt „nyugati” életminőség imitálása. A folyamatot többen (Ferguson 2006; Li Puma 2001; Taussig 2010 [1980]) leírták már, és próbáltak egységes magyarázatot adni a jelenségre. E magyarázatok mellőzik azt a tényt, hogy a nyugati társadalmi intézmények imitálásának eltérő társadalmi helyzetekben és korokban más és más okai lehettek.

A mai Zambia területén a Rhodes Livingstone Intézet munkatársai már az 1930-as években részletesen megfigyelték és leírták azt a folyamatot, ahogy a frissen városiasodott afrikaiak felvették a fehérek öltözködési és beszédstílusát az akkor újonnan létrehozott bányavárosokban (Mitchel 1956; Wilson 1941). Ezeknek a kontaktreakcióknak az antropológiai interpretációja az volt, hogy ez a gyarmati mimikri segítette a helyieket a koloniális politikai frusztráció kezelésében, és belépőt nyújtott nekik az újonnan kialakuló urbánus miliőbe. Ez a kulturális csatlakozás vagy affiliáció politikai túlélést is jelenthetett az imitálók számára. Ellenállás és affiliáció. Ahogyan Homi Bhabha fogalmaz: „a látható mimikri mindig az eltiltás mezején keletkezik” (Bhabha 1994: 128).

A mimikri, mint a politikai ellenállás gondolata, jó szolgálatot tett a ghánai hauka mozgalom értelmezésénél is. A hauka az 1920-as évek francia, majd később brit nyugat-afrikai területein megfigyelt vallási mozgalom volt. A rítusok résztvevőit elmondásuk szerint gyarmati tisztviselők lelke szállta meg, és a több napig tartó szertartások alatt transzba esve imitálták a politikai feletteseik viselkedését, személyiségét és az egész gyarmati intézményi berendezkedést. Jean Rouch híres filmjében, a *Les maîtres fous* [Bolond gazdák]-ban egy 1953-as ghánai rituálét örökített meg. A film azt mutatta be, ahogy átlagemberek, buszvezetők és utcai árusok transzba esve helyi gyarmati tisztviselőket utánoztak és gúnyoltak ki. Paul Stoller (1995) szerint a hauka és a hozzá hasonló rituálék nemcsak az idegenek kigúnyolására voltak hivatottak, hanem az elnyomók politikai hatalmának paródiáján keresztül hozzásegítették a helyieket az afrikai tradíciók megőrzéséhez

is. Michael Taussig (1993) hasonlóan amellet érvel, hogy amikor a gyengébb fél mímeli az erősebbet, akkor annak következménye lehet az erősebb hatalmának gyengülése és a politikailag gyengébb kultúra protekciója. Az kétségtelen, hogy a hauka mozgalmat tűzzel-vassal irtották mind a franciák, mind pedig az angolok, de az is igaz, hogy a Taussighoz hasonló, s a frazeri mágián alapuló magyarázatok igencsak sértették számos afrikai közösség önértését. A paródia mint politikai defenzió gondolatát nem lehet minden kulturálismimikri-jelenségre ráhúzni magyarázatként, és számos esetben értelmét veszti, hogy bizonyos jelenségeket egyáltalán a paródia címkével lássunk el.²¹

A frazeri (Frazer 1993) mágia alapjának számító hasonlóságon keresztüli egymásra hatás több kontaktszituációban inkább ellentétesen működik, és a kontrollt inkább az alteritás fenntartásán keresztül próbálja elérni a gyengébb fél. Az a kulturális sokk, amit az európai utazók megjelenése, majd a későbbi intézményesült gyarmati hierarchia kiváltott a helyi társadalomban, sokszor amolyan burleszkben nyilvánul meg, ami nem azt hivatott kifejezni, hogy milyenek szeretnénk lenni, hanem azt, hogy milyenek nem. A folklorista Deirdre Evans-Pritchard fehér látogatóknak szóló észak-amerikai indián bemutatókat vizsgált, és írta le az indián közösségek normatív értékrendszerét magukon a bemutatókon keresztül (Evans-Pritchard 1989). Az idegeneknek szóló paródia egy sajátos kontaktzónában jött létre, és a vendégeknek állított görbe tükört úgy, hogy önmagukat mutatta be a paródiákon keresztül. Evans-Pritchard szerint ezek a performance-ok tökéletes demarkációs vonalat húztak az indián és a fehér kultúra közé pontosan azzal, hogy egy kontaktszituációban segítettek megfogalmazni a belső kulturális értékeket és azok kifigurázott ellentétét.

A hauka vagy az észak-amerikai indián burleszk radikálisan szélsőséges formái a gyengék művészetének, és legtöbb esetben a kontaktkultúra nem ölt ennyire végletes formát. Ennek köszönhetően sok utánzó gyakorlat sokkal sikeresebben intézményesült, mint például a hauka mozgalom. A kulturális mimikri mindennapi formái a volt gyarmati területeken (a Ronaldo-mezektől és Facebook-profiloktól elkezdve a nyugati mintájú oktatás- és egészségügyig bezárólag) politikai lélegzethez jutva sok esetben magasan intézményesültek és nyugati mintájú politikai berendezkedést hoztak létre. Az okcidentalizmus (ahogy a „Kelet” a „Nyugatot” látja) és az ornamentalizmus (ahogy a britek a birodalmukat látják) ebben a gyakorlatban összeér. A felsőoktatásban, a jogvédelemben, a szabadpiaci

21 Sőt mi több, a határt paródia és irónia között érdemes finoman kezelni. Kétségtelen, hogy az irónia meglétét nehéz lenne mellőzni számos „bennszülött” fehér ember interpretációban, ennek ellenére Thomas óva int, hogy minden ilyen megnyilvánulásra a paródia terminust használjuk (Thomas 1991). Ami számunkra komikusnak tűnik sok esetben inkább az abszurd vagy a le nem tisztult zagyvaság reprezentációja a másik oldalon. Fabian szintén felhívta a figyelmet, hogy az afrikaiak nevetése a koloniális utazókon inkább elismerésen, mintsem megvetésen alapult (Fabian 2000). A koloniális, és tulajdonképpen a posztkoloniális kapcsolatrendszer mélyebb megértése érdekében sokkal célravezetőbb az imitatív praxisra koncentrálni. Az idegen entitás lemásolása és ezzel együtt elsajátítása már a korai kapcsolati formákban megtalálható és fellelhető a mai napig a világ számos pontján. A mimikri, az idegen intézmény, eszme, technológia vagy éppen művészet lemásolása egy jóval dinamikusabb kapcsolatmodell eredményez, mint a korábbi statikusabb és inkább a formára koncentráló cseremodelllel sugallták (lásd fentebb).

verseny kialakításában, a független törvényhozásban vagy éppen a szórakoztatóiparban számos esetben létrejött a „nyugati” intézmények mimikája. Nyugati gazdasági modell alapján működő kelet-afrikai szafariturizmus; európai eszméken alapuló délkelet-ázsiai nemzetipark-rendszer, brit mintájú szudáni felsőoktatás vagy nyugati mintájú afrikai demokráciák (Tarrósy 2011) – csak néhány példa erre a folyamatra. Közelebbről megnézve azonban sok esetben kiderül, hogy ezek a kezdeményezések csak árnyékként (Ferguson 2005) működnek a jóval ősbibb és szerteágazóbb informális intézmények mellett. A kulturális adopció jelensége így csak a nyugati intézmények körvonalainak átvételéig jut el, míg a tartalom nem mindig kerül átvételre. Ennek az a következménye, hogy sok posztgyarmati politikai intézmény nyugati formájú ugyan, de alapjaiban helyi szellemiségű marad. A nemzetközi fejlesztésnek, mint a peremvidékeken megnyilvánuló egyik legbevettebb nyugati társadalompolitikai gyakorlatnak, így legtöbb esetben az a legfontosabb szerepe, hogy ezen árnyékrendszereknek valamilyen formában folytonosságot biztosítson. Mindezekről függetlenül a felszínen számos társadalomban a helyiek egy kvázi kozmopolita értékrendet és tárgyi kultúrát hoznak létre, ami alapján sokan egy homogenizálódó világkultúrát vizionálnak és az egymástól elkülönülő kulturális tradíciók meglétét féltik.

Habár ezeknek a modernista szorongásoknak sok esetben tényleg van alapja – ahogy fentebb utaltam rá –, a civilizációk közötti átjárás nem új keletű dolog, hanem mindig is az egyetemes emberi kultúra része volt, és inkább kulturális diverzitást, mint egységesülést hozott. Ahogy Ulf Hannerz a kreolizáció kapcsán emlékeztet bennünket, a transznacionális kultúrkapcsolatok inkább elősegítették a kulturális kreativitást, mintsem homogenizálták volna a globális kultúrát (Hannerz 1996). A kreolizáció folyamatában Hannerz szerint azok az újítók és vállalkozó szelleműek játszanak kiemelkedő szerepet, akiknek kreativitása a kulturális sűrűlódások mentén fejeződik ki igazán. A fentebb említett egyoldalú piaci helyzet egy nagyon sajátos és máshol nem megismételhető kulturális miliót hoz létre a peremvidékeken. Mind a látható, mind pedig a láthatatlan szférában az ember ámulattal csodálja, hogy milyen gazdag, dinamikusan változó és vállalkozó szellemű kontaktkultúrák emelkedtek ki az utóbbi száz évben például Afrikában vagy Dél-Amerikában. Ez több klasszikus antropológiai szemlélőnek a kulturális tradíciók elmúlását jelenti, és a kontaktzónákat sokan a hagyományos kultúrák feladásának tereiként szemlélik.

7. A turisztikai határzóna és az idegen

Erre a folyamatra talán az egyik legjobb példa a peremvidékeken megjelenő turizmus. A turisták megjelenése az egykori klasszikus antropológiai terepeken több antropológus számára elfogadhatatlan volt, mivel a turistát sokan az erőszakos globalizáció jelképének tartották. A turisztikai határzónák (*touristic borderzone*) mentén kialakuló modernizációban a kutatók a helyiekre az erőszakos piacgazdaság áldozataiként tekintettek (Bruner 2005). Olyan közösségekre, amelyek nem

képesek a hagyományos kultúra továbbélését biztosító felelős gazdasági döntéseket hozni.²² Így ezen határzónákban a klasszikus megmentő etnográfia célja és értékrendje ambivalens módon jelent meg. Először is a tradíciót és a hagyományost kutató turistatekintet (Urry 2014) sok helyen olyan kulturális reakciókat hívott életre, amelyek korábban nem léteztek, és a turisták pillantásai nélkül nem is jöttek volna létre. Másodszer viszont, ezen kulturális *revival*-ök radikális formában kommercializálódtak. Az elképzelt etnográfiai jelen eljátszása a „harmadik” világ peremén képlekeny határzónákat hozott létre, amelyek csak a valós és fikatív színpadokon bemutatott performance-okon keresztül maradhatnak életben (Bruner 2005). Az ilyen, sokszor még antropológiai szempontból is marginálisnak mondott megnyilvánulások egyértelműen kifejezik azt a posztmodern társadalmi kondíciót, amelyben a nyugati középosztály reprezentánsai az egzotikusnak tartott peremvidékekre utaznak önnön kulturális pozíciójuk megerősítése céljából. Nem feltétlenül egy lefelé néző tekintet az, ami itt létrejön. A turista a peremvidéket sok esetben magasztalja, és az egzotikus (primitív, ősi, tiszta stb.) egy vágyott társadalmi állapotot testesít meg, olyat, amely a központ nyugati társadalmából már eltűnt. A turisztikai határzóna egy szerepjátékokon alapuló, politikailag periferezált mikrotérre válik, amelyben az idegen szerepe kulcsfontosságú, és asszimilációja gazdasági veszteséget okozhat.

A kulturális antropológiát az idegennel való találkozás szülte (N. Kovács 2007), és az egzotikummal való kapcsolat táplálta generációkon keresztül. Bár az egzotikum klasszikus arca mára sok helyen erősen megkopott, a kultúrák közötti kapcsolatok utóbbi néhány évtizedben történt intenzívebbé válásának egyik eredménye, hogy az egzotikum újra releváns a kultúráközi kapcsolatokban. A másik (kultúra, társadalom, egyén, vallás, eszme, test, természet, étel, tárgy stb.) meg tapasztalása, az antropológia elsődleges kutatási tárgya így ma még relevánsabbnak tűnik, mint korábban bármikor. Legyen az turisztikai, fikatív irodalmi, vagy éppen földrajzi határokkal rendelkező kontaktzóna, az idegen mindenképpen főszerepet kap benne. Vagy peremvidékek szereplőjeként, vagy úgy, hogy a peremvidékekről a „nyugati” városi területek felé vándorol. Mondhatjuk azt is, hogy központ-periféria viszonyában továbbra is a másság a legfontosabb fenntartó erő, és többnyire a különbségek adják a kontaktzóna dinamizmusát. Mivel a témát az antropológiában már olyan sok aspektusból vizsgálták elméleti (például: Ellingson 2001; Fabian 1983; Mason 1998; Shack 1998; Waldenfels 2007) és esettanulmányokon keresztül (például: Bashkow 2006; Basso 1979; Berland – Rao 2004; Bhopal – Myers 2008; van de Berghe 1994),²³ hogy mindezek után nehéz újat írni az idegenről. Mégis, míg az elméleti fejtegetések könnyelműen általánosítanak az

22 Ez a narratíva egy általános antropológiai szentimentalizmusból fakad, és több ponton kapcsolódik az etnográfia kényszeres megmentési filozófiájából, amit már többen (Clifford 1987; Rosaldo 1993) kritizáltak. Ahogy Hugh-Jones kifejti, sok antropológusban sokáig fel sem merült, hogy az érintett „törzsek” és tradicionális közösségek képesek felelős gazdasági döntések meghozatalára, és arra, hogy felelősen reflektáljanak saját transzkulturális kapcsolataikra (Hugh-Jones 1992).

23 A magyar szakirodalom főleg filozófiai antropológiai szempontból dolgozta fel az idegen kérdését, míg tényleges antropológiai monográfiát, amit magyar szerző jegyez, és ahol ezen elméleti fejtegetések az idegenről érvényesülnének és használhatóvá válnának, nem találtam.

idegen kérdésében, az egyes esettanulmányokat olvasva azonnal kitűnik, hogy a kulturális másságra adott reakció társadalmanként igen eltérő, és a határok meghúzása akár egyenként is más és más lehet egy adott kultúrában. A határok fenntartásának gyakorlata akár átjárással (az idegen beemelése, megtérítés, házasság stb.), akár elutasítással (népirtás, holokauszt stb.), mindenképpen hatással van a csoport identitására. A kulturális másság okozta veszély semlegesítésére Lévi-Strauss kétféle technikát különböztet meg (Lévi-Strauss 1986). Az egyik a tényleges kannibalizmus, amikor az ember elfogyasztja a másik ember bizonyos testrészeit, hogy annak fizikai vagy szimbolikus hatalmát és erejét megszerezze. A másik a szimbolikus kannibalizmus, amikor az egyén vagy a társadalom szimbolikusan „bekebelezi” a kulturális idegent annak érdekében, hogy semlegesítse azt. Erre az egyik legáltalánosabb példa a házasság intézménye, amikor egymásnak vérségileg idegen családok kerülnek kapcsolatba egymással. Az idegen világ bekebelezése (megemésztése, uralása, kontrollja), értelmezésének problémája számtalan formában felbukkanhat a törzsi közösségektől a diósgyőri vasgyári kolóniáig bezáróan bárhol. Soha nem olyan zárt egy közösség, hogy az idegen ne jelentsen problémát, és a kontaktzóna ne bukkan fel a kozmológiában. Az énreakció, azaz az identitás így mindig egy idegen reláció, az identitás az idegennel való kontaktusra való reflexiót jelenti. Ha nincs idegen, én sem létezik. De ha nincs idegen, akkor a hasonlóságra való törekvés – vagyis az a politikai és kulturális „ösztön”, ami vezérelvévé válik legtöbb közösségnek, amikor kijelöli a határait – sem jelenhet meg.

És itt hadd kanyarodjak vissza mondandóm elejére. Az emberi közösségek történelme szinte megegyezik az önmaguk köré húzott határok történetével és az ezen határokon kívülre tuskoltakkal való kontaktusok történetével. Az idegen alakja ennek a határmodellnek a karikatúrája, illetve az idegen az, ami a kontaktzónát fenntartja. Ha az idegen (étel, eszme, vallás, test, természet stb.) ismerőssé válik, akkor a kontaktzóna is megszűnik létezni. Az idegenség élményének elmúlásával a kontaktzóna máshova kerül, majd az idegen alakjának feltűnésével a kontaktzóna ismét stabilizálódik. Ehhez a legjobb példáért nem is kell olyan messze menni, elég, ha egy pillantást vetünk a magyar határvidéken az utóbbi ötszáz évben létrejövő keresztény–iszlám, magyar–török, mi–menekültek kontaktzónára, ami az idegen élményén keresztül folyamatosan hozzájárul a magyar énkép fenntartásához.

9. Összefoglalás

A kultúra létrejötte és fennmaradása a különböző emberi találkozásoktól függ, ezek élményétől és ezen élmények megfogalmazásától. A gazdaságot, művészetet vagy éppen a vallást az emberi kontaktusok eredményeként is felfoghatnánk: az ember találkozásaként a természettel, a természetfelettivel, az ismerőssel vagy az idegennel. Új eszmék, új politikai rendszerek és gazdasági újítások vagy akár újszerű tér- és időfelfogás is lehet az eredménye az idegennel való találkozásnak.

Ezen gondolatokból kiindulva ebben az írásban arra vállalkoztam, hogy röviden áttekintsek néhány olyan társadalomtudományi fogalmat, amely az emberek találkozásélményéből fakad, és amelyeket az utóbbi néhány évtizedben antropológusok egy koherens keretben próbáltak értelmezni.

A globális találkozások mára lokálisakká váltak, és beépültek a mindennapjainkba. Menekültek, turisták, cserediákok, terroristák, ingázó munkások, katonák és üzletemberek szelik keresztül-kasul nap mint nap bolygónkat, és szembesülünk velük akár otthoni környezetünkben is. Emberek milliói hordozzák magukkal kultúrájuk különböző elemeit és teszik le civilizációs védjegyüket otthonuktól sok ezer kilométerre. Alapfeltevésem az volt, hogy a civilizációk határzónáján történő ritualizált kontaktusok és kulturális transzmisszió adatai többet elárulhatnak a kultúra egészéről, mint a kultúra nem periferiális, központi szféráiban megfigyelhető normák és értékek. A kulturális határzóna felügyelete és vizsgálata különböző társadalmi gyakorlatokon keresztül megmutatja, hogy egy-egy közösség miként reflektál önmagára, hogyan építi fel identitását a másikon keresztül. A határzóna nem egy kulturális vákuum, hanem épp az ellenkezője: egy olyan zóna, ahol az identitás (etnikai, kulturális, egyéni stb.) jóval plasztikusabban kidomborodik a kulturális értékek próbatétele miatt, mint a „hátszög” mindennapjaiban. Míg a legtöbb kutató a perifériák találkozásait bizonytalan területnek tartja a biztos (fizikai, kulturális) központtal szemben, véleményem szerint a találkozások antropológiája egyértelműen megtermékenyítő lehet egy teljesebb antropológiai kép kialakításához.

Hivatkozott irodalom

- Anderson, Benedict (2006 [1983]): *Elképzelt közösségek: gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Budapest: L'Harmattan.
- Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Appadurai, Arjun (2005): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalisation*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Augé, Marc (2012 [1992]): *Nem-helyek. Bevezetés a szürmodernitás antropológiájába*. Budapest: Múcsarnok Könyvek.
- Barth, Fredrik (1998 [1969]): Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (ed. Barth, Fredrik), Illinois: Waveland Press INC, 9–38.
- Bashkow, Ira (2006): *The Meaning of Whitemen: Race & Modernity in the Orokaiva Cultural World*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Basso, Keith H. (1979): *Portraits of the 'Whiteman': Linguistic play and cultural symbols among the Western Apache*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bauman, Zygmunt (1990): Modernity and Ambivalence. *Theory, Culture & Society*, (7): 143–169.
- van den Berghe, Pierre (1994): *The Quest for the Other: Ethnic Tourism in San Cristóbal, Mexico*. Seattle – London, University of Washington Press.
- Berland Joseph C. – Rao, Aparna (2004): Unveiling the Stranger: A New Look at Peripatetic Peoples. In *Customary Strangers, New Perspective on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia* (eds. Berland, Joseph C. – Rao, Aparna), Westport – Connecticut – London: Praeger, 1–30.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London – New York: Routledge.
- Bhopal, Kalvant – Myers, Martin (2008): *Insiders, Outsiders and Others: Gypsies and Identity*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Biczó Gábor (2009): *Hasonló a hasonlónak. Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*. Budapest: Kalligram.
- Bitek, Okot (1971): *African Religions in Western Scholarships*. Kampala: East African Literature Bureau.
- Bitterli, Urs (1982 [1976]): „Vadak” és „civilizáltak”: az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. Budapest: Gondolat.
- Bruner, Edward (2005): The Balinese Borderzone. In *Culture on Tour: Ethnographies of Travel* (Bruner, Edward), Chicago – London: The University of Chicago Press, 191–210.
- Cannadine, David (2001): *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- De Certeau, Michel (1988 [1980]): *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James (1997): Museums as Contact Zones. In *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Clifford, James), Cambridge: Harvard University Press, 188–219.
- Clifford, James (1987): Of Other Peoples: Beyond the Salvage Paradigm. In: *Discussions in Contemporary Cultures. Number One* (ed. Foster, Hal), Seattle: Bay Press, 121–130.
- Cocchiara, Giuseppe (1965 [1961]): *Az örök vadember. A primitív világ jelentése és hatása a modern kultúrára*. Budapest: Gondolat.
- Crush, Jonathan – Wellings, Paul (1983): The Southern African Pleasure Periphery, 1966–83. *The Journal of Modern African Studies*, 21(4): 673–698.
- Ecsedy Ildikó (1979): *Nomádok és kereskedők Kína határain*. Kőrösi Csoma Kiskönyvtár. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ellingson, Ter (2001): *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (2003): Introduction. In *Globalisation: Studies in Anthropology* (ed. Eriksen, Thomas Hylland), London: Pluto Press, 1–14.
- Evans-Pritchard, Deirdre (1989): How ‘They’ See ‘Us’. Native American Images of Tourists. *Annals of Tourism Research*, 16: 89–105.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

- Fabian, Johannes (2000): *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Ferguson, James (2006): *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham – London: Duke University Press.
- Frazer, James (1993 [1925]): *Az aranyág*. Budapest: Századvég Kiadó.
- Goffman, Erving (1999): *Az én bemutatása a mindennapi életben*. Budapest: Thalassa Alapítvány – Pólya Kiadó.
- Graeber, David (2012): *Debt. The First 5.000 Years*. New York: Melville House.
- Greenblatt, Stephen (1991): *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London – New York: Routledge.
- Hobsbawn, Eric (1983): Introduction: Inventing Traditions. In *The Invention of Tradition* (eds. Hobsbawn, Eric – Ranger, Terence), Cambridge: Cambridge University Press, 1–14.
- Hubbes László Attila – Povedák István (2015): Már a múlt sem a régi... Az új magyar, újmagyar (?) mitológia. In *Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. (szerk. Hubbes László Attila – Povedák István), Szeged: MAKAT Modern Mitológiakutató Műhely – MTA SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 9–27.
- Hugh-Jones, Stephen (1992): Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia. In *Barter, Exchange and Value* (eds. Humphrey, Caroline – Hugh-Jones, Stephen), Cambridge: Cambridge University Press, 42–74.
- Huntington, Samuel (2002 [1998]): *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*. Budapest: Európa Kiadó.
- Inda, Xavier, J. – Rosaldo, Renato (2002): Introduction: A World in Motion. In *The Anthropology of Globalization. A Reader* (eds. Inda, Xavier – Rosaldo, Renato), Oxford: Blackwell, 1–35.
- Kenyatta, Jomo (1969): *Facing Mount Kenya: Tribal Life of the Kikuyu*. Martic Secker – Wartburg Ltd. New Impression Edition.
- Kopytoff, Igor (1987): The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. In *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. (ed. Kopytoff, Igor), Indianapolis: Indiana University Press, 3–86.
- N. Kovács Tímea (2007): *Helyek, kultúrák, szövegek: A kulturális idegenség reprezentációjáról*. Debrecen: Csokonai Kiadó.
- Lajos Veronika (2016): Internet és etnográfiai jelenkorkutatás. Tárgyi és módszertani kérdések, etikai természetű dilemmák. In *Diptichon. Tanulmányok Bartha Elek tiszteletére*. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék, 830–851.
- Lattimore, Owen (1951): *Inner Asian Frontiers of China*. New York: American Geographical Society. Research Series N. 21.
- Leakey, Richard (1995 [1995]): *Az emberiség eredete*. Budapest: Kulturtrade Kiadó.
- Lekuton, Joseph L. (2003): *Facing the Lion: Growing up Maasai on the African Savanna*. Washington: National Geographic.

- Lessing, Theodor (1919): *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. Munich: Beck.
- Lévi-Strauss, Claude (1986 [1955]): *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa Kiadó.
- Li Puma, Edward (2001): *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Lobagola, Bata (2007): *Lobagola: An African Savage's Own Story*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Lutz, Catherine – Collins, Jane (1993): *Reading National Geographic*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Marcus, George (1995): Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, (24): 95–117.
- Mason, Paul (1998): *Infelicities: Representations of the Exotic*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.
- Mauss, Marcel (2000 [1993]): *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Mészáros Csaba (2014): *Tekintély és bizalom: Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Miller, Daniel (2011): *Tales from Facebook*. Cambridge: Polity.
- Mintz, Sidney (1986): *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. London: Penguin Books.
- Mitchell, Clyde (1956): *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Rhodes Livingstone Papers no. 27. Manchester: Manchester University Press.
- Nagy Károly Zsolt (2016): A közeg válaszol. In *Ethno-Lore: a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve XXXIII* (szerk. Mészáros Csaba – Vargyas Gábor), Budapest: MTA, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 61–76.
- Obeyesekere, Gananath (1992): *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- Ortiz, Fernando (1995 [1947]): *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham – London: Duke University Press.
- Picard, David – Di Giovine, Michael (2014): Introduction: Through Other Worlds In *Tourism and the Power of Otherness*. (Picard, David – Di Giovine, Michael), Bristol: Channell View Publications, 1–30.
- Pieterse, Jan Nederveen (1992): *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven – London: Yale University Press.
- Polányi Károly (1972 [1966]): *Dahomely és a rabszolgakereskedelem: egy archaikus gazdaság elemzése*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Polányi, Károly – Arensberg, Conrad – Pearson, Harry (eds.) (1957): *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*. Illinois: The Free Press.
- Povedák István (2015): Mitizált történelem: Szent István dekonstruált-rekonstruált legendáriuma. In *Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. (szerk. Hubbes László Attila – Povedák István), Szeged: MAKAT Modern Mitológiakutató Műhely – MTA SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 100–121.

- Povedák István (2017): Az UFO-kultúra társadalomtudományi elemzése. In *Alternatív világgépek, összeesküvés elméletek* (szerk. Povedák István – Hubbes László) Szeged: MAKAT Modern Mitológiakutató Műhely, (In Press).
- Pratt, M. Louise (1992): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London – New York: Routledge.
- Rapoport, Amos (2002): Spatial Organization and the Built Environment. In *Companion Encyclopedia of Anthropology*. (ed. Ingold, Tim), London – New York: Routledge, 460–502.
- Rapport, Nigel (2014): *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London: Routledge.
- Régi, Tamás (2011): *Transforming Aliens: Tourism and the Ambivalence of Encounters among the Mursi of South-Ethiopia*. Unpublished Ph.D. thesis. Leeds Metropolitan University, UK.
- Régi, Tamás (2013): The Concept of the Primitive in Texts and Images: From Colonial Travelogues to Tourist Blogs in Southwestern Ethiopia. *Journeys: The International Journal of Travel and Travel Writing*, 14(1): 40–67.
- Régi, Tamás (2015): The Magic of Things: An Anthropological Perspective on Material Exchange in a Southwestern Ethiopian Tourist Area. *African Study Monographs*, 36(2): 101–115.
- Régi Tamás (2017): A turizmus és társadalmi változás kapcsolatának néhány antropológiai és szociológiai értelmezése. In *Turizmus és transzformáció* (szerk. Régi Tamás – Rátz Tamara – Michalkó Gábor), Orosháza – Budapest: Kodolányi János Főiskola – MTA CSFK Földrajztudományi Intézet – Magyar Földrajzi Társaság, 11–27.
- Régi, Tamás (szerk.) (2013): New Trends in the Anthropology of Tourism. *Journal of Tourism Challenges and Trends*, 6(2): 7–10.
- Rosaldo, Renato (1993): *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. London: Routledge.
- Sahlins, Marshall (1995): *How „Natives” Think: about Captain Cook For Example*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Shack, William A. (1979): Introduction. In *Strangers in African Societies*. (eds. Shack, William A. – Skinner, Eliot P.), Berkeley – Los Angeles – London: The University of California Press, 1–20.
- Spengler, Oswald (2011 [1918]): *A nyugat alkonya I–II*. Budapest: Noran Libro.
- Stewart, Susan (1993): *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Durham – London: Duke University Press.
- Stoller, Paul (1995): *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
- Strathern, Andrew – Stewart, Pamela (2010): Shifting Centres, Tense Peripheries: Indigenous Cosmopolitanism. In *United in Discontent: Local Responses to Cosmopolitanism and Globalisation*. (eds. Theodossopoulos, Dimitrios – Kirtsoglou, Elizabeth), Oxford: Berghahn, 20–44.
- Sz. Kristóf Ildikó (2015): A „távolí Másik” szövegekben és képekben a kora újkori Magyarországon: historia naturalis és antropológia a nagyszombati

- kalendáriumokban, 1676–1709 (1745). In *Ethno-Lore: A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXXII* (szerk. Fülemlé Ágnes – Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán), Budapest: MTA, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 11–68.
- Tarrósy István (2011): *Kelet-Afrika a fejlődés útján: a Kelet-afrikai közösség tagállamai közelebbről*. Pécs: Publikon Kiadó.
- Taussig, Michael (2010): *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Taussig, Michael (2013): *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York – London: Routledge.
- Thomas, Nicholas (1991): *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.
- Toynbee, Arnold (1954): *A Study of History Vol. IX*. London – New York: Oxford University Press.
- Tsing, Anna. L. (2005): *Friction: an Ethnography of Global Connection*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Turner, Frederick (1921): *The Frontier in American History*. New York: Henry Holt and Company.
- Urry, John (2007): *Mobilities*. Cambridge: Polity.
- Urry, John (2012 [1990]): A turistatekintet. In *Túl a turistatekinteten: A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái* (szerk. Bódi Jenő – Pusztai Bertalan), Budapest – Pécs – Szeged: Gondolat, 41-61.
- Waldenfels, Bernhard (2007): *The Question of the Other: The Tang Chun-I Lecture for 2004*. The Chinese University Press, State University of New York Press.
- Wallerstein, Emanuel (2010 [2004]): *Bevezetés a világregndszer-elméletbe*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- White, Foote William (1999 [1969]): *Utcasarki társadalom: Egy olasz szegénynegyed társadalomszerkezete*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.
- Wilson, Godfrey (1941): *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia*, Part II. Rhodes Livingstone Papers no. 6. Manchester: Manchester University Press.
- Wolf, Eric (1965) Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico. *American Anthropologist*, 58(6): 1065–1078.
- Wolf, Eric (1995 [1990]): *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KONTAKTZÓNA

1. Bevezetés

A tanulmány célja egyfajta fogalmi tisztázás. A kultúra- és társadalomtudományon belül használt fogalmak sokféle szerepet képesek ellátni, alapvetően azonban az adott jelenségek megértéséhez járulnak hozzá. Emellett ugyanakkor ráirányítják a figyelmet dolgokra, előtérbe helyeznek bizonyos jelenségeket. Sok esetben azután eltűnnek a használatból, más fogalmak veszik át a helyüket, így elvesztik relevanciájukat. Arra vagyok kíváncsi ebben a tanulmányban, hogy mi történik a „kontaktzóna” fogalmával. A következtetésem az lesz, hogy a kontaktzóna máig képes metaforaként kulturális találkozásokat jelölni, újabb, jobban magyarázó fogalmak viszont kezdik háttérbe szorítani. Ennek alapvető okai a fogalom bevezetésekor már jelenlevő problémák. Célom, hogy a fogalom gyengeségeinek összegző feltáráásával újat tudjak mondani.

Az antropológiai értelmezés kitüntetett helyzetét az 1970-es és 1980-as évek társadalmi és tudományon belüli történései kérdőjelezték meg komolyabban.¹ Azóta a kutatók és kutatottak a korábnál jóval közelebb kerültek egymáshoz; a távolságuk viszonylagossá vált. Bár az antropológia lényege továbbra is a más kultúrákban való részvétel, ezek ily módon való megértése, értelmezése, (sűrű) leírása, az igazi kérdés ma (többek között) ennek a részvételnek a helye, a feltételei, a mélysége, az értelmezésnek, a megértésnek a perspektívái és a joga. Ez az írás ennek a problémának a jobb megértéséhez igyekszik hozzájárulni – a Mary Louise Pratt, majd James Clifford által bevezetett „kontaktzóna”-fogalom antropológiai és muzeológiai használatának és használhatóságának elemzésével. Mennyire körülírt ahhoz a fogalom, hogy alkalmazni lehessen megfelelő esetek értelmezésére? Milyen mértékben alkalmazták az eredetileg szándékolt értelem-ben? Valójában milyen mértékben modell, illetve mennyire normatív?

2. Mary Louise Pratt

Pratt a következőképpen határozza meg a „kontaktzóna” fogalmát: „Azokra a társadalmi terekre alkalmazom e terminust, ahol a kultúrák találkoznak, ütköznek, megküzdnek egymással, gyakran erősen aszimmetrikus hatalmi viszonyban, mint például a gyarmatosítás, rabszolgaság keretében vagy ezek utóhatásaiban...”

¹ A tanulmány létrejöttét a „Mai tárgyak, mai emberek, társadalmi múzeumok. Út a részvételen és együttműködésen alapuló múzeumok felé. Módszertani alap kutatás” (112185) OTKA-kutatás támogatta.

(Pratt 1991: 34).² Egy évvel későbbi írásában valamelyest módosított változatban is találkozhatunk ezzel a terminussal: [A kontaktzóna] „...az a tér, melyen belül földrajzilag és történetileg távoli népek kontaktusba kerülnek és folyamatos kapcsolatokat hoznak létre egymással, valamint folyamatos kapcsolatokat alakítanak ki, melyekkel általában együtt jár a kényszer, radikális egyenlőtlenség és tartós konfliktus...” (Pratt 1992: 6).³

Pratt (1991, 1992) ebben a megfogalmazásban a kontaktzóna fogalmát alapvetően a *közösség* terminus feloldására igyekezett bevezetni és alkalmazni. Az osztály mint csoport leírásából indult ki egyik alapesetében,⁴ és ennek feltételezett homogén közösség voltát, működését, egységes szabályait és nézetét vonta kétségbe. Mivel e csoport tagjai minden lehetséges esetben nagyon heterogén válaszokat adtak, Pratt (1992: 6) ezt a teret kontaktzónaként értelmezte. „Az osztályterem nem egyfajta homogén közösségként vagy horizontális szövetségként működött, hanem kontaktzónaként. Minden egyes általunk olvasott szöveg sajátos történelmi kapcsolatban állt az osztálybeli diákokkal, ám ezeknek a köre és változatossága rendkívüli mértékű volt” (Pratt 1991: 38).⁵

Pratt (1991, 1992) eredeti célja ezzel a megközelítéssel az volt, hogy különböző hangokat engedjen be az iskolába, az osztályterembe. A *contact zone* megnevezés ötlete nála a nyelvészeti *contact language* terminusból, illetve jelenségéből származik. A fogalmat ennek analógiájaként azután a gyarmati határvidéken való kulturális találkozásokra, valamint a kultúrák közötti fordításra próbálta alkalmazni.

A „kontaktzóna” mint fogalmi eszköz mind Pratt (1991, 1992), mind azután Clifford (1997) használatában valójában a kultúrák közti kommunikáció adott esetének pontosabb megragadását szolgálta. A nyelvi, nyelvek közötti kontaktus mintájára az eltérő kulturális háttérrel rendelkező és egyenlőtlen hatalmi viszonyban álló közösségek közötti kommunikáció leírására próbálták alkalmazni. A részletesebb meghatározásakor olyan jellegzetességek kerültek elő, mint az aszimmetria, a társadalmi különbségek, kisebbséghez tartozás, gyarmati múlt öröksége, földrajzi, történelmi, hatalmi eltérések, egyenlőtlenségek. Pratt (1991, 1992) ugyanakkor nem igazán precíz a fogalom körülírásában. Bár az osztállyal kapcsolatos példa világos,⁶ és így egy darabig követni lehet, hogy milyen helyzeteket

2 „I use this term to refer to social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today. Eventually I will use the term to reconsider the models of community...”

3 [contact zone]. „...the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict...”

4 Pratt másik klasszikus (és nem véletlenül irodalmi) példája Guaman Poma levele III. Fülöp spanyol királynak, ám ez az eset ebben a kontextusban nem túl szerencsés választás (például kérdés, mennyire kezelhető valódi autoetnográfiként).

5 „...The classroom functioned not like a homogeneous community or a horizontal alliance but like a contact zone. Every single text we read stood in specific historical relationships to the students in the class, but the range and variety of historical relationships in play were enormous.”

6 Azaz sokféle nézet létezik egymás mellett, ezeknek pedig helyük, szerepük van az osztálybeli kommunikációban (melynek ugyanúgy része a tanár, mint az összes diák).

igyekszik értelmezni,⁷ a különböző időben adott meghatározásai részben nem azonosak. Például a korábbiiban a földrajzi és történelmi eltérésen van a hangsúly, a későbbiben a hatalmi aszimmetrián és kulturális eltérésen, gyarmati háttéren,⁸ illetve mindegyikben ott vannak az olyan kifejezések, mint „általában”, „gyakran”.⁹ Közös bennük viszont a konfliktus kiemelése.

A kontaktzóna Pratt (1991, 1992) számára tehát olyan sajátos kommunikációs helyzet, melynek a helyszíne, nyelve, szabálykészlete a többségi (hatalommal bíró) csoport birtokában van, de ez megfelelő körülmények között hozzáférhető adott kisebbségben levők számára is. Ez az infrastruktúra tehát használható arra, hogy a kisebbséghez tartozók üzenetet küldjenek a többség tagjai számára, kapcsolatot kezdeményezzenek velük – de szigorúan az ő (a többségiek) térfelükön.

Az adott térben való részvétel tehát ebben a modellben elvileg mindenki számára nyitott,¹⁰ a többségiek által létrehozott részvételi szabályok, feltételek azonban előre adottak, és mindenki számára kötelezők. Ez a tér eleve létező intézmény, azaz a kisebbség nélkül is megvan, az újdonság a kontaktzónában az, hogy kívülről jövők számára is adott a belépés lehetősége.¹¹ Nyilvánvalóan léteznek más terek is, de ezek tulajdonsága, hogy a többség számára láthatatlanok, illetve a kisebbség számára használhatatlanok.

Ha a kisebbség kapcsolatba kíván lépni a többséggel, akkor ez a kontaktzóna mint helyzet használható erre, de úgy is meg lehet fogalmazni, hogy ebben az esetben *kénytelen* ezt használni.

3. James Clifford

Clifford (1997) néhány évvel később azzal bővítette ki a Pratt-féle (1991, 1992) modellt, hogy annak kommunikációs alapját egyértelműen kulturális-társadalmi egyenlőtlenségként kezelte (részben erre szűkítette le, részben ez irányban általánosította), azaz a (gyarmati eredetű) földrajzi eltérések helyett alapvetően *társadalmilag* értelmezte a különbségeket. „...a kontaktzóna fogalmát ki lehet oly módon terjeszteni, hogy magában foglalja az ugyanabban az államban létező kulturális kapcsolatokat, régiókat vagy várost – jóval inkább a központokban, mint nemzetek vagy birodalmak peremén. Az itt tárgyalt távolságok jóval inkább társadalmiak, mint földrajziak” (Clifford 1997: 204).¹²

⁷ Igazából az egymástól olykor nagyon eltérő nézeteket, melyeket meg kellene fogalmazni a *tanár* számára.

⁸ Ezeknek a kapcsolata nem feltétlenül evidens.

⁹ A probléma egyik gyökere abban keresendő, hogy bár a „közösség” alapfogalom az elméleten belül, ennek mivolta, a kulturális mássággal való viszonya, belső működése nincs tisztázva. Ezek a kérdések ráadásul mára még hangsúlyosabbá váltak.

¹⁰ Többségi, de nyitott intézményekről van tehát szó.

¹¹ Ettől válik kultúráközi térré.

¹² „...the notion of a contact zone... can be extended to include cultural relations within the same state, region or city – in the centers rather than the frontiers of nations and empires. The distances at issue here are more social than geographic.”

A Clifford-féle kontaktzóna a társadalmi, hatalmi központokban található, a Pratt-féle a földrajzi határmezsgyén. A Pratt-féle kontaktzónában más nyelvet beszélők találkoznak a többség térfelére lépve, Clifford ezzel szemben minden lehetséges szintéren szembeállítja a bennfenteseket és a kívülállókat, a központot és a perifériát, ahol is a belül állók rendelkeznek az adott praxissal kapcsolatos hatalommal. Az sem véletlen, hogy a pratti kontaktzóna mint jelenség szorosan összekapcsolódik az autoetnográfiaival. Prattnél (1991, 1992) nem elég, hogy kialakul valamilyen aszimmetrikus kommunikáció a többség színterén, hanem az is fontos, hogy a kisebbség a többség kommunikációs eszközeivel *be akar mutatkozni*. Clifford (1997) esetében e helyszínek alapvetően többségi intézmények, és bár a fókusz továbbra is a Másik reprezentációjának kérdése, a hangsúly egyre inkább a *részvételre* és *dialógusra* kerül át. Clifford (1997: 204, 213) számára a pratti társadalmi tér *intézményekben*, nem utolsósorban múzeumokban jelenik meg. „...a múzeum mint gyűjtemény szerveződési szerkezete a Pratt-féle határként működik” (Clifford 1997: 192–193).¹³

A cliffordi, múzeumokra vonatkoztatott kontaktzóna-fogalom nem minden előzmény nélküli. Aldona Jonaitis (1991) Pratt (1991) első felvetésével egy időben írt a múzeumi tér dialogikus lehetőségeiről egy konkrét, együttműködésen alapuló (az American Museum of Natural History épületében rendezett) kiállítás kapcsán, függetlenül Pratt általánosabb fogalmától, alaposan megelőzve Clifford (1997) múzeumi értelmezését. Mind Jonaitis (1991), mind Clifford (1997) példái világossá teszik, hogy a múzeumi kontaktzóna nemcsak a hatalmi hierarchiáról szól, hanem az értelmezések közötti aszimmetriáról is, amely jóval kevésbé látványosan válik részévé ezeknek a találkozásoknak. E példák jelentős része amerikai múzeumok és indián őslakosok közös kiállítási vagy gyűjteményfeldolgozási munkáiról szólnak, ahol is a múzeum partnerként kezeli a tárgyak forrásközösségeiből jövő indiánokat, és az együttes rendezés, tervezés, értelmezés folyamán létrejövő kiállítás számos új információval gazdagodik a tárgyak, gyűjtemények kontextusát illetően (Boast 2011: 63). A forrásközösség számára azonban a múzeumi tárgyak ennél jóval tágabb keretben jelennek meg: nem csak megőrzésről, értelmezésről, kontextualizálásról van szó, hanem e tárgyak folyamatos küzdelemről, felelősségről szólnak.¹⁴

Ha komolyan vesszük a kontaktzóna egyik alapvető megjelenési formáját, az autoetnográfiát, akkor talán érdemes az analógiát továbbvinni, vagyis keressük meg e találkozásokban a terepmunkát – az őslakosok oldaláról kiindulva. A saját kultúra bemutatása esetében az erről meglevő tudás nyilvánvalóan nem problémamentes, de talán a kontaktzóna szempontjából izgalmasabb része a mások, a domináns oldalon levők számára való reprezentáció. Ehhez ugyanis ismerni kell e mások eszközrendszerét, az alkalmazandó kifejezési módokat. Ennek feloldására az egyszerűbb megoldás annak hangsúlyozása, hogy az őslakos résztvevők minden bizonnyal már eleve „két világ” tagjai, tehát mindkét oldalt megfelelően ismerik. A cliffordi, azaz intézményalapú kontaktzóna esetében azonban a helyzet

13 „...the organising structure of the museum-as-collection functions like Pratt’s frontier.”

14 Ez a szempont és fontos kritika már Cliffordnál (1997: 193) megjelenik.

összetettebb. Nem egyértelmű ugyanis, hogy az őslakos félnek eleve ismernie kellene például a múzeumot. Ám az ebben való részvételhez valóban rendelkeznie kell ilyen jellegű ismeretekkel. Ennek elsajátításához egyik eszköz a „fordított terepmunka” (Fienup-Riordan 2003). Mind Jonaitis (1991), mind Fienup-Riordan (2003) beszámolójában a nyugati (európai) múzeumba érkező őslakosok alaposan, hosszú ideig tanulmányozták az őseiktől száz évvel korábban a gyűjteményekbe került tárgyakat. Ez a helyzet és folyamat szembeállítható a klasszikus antropológiai terepmunkával (Fienup-Riordan 2003: 39), itt ugyanis őslakos kutatók kerestek fel számukra távoli (nyugati) közösségeket, hogy az ottani múzeumokban megőrzött, de eredetileg tőlük származó anyagi kultúrát tanulmányozzák. E kutatók célja az volt, hogy a tárgyakban megtestesülő tudást és tapasztalatokat újból magukévá tegyék (Fienup-Riordan 2003: 39). Ha kontaktzónaként tekintünk erre a találkozásra, akkor értelmezhetjük az őslakosok tárgyértelmezéseit autoetnográfikaként, ami a múzeum számára új információként jelenik meg és épül be a gyűjteményi interpretációk közé (kérdés viszont, mennyire tudatosul ennek a pratti értelemben vett autoetnográf jellege). Illetve feltehetjük azt a kérdést is, hogyan jelenik meg a kapcsolatba kerülő felek esetében az aszimmetria. A gyűjteményi tárgyakhoz való hozzáférést egyértelműen a múzeum kontrollálta. Fienup-Riordan (2003: 40) hangsúlyozta a berlini etnológiai múzeum nyitottságát, a fenntartások oldódását, a lehető legkedvezőbb körülmények biztosítását a tárgyak tanulmányozására, ám ennek az ajtónak a kulcsa folyamatosan a múzeum kezében volt. Mindez azonban tovább általánosítható, azaz feltehetjük azt a kérdést is, mennyiben működik maga a klasszikus antropológiai terepmunka kontaktzónaként, hogyan jelenik meg az aszimmetria ebben a viszonyban. Hangartner (2011: 28) amellett érvel, hogy a helyszín, a hozzáférés egyértelműen a helyi lakosok kezében van, az antropológust oda engedik be, ahova ők akarják.¹⁵ Más dolog a már megszerzett tudás antropológiai megjelentetése, amikor is az antropológus van hatalmi pozícióban. Hangartner (2011: 28) ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy a terepet nem feltétlenül a legjobb *térként* értelmezni. Úgy látja, hogy a terep nem valamilyen *önálló* entitás, például földrajzi hely, melyet azután felfedez a kutató, hanem részben az antropológus által folyamatosan létrehozott konstrukció.

4. A kontaktzóna a magyar nyelvterületen

A magyar szakirodalomban Fejős Zoltán (1998) Kalotaszeg kapcsán már hivatkozik a cliffordi (és pratti) „kontaktzóna”-fogalomra (bár nem teljesen a pratti vagy a cliffordi jelentésében használva a Kalotaszeg-reprezentációkra). Amúgy azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a magyar néprajzos szakirodalomban nem mindig (vagy általában nem) a Pratt- vagy Clifford-féle változatban, hanem az eredetileg földrajzi, nyelvészeti alapú, Gunda-féle értelemben alkalmazzák a kulturális határokon történő érintkezésekre (lásd például Ilyés 2001, 2003; Keményfi 2003, 2005; Végh 2008).

¹⁵ A friss magyar szakirodalomból lásd ehhez például: Mészáros (2016), Sántha (2016) és Régi (2016).

„Érintkezési vagy kontaktzónákon olyan sávokat (és nem határokat) ért a néprajztudomány, ahol két egymással határos nyelvterület, népterület vagy kulturális terület kölcsönhatásai különösen erősek” (Keményfi 1994: 13).

„A *kontaktzóna* fogalmát a hazai néprajzi szakirodalomban Gunda Béla használta először. Az etnológiai kontaktzónákat mint kulturális érintkezési övezeteket jelölte meg, olyan sávokként, ahol keverék kultúrák jöhetnek létre” (Keményfi 2005: 1).

„Számunkra ez a kontaktzóna a két népcsoport (szerb, illetve horvát) által kijelölt kevert etnikai területeket jelenti, valamint azokat az etnikailag esetleg nem kevert zónákat, amelyek nem anyanemzetük közvetlen határában, hanem éppen a másik etnikai csoport (csoportok) által lakott terület mellett, vagy ilyen területek között helyezkednek el, önnön szempontjukból enklávét alkotva” (Végh 2008: 4).

Ha alaposabban körülnézünk a magyar nyelvű kultúratudomány terminuskészletében, fel fog tűnni az is, hogy a pratti (1991, 1992) értelemben vett, a kontaktzóna legfontosabb megjelenési formájának tekintett „autoetnográfia” teljes mértékben hiányzik, reflektálatlan marad.

Bár Magyarországon nem egy múzeumi programban célként szerepelt (és szerepel) adott közösségekkel való dialógus és együttműködés, egy nagyobb hazai projekt *eleve* a kontaktzónaként értelmezett múzeumi dialógus gyakorlatba ültetését igyekezett megvalósítani „Kontaktzóna – interkulturális dialógus és együttműködés a Néprajzi Múzeumban címmel, A múzeumok mint a kultúrák közötti párbeszéd helyszínei” (*MAP és ID*) nemzetközi kísérleti projektként (erről lásd Kontaktzóna 2011; Wilhelm 2009).

5. Mary L. Pratt ma

Jogos kérdés, hogy mennyire (és mire) használható vagy mennyire problémás a pratti (1991, 1992) és cliffordi (1997) kontaktzóna-terminus alkalmazása *manapság*? Azt látni lehet, hogy a múzeumon mint szűkebb fókuszon kívül a fogalom nehezen lépett túl egy kritikus szinten az általánosabb tudományos használatban, a muzeológiai vizsgálatokban viszont máig visszatérő téma maradt. Érdemes azt is megnézni, mivel is van pontosan dolgunk.

Jól látható, hogy a kontaktzóna fogalma a pratti értelemben az *új muzeológia* megjelenése *után* született meg. Bár Pratt számára *eleve* nem ez a terület (azaz a muzeológia) volt érdekes, és maga az *új muzeológia* eszméje csak *részben* fedi le a kontaktzóna modelljét (például miként lehetne változtatni a hatalmi aszimmetrián, a reprezentáció terén a multivokálitás komolyan vételével), a cliffordi fókuszálás az intézményekre, azon belül is a múzeumokra, egyértelműen közelebb hozta e két területet. Fontos látni azonban azt is, hogy a posztkolonialista multivokálitás – az autoetnográfiahoz hasonlóan (Pratt 1991: 34) – önmagában nem azonos az önreprezentációval, azaz nem egyfajta „hadd mutakozzanak be ők maguk”, hanem ennek egy közös téren (belül) történő részvétel, vita, párbeszéd, illetve különböző idiómák keveréke lehet csak a kiindulópontja (Boast 2011:

63). Ez a hely jelenik meg a *writing culture* filozófiájában kontaktzónaként, mely azután az új muzeológiai koncepcióban magával a múzeummal azonos jelentést is kap (Clifford 1997). A kontaktzóna ilyen jellegű felfogása ugyanakkor nem tartalmazza automatikusan, hogy az a hely mentes volna mindenfajta hatalmi hierarchiától, mint ahogyan a kontaktzóna fogalmát Clifford előtt bevezető Prattnak (1991, 1992) az ehhez a jelenséghez szorosan kapcsolódó *autoetnográfia*-fogalma is egy hierarchikus világban történő, mások számára szóló önreprezentációban nyer igazán értelmet.

A Pratt-féle (1992) álláspont egy bizonyos pontig jól követhető. Egy adott térfélen mozognak a többségiek, ha meg akarjuk szólítani őket, ott kell megjelenni. Nem egyértelmű azonban, hogy a világunkat ez a szembeállítás kellő mélységig leírja-e. Azaz valóban ennyire egyszerű-e a helyzet, vagy azért e kettősséghez képest vannak komplexebb helyzetek, melyek adott állapotokat jobban leírnak?

Mennyire felel meg a tapasztalatainknak, hogy valaki vagy itt, vagy ott áll? Nem lehetséges, hogy néha itt, néha ott? Nem képzelhető-e el, hogy a többségi tér maga is kisebbségi más terekhez képest? Például azért, mert léteznek ennél általánosabb szintű terek, melyekhez képest az adott többségi tér kisebbségiként szerepel. A többségi tér mennyire homogén, vagyis mennyire képes maga is alkalmazkodni más jellegű terek igényeihez? Például adott nyugati ország jogrendje mennyire képes magába illeszteni kisebbségi jogokat mint gyakorlatot? Mennyire ad keretet, és mennyire határozza meg a tartalmat?

A Pratt-féle (1991, 1992) – szélsőséges – modell egyszerre jelent lehetőséget adott esetben egy-egy kisebbségi csoport számára, és egyszerre jelenthet veszélyt abban az értelemben, hogy ontologizál analitikus kategóriákat¹⁶ – legtöbbször mindkét oldalon (lásd többek között Durham [2013], lásd például az ausztrál őslakosok földigényét és ennek jogi képviselőjét).

A pratti kontaktzóna-fogalom ráirányítja a figyelmet arra, hogy az intézmények nem semlegesek, nem általában léteznek, hanem beleágyazva egy-egy társadalmi, politikai struktúrába. Ha valaki ebben a struktúrában akar megjelenni, elérni valamit, akkor kénytelen ezeket az intézményeket használni. Azaz, ha valaki más struktúrából érkezik, nemigen számíthat valamilyen köztes lehetőségre: nincsenek „vegyes” intézmények. A pratti kiindulópont idáig világos. Hogy mennyire új vagy izgalmas ma, az más kérdés. A további részletek azonban már messze nem ilyen egyértelműek. Például mit is fed az a bizonyos „más struktúra”? Érdekes-e azt egyfajta kulturális, gyarmati háttérű mássággal azonosítani? Vagy elégséges a jó öreg centrum-periféria viszonylatban gondolkodnunk? Vagyis, ha meg akarunk jelenni a centrumban (valamelyik intézményében), kénytelenek vagyunk alkalmazni ezt az intézményt, a maga játékszabályaival egyetemben?

Érdeemes alaposabban megnézni a pratti modell részleteit is. Feltételez egyfajta heterogenitást, ahol az értelmezések a kulturális, földrajzi háttér mentén

¹⁶ Kilépnék az értelmező szerepükből, és ettől kezdve mint valóban létező dolgok jelennek meg. Ilyen például sok esetben a „szellemi örökség”. Ez alapvetően analitikus fogalomként jelent meg a nyugati kultúratudományok tájékán, majd viszonylag gyorsan átkerült mind a nyugati, mind számos nem nyugati világba.

különböznek. Ez egyértelműen túllép egy feltételezett homogén, egységes értelmezésen. Ám mennyire írható le ez a különbség a gyarmati földrajzi határok segítségével? Azaz mennyire homogén a két oldal önmagában? Sőt mennyire érdemes valóban oldalakról beszélni, mint jóval inkább egymásba fonódó pozíciókról, melyek különböző lokális-globális szinteken érhetőek tetten, és még ez is változhat időben, kontextusokban.

Ha innen indulunk ki, még mindig kérdés, mennyire konfliktusokkal telítettek ezek a találkozások, részvételek. A tapasztalat szerint ez egy meglehetősen tág skálán mozog. Nem ugyanaz földterületet visszakövetelni az USA törvényszékén őslakosként, vagy „törzsi múzeumot” üzemeltetni, esetleg önéletrajzot megjeleníteni őslakosként egy nagyobb könyvkiadónál. Az külön kérdés, milyen mértékben és hogyan hatnak vissza ezek a megjelenések. Látható például, hogy a nyugati örökségvédelemben pillanatnyilag divatos „szellemiörökség”-fogalom jól alkalmazható az őslakosok számára is, például adott jogok, célok, védelem elérésére, ám ennek a lépésnek időnként következménye is van éppen e közösségek életére nézve. Például egy idő után náluk is ontologizálódni¹⁷ kezd a (korábbi) fogalom.

Pratt (1991, 1992) számára a kontaktzóna jellegű találkozások további alapvető jellegzetessége az *aszimmetria*. Ennek jelenléte, formája, háttere nem új; szinte minden helyzetben és kapcsolatban valamilyen módon és mértékben jelen van; ez alól nem (volt) kivétel a gyarmati viszony sem. Konkrét megjelenési formái azonban alaposabb figyelmet érdemelnek.

6. James Clifford ma

A cliffordfi kontaktzóna, mint láttuk, a múzeumra mint intézményre koncentrált. Az 1990-es évek vége óta számos múzeumi próbálkozás történt arra nézve, hogy ennek az intézménytípusnak a gyarmati, hatalmi státuszát gyökeresen átalakítsák: a kiállítások, gyűjtemények feldolgozása, értelmezése terén igyekeztek bevonni a forrás- vagy egyéb módon érintett közösségeket, dialógust és együttműködést kezdeményezve vagy támogatva (Boast 2011). Bár e folyamat mögött az *új muzeológia* ideája is észrevehető, a cliffordfi kontaktzóna „önálló” hatása semmiképpen sem elhanyagolható. Ennek értelmében a múzeum mint intézmény képes és nyitott kell legyen a dialogikus múzeumi praxisra. A múzeum lehetőségei között megvan a kontaktzóna-típusú működés, és ezzel élni kell. A cliffordfi kontaktzóna-fogalom olyan mértékben elterjedté vált a szakirodalomban, hogy sok esetben a nyitott, dialogikus, együttműködésen alapuló múzeum vagy a múzeumi gyűjtemény szinonimájává vált, ahol a tárgyak az egyes tudáscsoportok, nemzedékek között képesek közvetíteni (Peers – Brown 2003: 5). Mindez annak ellenére történt (történik), hogy – mint láthattuk – a kezdetektől fogva mind a pratti, mind a cliffordfi fogalom szerves része az *aszimmetria*.

A 2000-es évek elején – másokhoz hasonlóan – Phillips (2005: 93) és Mason (2006: 25) a múzeumot egyaránt mint kontaktzónát hangsúlyozták, azaz

¹⁷ Azaz valóban részévé válik a világunknak, nemcsak mint fogalmi eszköz működik.

részben dialogikus térként, a transzkulturáció helyeként kezelték,¹⁸ illetve a transzkulturális találkozás átjárható helyeként értelmezték.¹⁹ Hasonlóan optimisták a Peers és Brown (2003) által szerkesztett kötetben szereplő, a múzeumok és a forrásközösségek kapcsolatát firtató szövegek is. És a sor folytatható (lásd Boast 2011: 61). Valamennyi álláspontra jellemző, hogy a múzeumot mint intézményt egyértelműen kontaktzónaként értelmezik, és az ezzel kapcsolatos változásokat optimista módon látják. A múzeum ebben a nézetben a konzultáció, a vita és a konfliktuskezelés és -feloldás helye, a hozzáférés, tárolás, megőrzés módjával kapcsolatos együttműködés tere, és ez mind a forrásközösségekkel való kollaboráció és integráció révén valósul(hat) meg.

Kylie Message (2009b: 128) szerint a kutatók hajlamosak fetisizálni a kontaktzóna fogalmát. Message (2009a: 58–59) arra hivatkozik, hogy nagyobb, nemzeti finanszírozású múzeumok eleve nem képesek a kontaktzóna lehetőségeit megvalósítani. Legfeljebb régi sztereotípiákat és zsákutcába vezető gondolkodási módokat tudnak feloldani, valamint jelenlegi problémákról való kritikus gondolkodásra tudják serkenteni a látogatókat.

A probléma ezzel kapcsolatban csupán az, hogy mindezen változás, a posztmodern kritika mentén való újraértelmezés egyben a múzeum mint intézmény fontosságának, relevanciájának helyreállításával együtt jelenik meg (Boast 2011: 62), ami például változatlanul feljogosítja a múzeumot a koloniális gyűjtemények megőrzésére és használatára (Shelton 2006).

A múzeum a kontaktzóna célként való megvalósításakor elfogadja, hogy a korábban forrásként kezelt közösségek részt tudnak venni a muzeológiai munkákban, és ez a részvétel egyaránt hasznos tud lenni a múzeumnak és a forrásközösségnek is. A forrásközösségek tehát ezentúl partnerközösségekként szerepelnek (ideális esetben). A nyugati múzeum mint *a* lehetséges múzeum azonban nem kérdőjeleződött meg. Amiben a volt forrásközösségek részt vehettek, amibe a múzeum beengedte őket, az egyértelműen a nyugati múzeum. A döntéshozók köre kibővült ugyan (esetenként különböző mértékben), de maga az intézmény változatlan maradt. Nem merült fel, hogy létezik, létezhet a nyugatin kívüli múzeum is (lásd ehhez Kreps 2003), illetve a nyugatitól eltérő muzeológiai gyakorlat (Golding 2015: 25), vagy az, hogy a forrásközösségek önmaguk is képesek lennének a nyugati múzeumba került tárgyaik kezelésére. Észre kell venni, hogy az új muzeológia nyugati muzeológiai és tágabb antropológiai felértékelése és követése nem jelentette eleve, hogy például az USA-beli (vagy bármely egyéb nyugati) antropológiai jellegű múzeumok a NAGPRA (*The Native American Graves Protection and Repatriation Act*, 1990) típusú gyűjteményrendezést és visszaadást maguktól napirendre tűzzék akárcsak elvi szinten, vagy hogy számos múzeum ne igyekezett volna ennek végrehajtását hátráltatni. Természetesen lehet amellet érvelni, hogy a NAGPRA maga ilyen jellegű gondolkodás *nélkül* nem valósulhatott volna meg. Azt viszont látni kell, hogy ez a megközelítés *nem a múzeumokban* valósult meg.

18 [Museum] „Considered in terms of newer constructs of colonial contact zones and transculturation” (Phillips 2005: 93).

19 [Museum] as „a permeable space to transcultural encounter” (Mason 2006: 25).

A kontaktzóna elfogadásával a játékszabályok változtatására volt igény. A résztvevők köre valóban kibővült, a játék alapszabályai azonban nem kérdőjeleződtek meg. Az sem merült fel a reflexió szintjén, hogy a kollaboráció és dialógus a *múzeumból* kiindulva, a múzeum perspektívájából értelmeződött mint cél és lehetőség, sohasem valamely más nézőpontból vagy nézőpontokból. A játékosok mint résztvevők kritikusabb azonosítása egyáltalán nem merült fel komolyabban. A korábbi forrásközösségeket a múzeum „felemelte” ugyan egy kollaboratív, konzultációs szintre, de magát a felosztást, annak jellegét nem gondolta újra. A kollaboráció, a megfelelő bemutatás, reprezentáció mikéntje tehát minden esetben az eleve pozícióban levő intézmény, a múzeum szemszögéből határozódik meg. Ez azért is fontos momentum, mivel mind Pratt (1991: 34), mind Clifford (1997: 213) kontaktzóna-elképzelésében ennek a helyzetnek a problémás volta már a kezdetektől szót kapott (lásd Boast 2011: 63, 38). „...az osztályt társadalmi világgként elemezzük, mely a tanárra való tekintettel válik egységessé és homogénné; a diákok bármi mást tesznek is, attól, amit a tanár határoz meg, láthatatlan vagy rendellenes marad az elemzés szempontjából. Ez valószínűleg a gyakorlatban is így van” (Pratt 1991: 38).²⁰

Azt is észre lehet azonban venni, hogy sem az általánosabb, antropológiai *writing culture*, sem a múzeumi *exhibiting culture* nem jutott el eddig a pontig, azaz a cselekvő, értelmező szubjektum de- és rekonstrukciójáig – nem kis mértékben a reprezentáció, illetve a reprezentáció szubjektumának esszencializálása miatt (lásd többek között Mutman 2006). Az *új muzeológia* sem bontja ki a megfelelő mélységig és a megfelelő ontológiai keretben az etnográfia *alapelemeit*, összetevőit, folyamatait. Amit ténylegesen kimond (és természetesen visszafelé nézve ez a fő erénye a fordulatnak), az a jelenség (egésze) tisztázásának igénye, a probléma megléte és a probléma mibenléte.

7. Autoetnográfia

Mind Pratt (1991: 34), mind Clifford (1997: 213) ugyanakkor egyértelművé tették, hogy egyaránt a kontaktzóna aspektusai közé tartozik a transzkulturáció és az autoetnográfia. A transzkulturációs folyamatok olyanok, „melyek segítségével alárendelt vagy marginális csoportok a domináns vagy központi kultúra által közvetített dolgok közül választanak és alkalmaznak” (Pratt 1991: 35).²¹ „Autoetnográfia, transzkulturáció, kritika, kollaboráció, kétnyelvűség, közvetítés,

20 „...a classroom is analyzed as a social world unified and homogenized with respect to the teacher, whatever students do other than what the teacher specifies is invisible or anomalous to the analysis. This can be true in practice as well.”

21 [Transculturation] „processes whereby members of subordinated or marginal groups select and invent from materials transmitted by a dominant or metropolitan culture.”

paródia, vádaskodás, képzelt dialógus, anyanyelvi kifejezés – néhány a kontaktzóna irodalmi műfajai közül” (Pratt 1991: 35).²²

Bár az autoetnográfiát²³ mindkét szerző a kontaktzóna *legfontosabb* megjelenési formájaként írta le, éppen ez a rész ment a leggyorsabban feledésbe a kontaktzóna fogalmával kapcsolatban. Ennek egyik oka valószínűleg abban keresendő, hogy e szerzők az autoetnográfiát mint szöveges (Pratt), illetve retorikai (Clifford) műfajt határozták meg (Boast 2011: 64). Boast (2011) egyik alapvető következtetése a kontaktzóna mai helyzetével kapcsolatban, hogy az autoetnográfia mint a legfontosabb összetevő figyelmen kívül hagyása az oka annak, hogy a múzeumok mint intézmények nem váltak olyan demokratikus helyekké, melyek Clifford (1997: 214) decentralizált múzeumképében lehetőségként már megjelentek. Éppen ellenkezőleg, a múzeumok a kontaktzónát az elmúlt évtizedben egyfajta neokolonialis eszközként alkalmazták, állítja Boast (2011: 63). Clifford (1997: 196) kevésbé idézett példáiban nem győzte hangsúlyozni, hogy a kontaktzóna nem a reciprocitás helye, hanem az autoetnográfia igénye következtében mindig, a legnagyobb erőfeszítések ellenére aszimmetrikus hely marad. Mégpedig azért, mert bárhogyan rendezzük is be ezt a helyet, a Másik itt valamikor és valahogy, de *nekünk* lép fel, és nem velünk (Boast 2011: 66). A hellyel kapcsolatos elvárások, a hely tágabb kontextusa egész egyszerűen eltérő a részt vevő feleknél, és minden igyekezet ellenére ezek egy része ismeretlen vagy érthetetlen marad. Lehetséges, hogy önmagában nem újdonság, ám Boast (2011: 66) arra figyelmeztet bennünket, hogy valamennyi ilyen jellegű helyzetnek a jellegzetessége, hogy a domináns fél fog nyerni. Vagyis akár a tudomány, akár a múzeum addig fog elmenni a kontaktzónabeli dialógusban és együttműködésben, amíg annak – önmagát megerősítve – hozadéka van.

8. Fogalmi kritika

Visszatekintve, a kontaktzóna fogalmának hatása az antropológiai jellegű muzeológiára tagadhatatlan, és ez nem utolsósorban Clifford (1997) személyének köszönhető, természetesen az *új muzeológia* eszméinek és alkalmazási kísérleteinek elterjedése mellett. Az eddigi megjegyzések elsősorban ezekre a praxisokra vonatkoztak. Az utóbbi években ugyanakkor megszorodott azoknak a kritikáknak a száma is, amelyek eleve a fogalom használhatóságára, nem pedig használatának a buktatóira összpontosultak.

Noha a kontaktzóna mint az elemzés eszköze az egyes csoportoknak egymással való kapcsolatát igyekszik modellezni egy aszimmetrikus térben, az egyes részt vevő közösségek belső együttműködésének a problémájára nem figyel oda

²² „...Autoethnography, transculturation, critique, collaboration, bilingualism, mediation, parody, denunciation, imaginary dialogue, vernacular expression – these are some of the literate arts of the contact zone.”

²³ Ehhez nem rossz bevezető: Denshire (2013).

eléggé (Onciul 2015a: 83, 2015b). A kontaktzóna-jellegű modellt ugyanis nemcsak a múzeum és a forrásközösség viszonyára lehet(ne) alkalmazni, hanem a forrásközösségen belülről is, például a nemzedékek közötti kapcsolatokra (Peers – Brown 2003: 5). E kritika értelmében a kontaktzóna maga egy hosszú és összetett folyamat produktumaként értelmezhető igazán, és középpontba állítása elvonja a figyelmet e folyamat dinamikájáról (Isaac 2007: 17; Varutti 2015: 69).

A kontaktzóna-fogalom használatának a hátránya lehet tehát, hogy a közvetlen, evidens helyzetet, kapcsolatot helyezi középpontba, ily módon elhanyagolva a közvetett, tágabb hálózatot – mint a terepet, illetve a gyűjtemények, tárgyak mozgását –, mely mégis jelentős mértékben hat az adott helyzetre (Bennett 2013: 3).

A résztvevők egymás közötti alkuk révén határozzák meg az autoritást, a szabályokat, hatalmi tényezőket (Onciul 2015a: 85). A belső és a külső résztvevők közötti (kulturális, társadalmi) határvonal azonban manapság egyre inkább elmosódottá válik, folyamatosan alakulóban van. Az őslakos csoportok például hátrányban vannak a hatalom tekintetében, viszont a tudásuk nem ritkán keresett dologgá, értékke válik. Boast (2011: 64) szerint a kontaktzóna integrálása a múzeumok számára éppen a további autoriter szerepet igazolja. Az addigi vonalakat *módosítják*, ahelyett, hogy az egész adott teret újrarajzolnák.²⁴ A (kulturális, társadalmi) hibriditás komolyan vétele például eleve megkérdőjelezi, illuzórikussá teszi a gyarmati alapkategóriák esszenciális voltát (Onciul 2015a: 84).

Ma úgy látszik, hogy a múzeumi kapcsolatok folyamataira a működési zóna (*engagement zone*) mint fogalom jobban használható, mint a kontaktzóna. A működési zóna olyan fizikai és konceptuális hely, amelyen belül az egyes résztvevők interakciói zajlanak (Onciul 2015a: 83, 2015b: 72, 82). A cserék rugalmas, változó helyszíne ez, a csoportok közötti kapcsolat helye. Itt a hatalom gyakorlása, megjelenése folyamatosan változik, alakul az interakció kontextusán belül.

9. Összegzés

A posztmodern, posztkolonialista kritika és önreflexió számlájára írható a kontaktzóna mint értelmezési modell megjelenése a kritikai kultúrákutatók, az antropológia és tágabban a kultúratudományok berkein belül az 1990-es években, alapvetően az egymással aszimmetrikus hatalmi helyzetben levő kultúrák közötti fordítás helyeként. Ez a kör bővült nem sokkal később a modellnek a múzeumok működésére és lehetőségeire való alkalmazásával, kiterjesztésével.²⁵ Az elmúlt csaknem két évtized tanulsága szerint ez utóbbi irány gyakorolt nagyobb hatást a múzeummal foglalkozó vizsgálatokra és gyakorlatokra.

²⁴ Tanulságos volna ebből a szempontból elemezni a ma létező, nyugati múzeum típusokat (lásd Cleary 2006).

²⁵ Valójában a terminus használatának egyfajta nem haszontalan leszűkítéseként is lehet értelmezni ezt a folyamatot.

A kontaktzóna-terminus hamar a múzeumban zajló dialógus és együttműködés szinonimájává vált. Eközben gyorsan háttérbe szorult, hogy a fogalom létrehozói szerint a kontaktzóna működéséhez szervesen hozzátartozik a hatalmas aszimmetria és az autoetnográfia. A kontaktzóna múzeumi alkalmazásainak jelentős része erről az oldalról bírálható. Ez a megközelítés a nyugati múzeumokat mint adottságokat kezeli. Az utóbbi években ugyanakkor egyre gyakrabban merül fel az a fajta kritika is, mely szerint a kontaktzóna túlságosan leszűkíti a dialogikus és együttműködésre irányuló folyamatok dinamikus körét, a résztvevő csoportokon belüli kommunikációt, vitákat.

Hivatkozott irodalom

- Bennett, Tony (2013): The „Shuffle of Things” and the Distribution of Agency. In *Reassembling the Collection: Ethnographic Museums and Indigenous Agency* (eds. Rodney Harrison – Sarah Byrne – Anne Clarke), Santa Fe: School for Advanced Research Press, 39–69.
- Boast, Robin B. (2011): Neocolonial Collaboration. Museum as Contact Zone Revisited. *Museum Anthropology*, 34(1): 56–70.
- Cleary, Tania (2006): *The New Museum. Function, Form and Politics*. Nathan: Griffith University.
- Clifford, James (1997): *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. [Contact zone (188–219)]
- Denshire, Sally (2013): Autoethnography. *Sociopedia.isa*. <http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Autoethnography.pdf> (2015.01.24.)
- Durham, Jimmie (2013): Against Internationalism. *Third Text*, 27(1): 29–32.
- Fejős Zoltán (1998): Kalotaszeg története. *Néprajzi Értesítő*, 80: 5–11.
- Fienup-Riordan, Ann (2003): Yup’ik Elders in Museums. Fieldwork Turned on Its Head. In *Museums and Source Communities. A Routledge Reader* (eds. Peers, Laura – Brown, Alison K.), London – New York: Routledge, 28–41.
- Golding, Viv (2015): Collaborative Museums. Curators, Communities, Collections. In *Museums and Communities. Curators, Collections and Collaboration* (eds. Golding, Viv – Modest, Wayne), London: Bloomsbury, 13–31.
- Hangartner, Judith (2011): *The Constitution and Contestation of Darhad Shamans’ Power in Contemporary Mongolia*. Leiden: Global Oriental.
- Ilyés Zoltán (2001): A kulturális kontaktzóna történeti változásai a Székelyföld keleti peremvidékén, az egykori Csík megyében. *AntroPort* <http://www.antroport.hu/wp-content/uploads/2016/02/Ilyes-Zoltan-A-kulturalis-kontraszt.pdf>. (2017.09.04.)
- Ilyés Zoltán (2003): Nyelvhatár/kontaktzóna értelmezés a Székelyföld keleti peremvidékén. In *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében*

- (szerk. Kozma István – Papp Richárd), Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 77–88.
- Isaac, Gwyneira (2007): *Mediating Knowledges. Origins of a Zuni Tribal Museum*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Jonaitis, Aldona (1991): Chiefly Feasts. The Creation of an Exhibition. In *Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlach* (ed. Aldona Jonaitis), Seattle – London: University of Washington Press, 21–69.
- Keményfi Róbert (1994): A kulturális határok értelmezésének kérdéséhez. In *In memoriam Sztrinkó István* (szerk. Ujváry Zoltán), *Folklór és Etnográfia* 85. Debrecen: KLTE, 13–22.
- Keményfi Róbert (2005): Szemben álló kultúrák, térbeli határok, kontaktzónák. *Korunk* 8. <http://korunk.org/?q=node/7943>. (2017.09.04.)
- Kreps, Christina F. (2003): *Liberating Culture. Cross-cultural Perspectives on Museums, Curation and Heritage Preservation*. London – New York: Routledge.
- Mason, Rhiannon (2006): Culture Theory and Museum Studies. In *A Companion to Museum Studies* (ed. MacDonald, Sharon), Oxford: Blackwell, 17–31.
- Message, Kylie (2009a): Multiplying Sites of Sovereignty Through Community and Constituent Services at the National Museum of the American Indian? *Museum and Society*, 7(1): 50–67.
- Message, Kylie (2009b): Museum Studies: Borderwork, Genealogy, Revolution. *Museum and Society*, 7(2): 125–132.
- Mészáros Csaba (2016): A néprajzi és az antropológiai terepmunka perspektívái a rokonság kutatásának tükrében. In *Ethno-Lore XXXIII.* (szerk. Mészáros Csaba – Vargyas Gábor), Budapest: Akadémiai Kiadó, 21–60.
- Mutman, Mahmut (2006): Writing Culture. Postmodernism and Ethnography. *Anthropological Theory*, 6(2): 153–178.
- Onciul, Bryony (2015a): Community Engagement, Curatorial Practice, and Museum Ethos in Alberta, Canada. In *Museums and Communities. Curators, Collections and Collaboration* (eds. Golding, Viv – Modest, Wayne), London: Bloomsbury, 79–97.
- Onciul, Bryony (2015b): *Museums, Heritage and Indigenous Voice. Decolonising Engagement*. New York – London: Routledge.
- Peers, Laura – Brown, Alison K. (2003): Introduction. In *Museums and Source Communities. A Routledge Reader* (eds. Peers, Laura – Brown, Alison K.), London – New York: Routledge, 1–16.
- Phillips, Ruth (2005): Re-placing Objects. Historical Practices for the Second Museum Age. *Canadian Historical Review*, 86(1): 83–110.
- Pratt, Mary Louise (1991): The Arts of the Contact Zone. *Profession*, 91: 33–40.
- Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London – New York: Routledge.
- Régi Tamás (2016): A terepmunka mint mágia. In *Ethno-Lore XXXIII.* (szerk. Mészáros Csaba – Vargyas Gábor), Budapest: Akadémiai Kiadó, 299–310.

- Sántha István (2016): A Napsugár története. Találkozásaink története. In *Ethno-Lore XXXIII.* (szerk. Mészáros Csaba – Vargyas Gábor), Budapest: Akadémiai Kiadó, 311–330.
- Shelton, Anthony (2006): Museums and Anthropologies. Practices and Narratives. In *A Companion to Museum Studies* (ed. MacDonald, Sharon), Oxford: Blackwell, 64–80.
- Végh Andor (2008): *A horvát-szerb etnikai kontaktzóna. Politikai- és történeti-földrajzi értékelés.* Pécs: PTA Földtudományok Doktori Iskola. (Kézirat) http://old.foldrajz.ttk.pte.hu/phd/phdkoord/nv/tezis/tezis_vegh_nv.pdf (2017.09.04.)
- Varutti, Marzia (2015): Learning to share knowledge. Collaborative projects in Taiwan. In *Museums and Communities. Curators, Collections and Collaboration.* (eds. Golding, Viv – Modest, Wayne), London: Bloomsbury, 59–78.
- Wilhelm Gábor (2009): Kontaktzóna – egy kísérleti múzeumi projekt helyszínei. *Tabula*, 12(1): 167–182.

Felhasznált internetes honlap:

Kontaktzóna. Műhelybeszélgetések a Néprajzi Múzeumban. <http://kontaktzona.blogspot.hu/> (2017.09.04.)

KAPCSOLATOK,
TALÁLKOZÁSOK

Sz. KRISTÓF Ildikó

ABY WARBURG ÉS A NÉVTELEN INDIÁN

Antropológiai és társtudományi reflexiók a *Találkozás* történetéből

Ebben a tanulmányban egy fényképről szeretnék beszélni. Egy régi fényképről, amely a Biczó Gábor szerkesztette *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig* címmel 2004-ben Debrecenben a Csokonai Kiadónál megjelent tanulmánykötet fedőborítóján látható (Biczó 2004). A tanulmánykötet a legkiválóbb, a maga korában – a mi hazai lehetőségeink között – a legnaprakészebb kulturális antropológiai elméleti-módszertani olvasmányok egyikeként jelentkezett, ami a kulturális találkozás témájában magyar nyelven hozzáférhető volt. Georg Simmel (1858–1918), Alfred Schütz (1899–1959), Jacques Derrida (1930–2004), Zygmunt Bauman (1925–2017), Ulf Hannerz (1942–) és más gondolkodók kitűnő írásait tartalmazta/-za az etnográfiai/antropológiai terepmunka episztemológiájáról, a kulturális idegenség megtapasztalásáról, a kutatói hitelességről és performativitásról, valamint általában a modernitásról és a posztmodernről: zarándokokról, csavargókról, turistákról, „Mások” közé látogató utazókról stb. Minden valószínűség szerint ez volt, és ma is ez az egyik leggyakrabban forgatott szakkönyv, illetve tankönyv antropológusok és más társadalomkutatók körében Magyarországon; az én szegedi és budapesti egyetemi kurzusaimban is régóta a kötelező olvasmányok egyike.



Fedőborító, Biczó Gábor (szerk.) *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Ford. Boros János és mások. Debrecen: Csokonai Kiadó, 2004

Éppen ezért úgy vélem – valójában már jó néhány éve foglalkoztat a gondolat –, hogy a borítóra került kis fényképet is ki kellene emelni valamilyen módon, és el-, illetve vissza kellene helyezni azokba a kultúra- és antropológiatörténeti kontextusokba, amelyekben valaha keletkezett, amelyekben értelmet nyert és nyerhet ma is, ám amelyekről maga a kötet sajnálatos módon nem szól. Személyes meglátásom és ismereteim szerint ez a fotó egy többszörösen – mind történeti, mind recens mikro- és makrokontextusok tucatjaiba – beágyazott, igazi *entangled* vizuális dokumentum a kulturális találkozások történetéből. Ezeknek a kontextusoknak a felismerésében, beazonosításában a kötetben róla szóló, és a Szerkesztői előszóban olvasható körülbelül két bekezdésnyi szöveg (Biczó 2004: 9–10) azonban kevésbé igazít el.

A fotóról a kötet címlapjának a verzóján ez olvasható: „Borítófotó Aby Warburg nyomán.” Arról, hogy honnan, milyen gyűjteményből, melyik évből származik, vagy hogy milyen egyéb információkat lehet tudni a keletkezéséről, közelebbi mibenlétéről, az impresszum sajnos nem tájékoztat. A Szerkesztői előszó némileg közelebb visz keletkezésének a korához és bizonyos körülményeihez. Ez a következőket mondja: „Amikor Aby Warburg 1895 szeptemberében Hamburgban hajóra szállt, hogy bátyja esküvőjére Amerikába utazzon, bizonyára nem gondolt arra, hogy alkalmi, romantikus és tudományos érdeklődéstől vezérelt látogatása során a pueblo indiánokról készített fényképei az antropológia történetének egy fontos állomását jelentik majd. A hirtelen hírnevessé vált fiatal művészettörténész – kinek szakterülete a 16. századi firenzei festészet volt – hazatérése után az elkészített felvételek bemutatására épülő előadásokat tartott” (Biczó 2004: 9).

A tudományos kutatások sohasem egészen pusztán véletlene úgy hozta, hogy a 2001. év nyarán járhattam abban az észak-amerikai indián közösségben, ahol ez a fotó készült. Sőt beszélgethettem olyan helybéliekkel, akiknek ma is van véleményük erről és a többi olyan képről, amelyeket a különböző, náluk járt európai és amerikai amatőr vagy hivatásos utazók és kutatók akkoriban és a későbbiekben készítettek róluk. Azóta írtam néhány tanulmányt a kultúraközi találkozások speciális esetének a történetéről, tágabban, szűkebben, magyarul és angolul is (lásd Sz. Kristóf 2004a, 2004b, 2007, 2008, 2012, 2014). A leg részletesebb elemzésem – egy Aby Warburg *entangled* fotójához méltóan „sűrű” értelmezés-, illetve mikrotörténet – a Sárkány Mihály 60. születésnapja alkalmából született, *Feketén, fehéren. Varsánytól Rititiig* címet viselő tisztelegő kötetben ugyanúgy 2004-ben jelent meg (Sz. Kristóf 2004a), ahogy *Az Idegen* című tanulmánykötet. Sem én nem tudtam akkoriban ennek a fotónak a magyarországi szakmai köreinken belüli feltűnéséről (ha tudtam volna, reflektálok rá), sem a kötet szerkesztői nem tudtak az én munkámról: az észak-amerikai bennszülöttekkel kapcsolatos kutatásaimról. Ennek eredményeképpen Aby Warburg indiánokat megörökítő fotóinak a magyarországi recepciója hasonlóképpen „többcentrumú”, szétszórt, széttartó és diszkontinuus lett, mint ahogyan az nálunk gyakorta előfordul a külföldön megjelenő tudományos újdonságok adaptálása terén.

Miért érdekes ez a történet? Az *Idegen* című tanulmánykötet Szerkesztői előszava azt mondja az olvasónak, hogy „Néhány képen maga az alkotó is feltűnik, többnyire ismeretlen indiánok társaságában (lásd borítófotó)” (Biczó 2014: 9). Ismereteim, kutatásaim szerint ennél jóval többet lehet tudni erről a fényképről. 1896 januárjában készült az arizonai Hopi Indián Rezervátumban, mégpedig az ottani Third Mesa (*Harmadik Fennsík*) egyik bennszülött közösségében, Oraibi pueblóban. A rajta látható európai kutató neve azóta széles körben ismertté vált. Ő maga Aby Warburg, nagy tudású német művészettörténész (1866–1929). A mellette álló (és meglehetősen komor arcú) indián férfi, valamint a háttérben álldogáló többi őslakos kivolta, mivelta azonban jószerivel a feledés homályába merült. Pontosabban, úgy fogalmazhatnánk, hogy mindegyikőjük egy olyan európai/euroamerikai tudományos diskurzusnak vált a részévé, amely a hangsúlyokat egészen a legutóbbi időkig az euroamerikai megismerő oldalára helyezte, s jóval kevesebbet foglalkozott a másik oldallal, annak esetleges, lehetséges etikai-politikai nézőpontjával/-aival, álláspontjával/-aival, véleményével/-eivel (lásd Biolsi – Zimmerman 1998; Mihesuah 1998 és 2001 [1996]). Ebből a szemszögből tekintve a képre, szinte magától adódik a kérdés: vajon akarták-e ezek a bennszülöttek, hogy az adott helyen és pillanatban lefényképezzék őket? És vajon mit szoltak ahhoz, hogy ez megtörtént?

Ahogy előbb említettem, néhány korábbi tanulmányomban elkezdtem foglalkozni az Aby Warburg fotóin megörökített *Találkozás* történetét, a legkülönbözőbb, ám szorosan egymáshoz tartozó történeti, társadalmi, politikai, rituális, esztétikai, etikai, valamint szűkebben vett tudománytörténeti, diszciplináris kontextusait (legátfogóbban lásd Sz. Kristóf 2004). Ebben a mostani írásomban ezek tanulságainak a felhasználásával szeretnék rámutatni néhány olyan további szempontra, amelyek Warburg indiánfotójának a történetét direkt módon kapcsolják a kultúráközi találkozás antropológiájának tágabb témájához. Sőt tovább is viszik azt, hiszen ez a történet korántsem ért véget 1896-ban vagy 2004-ben: *ma is* folytatódik, mint írásom végén tárgyalni fogom. Ez a fotó a *Találkozás* antropológiájának tágabb témakörén belül így három kapcsolódó altémacsoportra hívja fel a figyelmet: 1. *interkulturális találkozások és reflexióik*. Aby Warburg amerikai fényképei a maguk közelebbi mikrotörténeti és etnográfiai/antropológiai kontextusaival, valamint az ezekből született s ezekre vonatkozó diszciplináris reflexiók egész sorával ezt az altémacsoportot gazdagítják; 2. a *Találkozás fogalmának a története*. Warburg fotóinak a 19–20. századi, sőt egészen a 21. századba átnyúló története, reflexiói kiválóan illusztrálják, hogy e fogalom valóban különböző történeti átértelmezések során élte és éli az életét. 2004-ben megjelent nagyobb munkámban igyekeztem egy több szakaszból összetevődő értelmezéstörténetet írni e fotók keletkezése, késő 19. századi, majd lehetséges 20. század eleji interpretálása (amatőr fotózás vs. etnográfia), valamint az értelmezések legutóbbi időbeli változása (visszatekintő „kulturális antropológiai” olvasatok) köré (lásd Sz. Kristóf 2004). Végül pedig e két altémacsoporttal párhuzamosan: 3. *diszciplináris találkozások*. Ezt nemcsak abban az értelemben, ahogyan azok a Warburg-fotók

közelebbi történetében megragadhatók, nevezetesen a korabeli művészettörténet, klasszika-filológia, etnográfia és antropológia diskurzusának a sajátos találkozásai formájában, hanem abból a szempontból is, ahogyan az én korábbi *gyakorlati-aprólédos, mikrotörténeti/történeti antropológiai* mélyfúrásaim találkoztak (illetve sajnos inkább nem találkoztak) bizonyos *nagyobb, kortárs hazai elméleti áttekintésekkel*, így például *Az Idegen* című kötettel és Warburg indiánfotójának abban foglalt értelmezésével, felhasználásával.

Szeretném tehát a továbbiakban még jobban megerősíteni, még egyszer leszögezni azt, amit Warburg indiánfotóinak a keletkezéséről, és *bennszülöttek körében tapasztalt fogadtatásáról* tudok, mert úgy vélem, hogy ez mind a *Találkozás* antropológiája szempontjából, mind a hazai recepció szempontjából, valamint tágabb antropológiatörténeti szempontból is lényeges. Ugyanakkor szeretném a történet *újabb fejleményei* ismeretében a megközelítés, a továbbgondolás lehetséges irányait is felvetni.

Kezdjük ismét *Az Idegen* című kötet Szerkesztői előszavában olvasható egyik megállapítással: „A megörökített pillanat az idegen saját idegenségének tapasztalásélményét rögzítő vizuális »beszámoló«. Aby Warburg egyike az első szerzőknek, akik az idegen fogalmának performatív antropológiai értelmét felfedezték” (Biczó 2004: 9).

Hogy Aby Warburg valóban megtapasztalta az indián kultúrák idegenségét az 1890-es évek Arizonájában, azt egy percig nem vitatom. Ahogyan azt sem, hogy fotói megörökítettek valamit ebből a „tapasztalásélményből”. Ismereteim alapján azt azonban nagyon is megkérdőjelezném, hogy Warburg valamiféle „performatív antropológiai” tudatossággal bírt volna akkor és ott – 1896-ban – amatőr utazóként, az amerikai délnyugat kiépülőben lévő rezervátumi turistavilágában. Azt pedig különösképpen vitatom, hogy mai értelemben vett „antropológusként” dolgozott és viselkedett volna akár a hopi fennsíkokon, akár a többi pueblo indián közösségben, ahol járt.

Korábbi tanulmányaimban igyekeztem rámutatni, hogy Aby Warburg alakja, munkássága az 1990-es években egy olyasfajta tudományos, tudománytörténeti reinterpretáción (kritikusabban szemlélve azt is mondhatnánk, hogy *divaton*) esett át, amely „kulturális antropológust” igyekezett faragni belőle. Mégpedig *terepmunkás* kulturális antropológust, *fieldworkert*, aki fáradságot nem ismerve bejárta Arizona indián – elsősorban pueblo indián – közösségeit, mindeközben szorgalmasan naplót vezetett, tárgyakat gyűjtött, rajzolt, valamint fotók tucatjait készítette a látott épületekről, tárgyakról és a beutazott vidékekről (lásd Sz. Kristóf 2004a és 2014). Ennek a reinterpretációnak az egyik legalapvetőbb forrása, megerősítője és terjesztője a londoni Warburg Intézet 1998-ban megjelentetett nagy fotóalbuma volt (Cestelli Guidi – Mann 1998), amely szándéka szerint reprezentatív válogatást kínált Warburg arizonai fotóiból, és olyan nagy nevektől közölt tanulmányokat, mint Armin Geertz (vallástörténész, Aarhus, Dánia), Peter Burke (kultúratörténész, Cambridge, Nagy-Britannia) vagy Nicholas Mann (a londoni Warburg Intézet akkori igazgatója).

Ehhez képest jómagam arra próbáltam meg rámutatni írásaimban – amelyek annak nyomán születtek, hogy 2001 nyarán férjemmel, Szőnyi György Endrével eljutottunk számos olyan indián közösségbe, ahol 1896-ban Warburg is járt –, hogy a történet ennél valószínűleg komplexebb, és tudománytörténetileg, eszmetörténetileg sokkal színesebb, izgalmasabb és tanulságosabb.

Nézzük meg még egyszer, közelebbről, miért és hogyan. Ahogyan korábban rámutathattam, Warburg úgy tűnik, nagyon is tisztában volt azokkal a *hiányosságai*val, amelyek bármiféle érdemi etnográfiai munka elé jelentős akadályokat gördítettek a számára. Egyik írásában, az 1923. évi *Schlangenritual* [Kígyóritus] című munkájában például a következőket mondja: „[...] már abban az időben sem tudtam benyomásaimat elmélyíteni, mert nem beszéltem az indián nyelvet. És pontosan ebben rejlik a magyarázata, miért is olyan nehéz ezeket a pueblókat vizsgálni. Bármilyen közel lakjanak is egymáshoz, a pueblo indiánok olyannyira sokféle és annyira különböző nyelveket beszélnek, hogy még az amerikai tudósok is csak a legnagyobb nehézségek árán tudnak akárcsak egyet is megtanulni közülük. Továbbá, egy mindössze néhány hétre korlátozódó utazás maga sem eredményezhetett igazán mélyreható benyomásokat” (Warburg 1988: 9, ill. 1998a: 177; lásd még Sz. Kristóf 2004a: 105). Arizonai és új-mexikói útinaplójának egyes bejegyzései ugyancsak alátámasztják ezt a képet. 1896. január 30-án például, miközben az új-mexikói Laguna pueblóban tartózkodott, a következőket jegyezte fel: „Sajnálatos az is, hogy nem tudok spanyolul, mert megakadályoz abban, hogy beszélgetni tudjak az idősebb indiánokkal” (Warburg 1998b: 153; lásd még Sz. Kristóf 2004a: 105). Warburg tehát őszintén megvallotta magának is, másoknak is, hogy sem az indián nyelveket nem értette, sem spanyolul nem beszélt, továbbá elég ideje sem volt közelebb kerülni a pueblók hétköznapi életéhez.

Azt a tényt, hogy művészettörténészünk inkább megmaradt az indián életmód „külső megjelenési formái” megörökítésénél, életrajzának számos más adata is megerősíti. Ismeretes, hogy a washingtoni Smithsonian Institution egyes munkatársai, mindenekelőtt Jesse W. Fewkes (1850–1930) és James Mooney (1861–1921), valóban megpróbálták etnográfust faragni belőle délnyugati útja előtt, alatt, sőt még után is (Cestelli Guidi 1998: 31; Steinberg 1995: 61–62), ám úgy tűnik, nem sikerült érdeklődését ebbe az irányba fordítaniuk. Sokatmondó, hogy miután hazatért Németországba, azokat az Amerika-tárgyú előadásait, amelyeket *Az Idegen* című kötet fent idézett Szerkesztői előszava említ, Warburg korántsem szak-ethnográfusoknak tartotta 1897-ben, hanem civil társaságoknak, amatőr fotográfusoknak, fotós társaságoknak. Az egyiket a hamburgi *Gesellschaft zur Förderung der Amateur-Photographie* nevű társaságnak, a másikat az *American Club*-nak, a harmadikat pedig a berlini *Freie photographische Vereinigung* nevű egyletnek (Steinberg 1995: 95; Cestelli Guidi 1998: 33). Ezt a tényt azonban a Szerkesztői előszó nem tartalmazza. Warburg, jöllehet, valóban kapcsolatba lépett németországi néprajzi múzeumokkal, így például a Museum für Völkerkunde hamburgi és berlini intézményeivel, annak érdekében, hogy felajánlja nekik indián tárgygyűjteménye egy-egy részét (Cestelli Guidi 1998: 47), s jöllehet, amerikai utazását követően

még évekig tartotta a kapcsolatot egyes amerikai antropológusokkal, misszionáriusokkal és fotográfusokkal is (Cestelli Guidi 1998: 42–45; Steinberg 1995: 66), *nem* hagyott hátra olyan nyomot, amely szerint valaha is át kívánta volna lépni a határt szobatudós és terepmunkás kutató között.

1927 őszén bátyjaival folytatott levelezésének tárgya egy tervezett második amerikai út volt, ami igen árulkodó ebből a szempontból. Ezúttal Warburg célja az lett volna, hogy kapcsolatokat létesítsen könyvtára és a cambridge-i William Hayes Fogg Museum (Harvard Egyetem), a washingtoni Smithsonian Institution, valamint a New York-i Columbia Egyetem között. Azt tervezte, hogy egy-egy szemináriumsorozatot tart majd ezekben az intézményekben, ám, mint azt bátyjai, valamint Franz Boas (1858–1942), a Columbia Egyetem akkori vezető antropológusa számára világossá tette, „most már nem lesz energiám egy *kitérőre* (*Abstecher*) Arizonába és Új-Mexikóba”. Mert, mint maga is elismerte: „nagyon rossz utazó vagyok” (Steinberg 1995: 106–107, kiemelés tőlem: Sz. K. I.; lásd még Sz. Kristóf 2004a: 106).

Amerikának és bennszülötteinek mint az idegenség antropológiai „tapasztalásélményének” a jelentőségét mérlegelve Warburg munkásságában, azt is figyelembe kell vennünk továbbá, hogy 1895–96-os amerikai útjáról, benne az arizonai *Abstecherről*, egész életművében mindössze *kettő* (!) írása szól közvetlenül. Egyrésztől amerikai útinaplója, másrésztől pedig egy huszonhét évvel később tartott előadásához, az 1923-ban a svájci kreuzlingeni Bellevue szanatóriumban tartott diavetítéses előadásához írott és *Schlangenritual* címen ismertté vált – előbb említett – szöveg. Útinaplójának mindmáig csak egyes részleteit publikálták, és a válogatás szempontjait meglátásom szerint nem magyarították megfelelőképpen (Warburg 1998b). Ami pedig a *Schlangenritualt* illeti, már csak a keletkezési körülményei okán sem tekinthető releváns tudományos szövegnek. Tudjuk, hogy a kreuzlingeni előadás Warburg pszichés betegségéből való gyógyulásának a tesztjeként funkcionált, kezelőorvosa kérésére, biztatására állította össze azt (lásd Sz. Kristóf 2004a: 99, 2014).

Nézzük meg ezek után, hogyan jelennek meg, egyáltalán megjelennek-e a pueblo indiánok *társadalmának* a sajátosságaira vonatkozó megfigyelések Warburgnak e két szövegében. Az idegen társadalomszerkezetre vonatkozó megfigyelések elvileg igen jól tükrözik a mindenkori kívülálló/külső szemlélők (misszionáriusok, utazók, turisták stb.) adott lokális kultúrába való *belelátásának* a mértékét, mélységét vagy éppen annak hiányát (Blanckaert 1985). Tudjuk, hogy Warburg látogatásának az időpontja a hopi indiánok számára egy társadalmi-politikai szempontból rendkívül nyugtalan, forrongó, lázongó időszakra esett, amit a hopikkal foglalkozó antropológiai szakirodalom az ún. oraibi szakadésként (*Oraibi split*) ismer. Az 1890-es években Oraibi pueblo hétköznapijait éles pártharcok kavarták fel a modernista, asszimiláció pártján álló csoportok és a hagyományőrzők között. Utóbbiak szembefordultak a fehér/*anglo* uralommal, hogy megvédjék hagyományos életformájukat. A két tábor közötti küzdelem, az olykor a szó szoros értelmében vett, ököltre menő fizikai harc 1906-ban kulminált, amikor a pueblo ténylegesen kettészakadt, és a hagyományőrzőket kiűzték

Oraibiből (James 1974: 130–145; Whiteley 1988). Aby Warburg 1896 januárjában majdnem egy teljes hetet töltött a hopiknál. Oraibi pueblo német származású mennonita misszionáriusa, Henry Voth (1855–1931) volt a vendéglátója, és minden valószínűség szerint ő készítette a jelen írásban tárgyalt fotót is. Warburg tehát személyesen is ellátogatott Oraibiba, ahol (Voth segítségével) iskolai tanárokon, boltosokon kívül indiánokkal is beszélgetett, sőt néhány szertartásukon is részt vett. Mégis azt kell látnunk, hogy hátrahagyott szövegeiben *nem* található utalás az indián közösséget megosztó, a mindennapjaikat éppenséggel Warburg ottjártának az időszakában alaposan átható, fent említett társadalmi-politikai konfliktusra. Úgy vélem, jogos tehát, hogy az antropológus Peter Whiteley, aki az 1990-es évek óta a legmélyebbre ható ismeretekkel rendelkezik a hopik társadalmáról és kultúrájáról, Warburg írását nem másnak, mint paraetnográfának nevezi (Whiteley 1998: 12).

Ahogy többször is rámutathattam már, ellentétben a londoni fotóalbum tanulmányai által róla sugallt képpel, Aby Warburgot az amerikai délnyugat bennszülöttei, a navahók, zunik, hopik stb. inkább csak mint a *múlt emlékei*, az ősi múlt kultúrájának feltételezett „élő hordozói” érdekelték. Inkább csak úgy – ahogy régebben megfogalmaztam –, mint az univerzálisnak vélt kulturális evolúció világméretű kirakósjátékának a darabjai, valahol félúton a „vadság” és a „barbárság” feltételezett kultúrfokai között (Sz. Kristóf 2004a: 106, 2014). Sokatmondó ebből a szempontól az is, hogy Warburg nem egymással, hanem az ókori görög civilizációval hasonlított össze a pueblo indián kultúrákat. (Ennek az összehasonlításnak a tágabb tudománytörténeti háttéréhez lásd különösen két munkámat: Sz. Kristóf [2004a] és [2014]).

Mindezek tükrében jómagam sokban árnyalnám, finomítanám azt a megállapítást, amit *Az Idegen* című tanulmánykötet Szerkesztői előszava egy helyen megfogalmaz, miszerint „az utazása alkalmával felfedezett idegenségélményt Aby Warburg életművének fontos alkotórészévé tette” (Biczó 2004: 10). Az én aprólékos vizsgálataim arra kérdeztek rá, hogy valójában *mit* is fedezett fel Aby Warburg Arizonában, és vajon *mennyire* értette meg azt. Fotóira visszatérve, úgy tűnik, nagyon is tudatában volt például annak, hogy az indiánok mennyire idegenkednek a kamerától (lásd erről átfogóan Lippard 1992). Úgy látszik azonban, hogy nem értette meg e vonakodás okait, vagy – olykor erre is akad példa – nem tartotta tiszteletben azokat. 1896. május 30-án Keam’s Canyonban, a hopik földjén például ezt jegyezte fel a naplójába: „Az indiánok nem szeretik, ha fényképezik őket. Lefényképeztem az albinó leányt” (Warburg 1998b: 155; Sz. Kristóf 2004a: 100). A leány reakciójáról azonban egyetlen szót sem ejtett. Hazatérése után, 1897-ben, mentegetőzve képeinek a minőségéért a berlini *Freie photographische Vereinigung* tagjai előtt, így érvelt: „Fényképeim mind »pillanatfelvételek«... Szinte egyik sem tökéletes; kérem, nézzék ezt el nekem arra való tekintettel, hogy gyakran nem a megfelelő körülmények között kellett, hogy elkészítsem őket, és hogy majdnem minden indiánt valamiféle babonás szégyenlősség tölt el a fényképész előtt, ami lehetetlenné teszi a hosszas előkészületeket” (idézi Cestelli Guidi 1998: 37; Sz. Kristóf 2004a: 100). Vagyis: gyorsan le kellett őket fényképezni, függetlenül

attól, hogy akarták-e vagy sem. A Benedetta Cestelli Guidi és Nicholas Mann által a Warburg Intézet képviseletében 1998-ban Londonban kiadott fotóalbumban nem kevés ilyen kép akad (Cestelli Guidi – Mann 1998).

Az egyik leghíresebb fotón, amely amerikai útja során róla készült, és mind a Warburg Intézet fotóalbumának fedőborítójára, mind pedig *Az Idegen* című tanulmánykötetünk borítójára rákerült [1. kép], Warburg mosolyogva áll egy hopi indián táncos mellett. A fénykép egy szertartásos táncnak, az ún. *hemiskachina* táncnak, a hopik egyik legfontosabb termékenységi táncának a szünetében készült. A táncosok éppen levették magukról a maszkokat, ahogyan azt a Warburg mellett álló indián férfi is tette, és a maszkok mögöttük, a földön állva sorakoztak köröskörül. Warburgnak a szertartás ezen pillanatához fűzött kommentárja az 1923-as kreuzlingeni előadásában, a *Schlangenritual* címet viselő szövegben olvasható: „A tánc reggeltől estig tart. Szüneteiben az indiánok elhagyják a falut, és egy sziklanyúlványra mennek ki pihenni. *Aki meglát egy táncost a maszkja nélkül, meghal!*” (Warburg 1988: 36. és 1998a: 190; Sz. Kristóf 2004a: 101. kiemelés tőlem, Sz. K. I.).

Vagyis: éppen *ebben* a pillanatban fényképezni le őket, és azután nyilvánosságra is hozni ezeket a felvételeket, a hopik számára (a mi terminológiánkkal élve) szentségtörésnek számított és számít ma is. Nem szabad kiderülnie, hogy a kacsina-maszkok mögött hús-vér emberek, mégpedig bizonyos klánok bizonyos tagjai rejtőznek. *Ezt* magyarázták el nekünk a hopik elöljárói 2001 nyarán a rezervátumon, amikor a londoni fotóalbumról és a benne publikált képek indián fogadtatásáról beszélgettünk velük. Mint arról már többször írtam, előadtam, egyetemi kurzusok során beszéltem, a hopi indiánok végül kampányt indítottak a fotóalbum publikálásának a leállításáért, a rítusaik mögötti tudás publikálásának, terjesztésének a megakadályozásáért (Sz. Kristóf 2004a, 2004b, 2014; a tágabb, az őslakos indián kulturális önrendelkezési törekvésekkel kapcsolatos kontextusokról: 2007, 2012). Egy effajta kulturális-politikai harc, illetve „titkolózás” (Biolsi – Zimmerman 1998) céljából igyekeztek *miniket*, hozzájuk látogató ún. „jó szándékú fehér embereket” (ez az ő terminusuk) – is használni.

Ez utóbbi, elfogadott, felvállalt „szerepemből”, de történeti antropológusi elemzői mivoltomból következően is nagyon problematikusnak látom, hogy az egyik legfontosabb antropológiai olvasókönyvünk Aby Warburg gyűjteményéből éppen az egyik legvitatottabb képet választotta a borítójára. S hogy a mögöttes, történeti, illetve recens kontextusokról lényegében alig ejtett szót, a konfliktusokat nem említve, nem ismerve (?) csak az euroamerikai megismerő – bármennyire is érdeklődő, rokonszenvező – szemszögéből értelmezte a képet. Ez a választás az előbb elmondottak tükrében annál is problematikusabb, mert valóban feltehetjük a kérdést antropológiai olvasókönyvünk Szerkesztői előszavával kapcsolatban: „Valójában mi is az az általánosság, amit az idegen szemünk elé táruló látványában megragadhatunk: *par excellence* mit jelent idegennek lenni?” (Biczó 2004: 9). Warburg indiánfotóinak a története egyrészt azt a – jobb szó híján institutionalistának nevezhető – belátást tanítja nekünk, hogy a Találkozás alánya, az „Idegen” mindig relatív és mindig konstruált, másrészt pedig azt, hogy mi – megörökítő, kiadók vagy elemzők, hol jobban, hol kevésbé, de mindig hatalmas

pozícióban lévén a megörökítettekhez képest – magunk is közreműködünk a „létrehozásában”. A Warburg Intézet következő (2015–2017 között hivatalban lévő) művészettörténész igazgatója, David Freedberg immár ennek a belátásnak a jegyében jóval több empátiával, és sokkal érzékenyebb, mélyebb tudományos megértéssel viseltetett a hopik nézőpontja iránt, mint elődje, a fotóalbum kiadója, Nicholas Mann. Freedberg munkái az Európán kívüli kultúrák európai értelmezőinek – így Aby Warburgnak – a sajátos kulturális-tudományos-diszciplináris „maszkjait” igyekeztek elemeikre bontani, és a hasonló maszkokat viselő szakmai közönség szeme elé tárni (lásd például Freedberg [2013]).

Hadd zárjam ezt az írást *Az Idegen* című tanulmánykötetünk Szerkesztői előszavának még egy részletével, amivel – bizonyos kiegészítéssel – jómagam is egyetérték. „Az *Antropos* jelen kötete reményeink szerint segítheti az »idegen« témájának következetes hazai recepcióját, a kérdés iránt érdeklődő szakemberek és minden olvasó tájékozódását. Továbbá hisszük, hogy amint az utazása alkalmával felfedezett idegenségélményt Aby Warburg életművének fontos alkotórészévé tette, éppúgy e kötet olvasói is személyes tapasztalatot nyernek az »örökké visszatérő« kérdésre adható válaszkísérletekből: »Mi egy idegen? Ki lenne egy idegen?«” (Biczó 2004: 10).

En úgy vélem, a borítóra helyezett kép mellé oda kell helyeznünk az itt elmondottakat is, mert ha nem így teszünk, kérdésessé válik, hogy mennyire vagyunk/leszünk képesek megérteni ezt a bizonyos *Idegent*.

Hivatkozott irodalom

- Biczó Gábor (szerk.) (2004): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Debrecen: Csokonai Kiadó.
- Biolsi, Thomas – Zimmerman, Larry J. (eds.) (1998): *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Blanckaert, Claude (ed.) (1985): *La naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor (szerk.) (2014): *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére I*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Burke, Peter (1998): History and Anthropology in 1900. In *Photographs at the Frontier. Aby Warburg in America 1895–1896* (eds. Cestelli Guidi, Benedetta – Mann, Nicholas), London: Merrell Holberton Publishers – The Warburg Institute, 20–27.
- Cestelli Guidi, Benedetta – Nicholas Mann (eds.) (1998): *Photographs at the Frontier. Aby Warburg in America 1895–1896*. London: Merrell Holberton Publishers – The Warburg Institute.

- Freedberg, David (2013): *Las Mascaras de Aby Warburg*. Translated by Marta Piñol Lloret. Barcelona: Sans Soleil Ediciones.
- Geertz, Armin W. (1998): Pueblo Cultural History. In *Photographs at the Frontier. Aby Warburg in America 1895–1896* (eds. Cestelli Guidi, Benedetta – Mann, Nicholas), London: Merrell Holberton Publishers – The Warburg Institute, 9–19.
- James, Harry C. (1974): *Pages from Hopi History*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Sz. Kristóf Ildikó (1998): Excerpts from Aby Warburg’s Diary. Translations of Selected Passages from the Diary (Ricordi), December 1894 – July 1897. Transcribed and translated from German by Dorothea McEwan. In *Photographs at the Frontier. Aby Warburg in America 1895–1896* (eds. Cestelli Guidi, Benedetta – Mann, Nicholas), London: Merrell Holberton Publishers – The Warburg Institute, 150–155.
- Sz. Kristóf Ildikó (2004a): Kulturális KRESZ az amerikai Délnyugaton, avagy hogyan legyünk ’holisztikusak’ manapság? In *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititűig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére I.* (szerk. Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor), Budapest: L’Harmattan Kiadó, 97–118.
- Sz. Kristóf Ildikó (2004b): „Welcome to Old Oraibi! No Pictures.” Etiquettes for Tourists in the American Southwest in 2001. In *Touristic Construction and Consumption of Culture(s). Papers of the 8th Finnish-Hungarian Ethnological Symposium, Lakitelek, Hungary, August 25–31, 2003.* (eds. Cseri Miklós – Fejős Zoltán – Szarvas Zsuzsa), Budapest – Szentendre: Hungarian Ethnographical Society – Hungarian Open-Air Museum – Museum of Ethnography, 73–84.
- Sz. Kristóf Ildikó (2007): Kié a hagyomány és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban. In *Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok* (szerk. Wilhelm Gábor), Budapest: Néprajzi Múzeum, 153–172.
- Sz. Kristóf Ildikó (2008): Challenged Objects – Challenged Texts: Reflections on American Indian Museology and The History of Reading. In *Touching Things. Ethnological Aspects of Modern Material Culture* (eds. Korkiakangas, Pirjo – Lappi, Tiina-Riitta – Niskanen, Heli), Helsinki: Finnish Literature Society, 117–129.
- Sz. Kristóf Ildikó (2012): Tárgyak, szövegek és a „bennszülöttek nézőpontja(i)”: kulturális ideológiák és/vagy posztkoloniális újraértelmezések az amerikai indiánok – és kutatóik – körében. *Ethnolore. Yearbook of the Institute of Ethnology of the Hungarian Academy of Sciences, XXIX. Modernisation and Cultural Ideologies.* (eds. Báti Anikó – Sárkány Mihály with the contribution of Vargha Katalin), Budapest: HAS, 137–160.
- Sz. Kristóf Ildikó (2014): “Athen-Oraibi, alles Vettern”(?) A Historical Anthropological Reading of Aby Warburg’s Schlangenritual. In *Imagine, tradiție, simbol: profesorului Cornel Tatai-Baltă la 70 de ani* (coord. Trifescu, Valentin – Rus, Gabriela – Sabău, Daniel), Cluj-Napoca: Editura Mega, 275–286.
- Lippard, Lucy L. (ed.) (1992): *Partial Recall. With Essays on Photographs of Native Americans*. New York: The New Press.

- Mihesuah, Devon Abbot (2001 [1996]): *American Indians. Stereotypes & Realities*. Atlanta, GA – Regina, SK, Canada: Clarity Press, Inc. – Clarity International.
- Mihesuah, Devon Abbot (ed.) (1998): *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians*. Lincoln – London: University of Nebraska Press.
- Preziosi, Donald (ed.) 1998: *The Art of Art History: A Critical Anthology*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Steinberg, Michael P. (ed. and trans.) (1995): *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America by Aby M. Warburg*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Warburg, Aby (1998a [1923]): Images from the Region of the Pueblo Indians of North America. In *The Art of Art History: A Critical Anthology*. (ed. Preziosi, Donald), Oxford – New York: Oxford University Press, 177–206.
- Weigle, Marta – Barbara A. Babcock (eds.) (1996): *The Great Southwest of the Fred Harvey Company and the Santa Fe Railway*. Phoenix: Heard Museum – Tucson: University of Arizona Press.
- Whiteley, Peter M. (1988): *Deliberate Acts. Changing Hopi Culture Through the Oraibi Split*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Whiteley, Peter M. (1998): *Rethinking Hopi Ethnography*. Washington – London: Smithsonian Institution Press.

GENERÁCIÓS ELLENTÉTEK. AZ ISKOLAI OKTATÁS HATÁSA A TOTONÁKOKNÁL

1. Bevezetés

Antropológiai kutatásomat Mexikó keleti partjánál, a Veracruz állam északi részén elhelyezkedő Papantla megyében végeztem, a város egyik piacán dolgozó, zöldséget és gyümölcsöt árusító totonák indián nők között. Terepmunkám során lettem figyelmes a családjaikban lezajló változásokra és azoknak a családtagok értékrendjére gyakorolt hatására. Kutatási tapasztalataim szerint ezeket az értékrendbeli különbségeket a közelmúltban lezajlott társadalmi változások okozzák, amelyekben jelentős szerepet játszik az iskolai oktatás tömegessé és természetessé válása, nemkülönben a migráció, a technikai fejlődés és a társadalmi mobilitás lehetősége mind szimbolikusan, mind a fizikai térben.

Jelen tanulmány egy nagyobb, komplex kutatás része, amely a piac gazdasági és társadalmi folyamatainak dinamikáját mutatja be a totonák nők munkáján keresztül, valamint vizsgálja munkájuk társadalmi beágyazottságát, családjukat, a falujukban zajló életüket. Most azonban csak az iskolai oktatással és annak hatásával kívánok foglalkozni, mert úgy érzem, az általam vizsgált egyének életére ez nagy hatást gyakorol. Mivel családi, illetve falusi életük fontos részét képezi gyermekeik iskolai oktatása, ezért tartom elengedhetetlennek az oktatás hatásának vizsgálatát. A régi és a jelenlegi diákok világnézete és értékrendje nagy különbségeket mutat szüleik látásmódjával összehasonlítva. Ezek a generációs különbségek, ellentétek mindennapos vitákat és konfliktusokat okoznak, ezért tartom érdemesnek feltárni ebben a tanulmányban, hogy ezen generációs ellentétek mely okai vezethetők vissza az iskolai oktatásból származó felfogáskülönbségekre.

A totonák társadalomban az iskolai oktatás elemi szintje még a 20. század végén is csak egy szűk réteg számára volt elérhető. Ennek oka az volt, hogy csakúgy, mint Mexikó számos más indián népcsoportja estében, kisszámú elemi iskola működött a területen, így a gyerekek közül az 1980-as, 1990-es évekig csak kevesen vehettek részt az iskolai oktatásban. Ráadásul a tanulók többségében fiúk voltak, akik vagy az egész hatosztályos elemi iskolát elvégezték, vagy csak néhány osztályt belőle. Adatközlőim szerint a lányok egy része egy-két osztályt végezhetett már az 1970-es évektől kezdve.

Az általam vizsgált La Guásima faluban az iskolai oktatás kezdetei az 1960-as évekre nyúlnak vissza. A település sokat küzdött azért, hogy a falu területén is létesítsenek iskolát. Küzdelmüket siker koronázta, mert miután már rendelkeztek elemi iskolával, az 1990-es években megindult kormányprogramok segítségével

a faluban, illetve a környékén is sorban nyíltak a további iskolák. 1994-től érettségizni is lehet a faluban, így egyre több gyermek számára lett elérhető az iskolai oktatás, és egyre nagyobb számban rendelkeznek egyre magasabb végzettséggel a falu fiataljai.

Egyébként az említett kormányprogramok Mexikó egész területén támogatták az iskolák megnyitását, így bevezetése után óriási számban épültek iskolák az egész országban.

Napjainkra az általam vizsgált La Guásima faluban a gyerekek, illetve a fiatalok számára az alap- és középfokú oktatás széles körűvé vált, minden gyermekes családot érint, ezért a hatása általános érvényű a falu lakosságára nézve. Mivel a társadalomban egyre nagyobb a korábbinál tanultabb, érettségivel rendelkezők száma és számaránya, az oktatás mint modernizációs tényező vizsgálata megkerülhetetlen. Jelen tanulmány az oktatás hatásaival és a családi kapcsolatok alakulásával foglalkozik, és nem tér ki számos más modernizációs folyamat elemzésére (például a születésszabályozásra vagy a technikai fejlődésre), amelyek hatása természetesen érvényesül az általam vizsgált La Guásima faluban is.

Tanulmányom esettanulmány, amely kifejezetten azokra a totonák családokra koncentrál, amelyeket kutatásom során vizsgáltam, vagyis a papantlai piacon dolgozó nők indián falujából, illetve régióik – Polutla – Taracuán – Tenextepeca régió – más falvaiból származó családokra.



Mexikó, Veracruz állam

Forrás: saját szerkesztés

2. A kutatás módszerei

Kutatásom több évet átfogó antropológiai terepmunkán, résztvevő megfigyelésen alapszik. A 2005-ben és 2008-ban Mexikóban végzett terepmunkámat 2016–2017-ben lehetőségem volt továbbfolytatni és kiegészíteni.¹

Közelebbi kutatásom alanyai (a mintaként szolgáló családok), mint említettem, a piacon dolgozó nők és férfiak nukleáris családja, valamint kiterjedt nagycsaládja volt. Mivel a legtöbb adatközlő La Guásima faluból származott, így megállapításaim is erre a falura vonatkoznak.

Az adatokat résztvevő megfigyelés, valamint folyamatos informális beszélgetések során vettem fel, amelyek végigkísérték a vizsgálatot. Szállásom az egyik piacon dolgozó asszonynál volt (ahol már szinte családtagnak tekintenek), de a többi családdal is intenzív, napi kapcsolatban álltam.

Emellett számos irányított és strukturálatlan interjút készítettem már végzett, illetve jelenleg tanuló diákokkal, valamint családtagjaikkal, és az iskolák igazgatóival is.

Két kérdőíves felmérést végeztem a *primáriában*, a *secundáriában* és az érettségit adó középiskolában, a *bachilleratóban*. A kitöltött kérdőívek közül azokat válogattam be az elemzésbe, amelyeket La Guásima falu lakosai tölthettek ki, illetve kiszűrtem azokat az egyezéseket, amikor többen ugyanarra a családra vonatkozó információt adtak (jellemzően testvérek esetében). Az elemzésbe bevont kérdőívek száma így 2015-ben 117 darab lett, 2017-ben pedig 142. A kérdőívben feltejt kérdések egyrészt a tanulók családtagjainak helyzetére vonatkoztak, például arra, hogy kik és hol vállalnak munkát, hányan dolgoznak a falun kívül, másrészt a diákok jövőbeli terveire, vagyis arra, hogy milyen munkát szeretnének vállalni a jövőben, és azt a falun kívül kívánják-e végezni vagy sem.

3. Elméletek a modernizáció hatásáról

A modernizációs elméleteken belül sokáig tartotta magát az az elképzelés, hogy a modernizáció egyirányú folyamat, amely során az *elmaradott, kevésbé fejlett* társadalmak *fejlettebbé* válnak, főleg gazdasági és politikai szinten, valamint integrálják a *fejlett* társadalom társadalmi struktúráját és kulturális elemeit is. Ezzel szemben a sokféle modernitás elmélet szerint a modernizáció folyamata sokféle és többirányú is lehet, a helyi kultúrától függően (vö. Szász 2008).

A modernizációs folyamatok értelmezésének kimenetelére Lajos Veronika háromféle lehetőséget mutat be tanulmányában (2013: 44–45): az egyik szerint a hagyományos kultúra felbomlik, elvész, és átveszi a helyét az új, a modern; a másik variáció, hogy a hagyományos kultúra felveszi a harcot, ellenáll az új betolakodásának, és megtartja hagyományos struktúráját; a harmadik pedig, hogy a

¹ Kutatásaimat 2005-ben a mexikói és magyar kormány által aláírt bilaterális szerződés alapján kutatói ösztöndíjjal végeztem, 2008-ban és 2016–2017-ben pedig egy multilaterális szerződés alapján a „Genaro Estrada para mexicanistas” ösztöndíjjal.

paraszti társadalom képes az alkalmazkodásra, és úgy modernizálódik, vagyis adaptálja a modern világ számára fontos elemeit, hogy közben megtartja a fontos hagyományos elemeket is.

Hofer Tamás (2009: 223) a modernizációs folyamatokat kétoldalúként írja le, miszerint egyik oldalon felbomlik a népi hagyomány- és értékrendszer, a másik oldalon pedig újra megjelenhet, immár egy nagyobb, összetársadalmi keretben.

Az Egyesült Államokban a második világháború után a modernizációs elméleteknek kialakult egy olyan irányzata is, amely szerint egy adott ország elmáradottságának legfőbb oka az ország belső gazdasági és társadalomszerkezetében rejlik, amiben fontos szerepet játszanak az ezt mozgató intézményrendszerek és az ország kultúrája. Ezen országok politikájának célja az lett, hogy a régi struktúrákat megszüntesse és újakat építsen helyette (Ságvári 2009: 16).

Szeljak György (2008: 59) rámutat arra, hogy Mexikóban a 20. századi kutatások az indián kultúrák fejlődésével kapcsolatban zömében kultúravesztésről és akkulturációs folyamatokról beszélnek. Azonban a század 80-as éveitől kezdve a mexikói antropológusok is kezdenek ráébredni arra, hogy az indián népcsoportok nem egy egyetemleges fejlődésen mennek keresztül, hanem minden kultúra megtalálja a saját, egyedi stratégiáit arra, hogy hogyan nézzen szembe a változásokkal, hogyan védekezzen ellenük, vagy éppen „kinyíljon” előttük.

Emellett Szeljak kiemeli a nemzetállam szerepét a modernizációs folyamatokban és a nemzetállamhoz, valamint a nemzethez való tartozás tudatosításában. Az ezek érdekében működtetett egyik legfontosabb intézményrendszer pedig az iskola.

Tanulmányomban a generációs ellentétek forrását szeretném bemutatni, különös tekintettel arra, hogy milyen modernizációs folyamatokon ment keresztül a család az elmúlt években, és hogyan hat újabban az iskola a család világnézetére, értékrendjére egy a veracruzai tengerparti síkságon elhelyezkedő totonák faluban.

4. A totonák indiánok és a család

A totonák indiánok Mexikó Totonacapan nevű régiójának lakosai. A 2010-es népszámlálási adatok szerint (INEGI 2010) 120 810 fő vallotta magát totonáknak.² A régiót a szakirodalom úgy határozza meg, hogy a Cazonas és a Jalacingo folyó között elterülő terület, amelynek egy része Puebla állam hegyvidékeiben, míg másik része a veracruzai hegyvidéken, illetve a veracruzai tengerparti síkságon terül el (Velázquez Hernández 1995: 29).

A totonákok nagy része kétnyelvű, ma már az idősök között sem találunk olyat, aki ne beszélne spanyolul. Az idősök között akad olyan, aki ugyan beszél spanyolul, de nem magas szinten, a többség pedig totonák nyelven könnyebben fejezi ki magát, mint spanyolul, habár mindkét nyelvet jól beszélik. Ezzel szemben a fiatalok között az akkulturáció folyamata figyelhető meg, vagyis egyre

² Annak ellenére, hogy 2015-ben lezajlott egy népszámlálásközi számlálás Mexikóban, eredményeihez a tanulmány megírásakor még nem lehetett hozzáférni.

nagyobb százalékban vannak olyanok, akik nem beszélnek, sőt sokan nem is értenek totonáknak.³

A jövedelemszerzés fő forrása a földművelés, de egyre kevesebben tudnak megélni belőle, mert a földek az örökösödési szokások miatt elaprózódtak, illetve sokan föld nélkül maradtak. Papantla megyében – szemben Veracruz állam és az ország más részeivel – nincs [indián] közösségi földtulajdon, vagyis a föld magántulajdonban van. A kisebb területeket, mivel nem tudtak belőle megélni, sokan már a 20. század különböző időszakában eladták, így a föld kevesek kezében összpontosult, és hatalmas nagybirtokok alakultak ki (Ramírez Melgarejo 2002: 148).

Azok pedig, akiknek nincs földjük, munkát vállalnak. Napszámosnak állnak mások birtokára, építkezéseken dolgoznak, kis boltot nyitnak vagy a közeli városokban keresnek munkát. Az egyik ilyen munka, melyet egyre többen választanak, a piacozás, vagyis zöldségek és gyümölcsök árusítása valamelyik közeli város (Papantla, Poza Rica) piacán. Ha pedig nem találnak munkát a környéken vagy elégedetlenek a munkával, akkor a belföldi migrációt, a nagyvárosokba való vándorlást választják. Az általam vizsgált területen a migráció fő célpontjai Mexikóváros, Ciudad Juárez és Reynosa (Chihuahua állam), de vannak olyanok is, akik Guadalajarát (Jalisco állam) vagy Monterreyt (Nuevo León állam) választják. Sokan említik az Egyesült Államokat mint kedvelt célállomást, azonban tapasztalataim szerint elenyésző számú ember jut el oda, és az ország neve inkább csak beszédtemaként merül fel.

A katonaság, illetve a rendőrség szintén kínál munkavállalási lehetőséget, de aki ezt az utat választja, az gyakorlatilag az elvándorlók sorába áll be.

4.1. A totonák hagyományos család

A hagyományos totonák család patrilokális nagycsalád (Kelly – Palerm 1952: 38), ahol a családfő a férfi. Vagyis a nők a házasságkötés után férjük családjához költöznek, és ettől kezdve férjük családjához tartoznak. A szerzőpáros kutatása idején a gyerekek közül – és csak fiúk! – még csak kevesen jártak iskolába, és csupán 1-2 osztályt végeztek el. Megfigyeléseim szerint az elmúlt 60–70 évben nőtt az iskolázottság mértéke az általam vizsgált régióban, és különösképpen La Guásima faluban. Az 1970-es évektől a fiúk egy része már az általános iskola mind a 6 osztályát elvégezte, miközben a lányok között is volt olyan, aki 1–2 évig is járt iskolába.

A régióban az 1990-es években jelent meg a *secundaria* és a *preparatoria*, vagyis a két 3-3 évig tartó középiskola, amelynek a végén érettségit is tehetnek a tanulók. Ezzel párhuzamosan a lányok is elkezdtek iskolába járni és egyre magasabb végzettségre szert tenni. Napjainkban a tanulók 90–95%-a érettségizik le az általam kutatott faluban – lányok, fiúk egyaránt.

³ Erre vonatkozó számadatokat nem találtam. A fiatalok helyzetéről lásd bővebben: García Martínez (2014).

Az örökösödés a mexikói törvények ellenére – amelyek szerint minden gyermek egyformán örököl – a *szokásjog* alapján működik, fiúági alapon, vagyis csak a fiúgyermekek örökölnek. Mivel az örökség rendezéséhez nem fordulnak a hatóságokhoz, előfordulhat, és elő is fordul Veracruz állam más részein is, hogy bizonyos földterületek nincsenek átírva az új tulajdonosok nevére, és gyakran olyan helyzetek is kialakulnak – mint ezt a papantlai városháza munkatársa is elmondta –, hogy egy földdarab olyan személy nevére szerepel, aki már akár évtizedekkel ezelőtt, akár 40–50 éve, meghalt.

A házasság a leírások szerint gazdasági tranzakció volt, amelyet a szülők rendeztek el, és amelyhez különböző szokások tartoztak a menyasszonyváltás-got illetően. A különbségeket Totonacapan különböző területein figyelték meg a kutatók (lásd Chenaut 1999: 270–271; Kelly – Palerm 1952: 252; Urias Hermsillo 1982: 23).

A házasság körülményeiről is szintén számos variációt olvashatunk a szakirodalomban. Például, hogy a lányok az első menstruáció előtt mentek férjhez, vagy 14–16 évesen (Chenaut 1999: 270; Urias Hermsillo 1982: 21), ámbar a kutatók már maguk is megjegyzik, hogy a házasodók életkora folyamatosan növekszik. A szerzők azt is leírják, hogy a polgári esküvő nem volt fontos (Kelly – Palerm 1952: 252; Urias Hermsillo 1982: 23), míg az egyházi (katolikus) igen, azt minden esetben megtartották. Létezett többnejűség is. Az a férfi vehetett második feleséget, aki el tudta tartani, illetve aki valamilyen oknál fogva nem volt elégedett az elsővel. Egyes vélemények szerint az elsőnek bele kellett egyeznie a második házasságba, és a hierarchiában ő állt a második feleség felett/előtt. A második házasság már nem volt szentesítve sem az egyház, sem az állam előtt, a felek egyszerűen összeköltöztek (Chenaut 1999: 177).

Válásokra is találtak példát a kutatók már a 19. században is. Érdekességük az volt, hogy többségüket a feleségek kezdeményezték (lásd bővebben Chenaut 1993, 1999).

4.2. A totonák család változása terepmunka-tapasztalataim tükrében

Szemben az említett kutatókkal, az én megfigyeléseim Papantla és környékén kissé más képet mutatnak. Ez valószínűleg annak tudható be, hogy az említett kutatások óta eltelt időben a modernizációs folyamatok hatására számos változás zajlott le a területen. Azonban meglepő módon az interjúimból kibontakozó, a múltira vonatkozó gyűjtéseim is ellentmondanak a fenti állításoknak. Ennek talán a regionális különbségek az okai.

Adatközlőim szerint a házasság „régén” valóban a szülők által szervezett tranzakció volt, ám az 1990-es évektől kezdve a fiatalok saját döntés alapján választják ki jövődöbelijüket.

Az esküvő nagyon ritka, adatközlőim jelentős része nem tartott esküvőt, csak „összeköltözött”. És minél inkább haladunk az új évezred felé, annál kevesebb esküvőről kapunk beszámolót. Ennek ellenére napjainkra a házasság mindkét

formája jellemzővé vált: vannak, akik csak összeköltöznek minden hivatalos ceremónia nélkül, és vannak, akik „nagy” lagzit is tartanak. Az esküvő tartása, csak úgy, mint nálunk Európában, sokszor az anyagi helyzet függvénye is.

2010 előtt La Guásimában a menyegzőt a falu védőszentjének napján, a *Virgen del Carmen* ünnepén tartották más szertartásokkal együtt (keresztelő, első áldozás), azóta pedig sokan külön, egy maguk által kijelölt napon tartják, amikor is az első és legfontosabb lépése a folyamatnak, hogy az ifjú pár elmegy az anyakönyvi hivatalba, és elintézi a hivatalos formásokat. Az esküvő csak ezután kerülhet megrendezésre. Egyes adatközlők szerint az esküvő nem is érvényes a városháza „áldása” nélkül.

Magát az esküvői szertartást a templomban tartják, misét azonban nem mondatnak hozzá, így a vendégeket sem hívják meg oda. Illetve, aki akar, részt vehet a ceremónián, de a meghívottak nagy része nem él a lehetőséggel. A vendégek csak az ezt követő lakodalomban jelennek meg, ahol már az ifjú párt köszönthetik. A lakodalom legfontosabb része az ebéd vagy a vacsora, amely minden esetben a hagyományos *mole* (egyfajta chili paprikából, és más összetevőkből – akár csokoládéból – készült húsétel), mellette azonban „B menü”-ként több helyen *barbacoát* (barbecue) is adnak.

A polgári esküvő nem része a ceremóniának, azt gyakran egy vagy akár több nappal is korábban – lévén az esküvők többnyire hétvégén vannak – bonyolítják le, s inkább hivatalos papírmunkának tartják, semmint az esküvői szertartás részének.

A családokra napjainkban is a patrilokalitás jellemző, viszont a nagy családok csak addig élnek együtt, amíg a fiatalok nem képesek saját házat építeni vagy venni. Az utolsó fiúgyermek (napjainkban is) a szüleivel marad, ezért ő öröklí (továbbra is) a családi házat, és az ő esetében lesz érvényes a nagycsaládi együttélés, mert ők a szülők haláláig valóban együtt maradnak.

Változás olyankor következhet be, ha a legkisebb fiúgyermek valamelyik nagyvárosba migrál, és ott telepedik le. Ilyenkor szerepét a családban egy másik fiúgyermek veszi át.

Emellett vannak más esetek is, amikor nagycsaládi együttéléstről beszélhetünk. Ez történhet olyankor például, amikor a legidősebb gyermek fiú, aki, miután családot alapít, segít a szüleinek testvérei eltartásában.

Szintén nagycsaládi, ámbátor nem teljes nagycsaládi együttéléssel találkozunk azokban az esetekben is, amikor a már családdal rendelkező leánygyerek valamilyen formában egyedül marad, elválík – leggyakrabban a férfi lép ki a házasságból – vagy megözvegyül, és kénytelen visszamenni a szüleihez, ahová már viszi magával a gyerekeit is. Ilyenkor akár több család is élhet együtt.

4.3. A családon belüli munkamegosztás: a hagyományos modell

A hagyományos munkamegosztás a totonákoknál a patriarchális család szokásai szerint az, hogy a férfi a földeken dolgozik, az asszony a ház körül, és az ő dolga a gyereknevelés is. A gyerekek nem járnak iskolába, hanem 6 éves kortól nemük, koruk és teherbírásuk szerint kapcsolódnak be a család munkájába (Harvey – Kelly 1969: 667).

Több szerző leírja azt is, hogy a totonákok a földművelés mellett gyakran vittek el fölöslegüket a közeli városokba, például Papantlába, hogy a helyi piacon eladják (például Kelly – Palerm 1952: 38; Melgarejo Vivanco 1985: 147). Ezt megerősítik a múlt emléket kutató interjúim is.

A változás akkor kezdődött el, amikor a föld már nem tudta eltartani a családot, és a férjnek valamilyen fizetett munka után kellett néznie. Ez meg is történt, olyannyira, hogy még a kistermelőknek is mindnek van valamilyen fizetett munkája, és a földművelést csak másodlagosan végzik, főleg saját használatra termelnek, illetve az utóbbi időben egyre többen adják el a termésüket nagyobb mennyiség esetén.

Ugyanakkor a nemek közötti munkamegosztás nem változott a korábbi állapotokhoz képest, hiszen továbbra is a férfi a családfő, és ő tartja el a családot, a feleség pedig a ház körüli munkát végzi és neveli a gyerekeket.

4.4. A családon belüli munkamegosztás változása

A családon belüli munkamegosztás megváltozását két tényező okozhatja. Az egyik, hogy valamilyen oknál fogva a férfi „kiesik” a családból. Ez bekövetkezhet, mint említettem, válás, elhagyás vagy haláleset miatt, és ebből adódik, hogy a feleség és anya egyedül marad, és kénytelen felvállalni a családfő szerepét.⁴ Erről a témáról Mexikóban bőséges szakirodalmat találni (lásd pl. Gonzáles Montes – Salles 1995; Rubin 1975). A lényeg, hogy ezekben az esetekben a feleség és anya kilép a női szerepeiből, és dolgozni kezd. Kutatási területemen a nők ilyenkor igen gyakran választják a piaci kereskedelmet pénzkereső munkaként.

A családon belüli munkamegosztás akkor is megváltozhat, amikor a gyerekeket bevonják a munkába. Itt két tényezőt kell figyelembe venni. Az egyik, hogy mivel a család vagy nem rendelkezik földterülettel, vagy csak kis méretűvel, a gyerekek bevonására a termelésbe nincs akkora szükség, mint korábban volt. Természetesen vannak olyan munkák is, például egy bolt vagy kis konyha üzemeltetése, ahol hasznos lehet a gyerekek segítsége, de ha a családfő például építkezésen dolgozik vagy napszámos egy földbirtokon, nincs is módja, hogy gyermeke munkáját segítségként kihasználja. Emiatt a gyerekek, ahol tudnak, most is koruk,

⁴ Itt utalnék vissza a fentebb említett, a kutatók által megfogalmazott nagycsaládmoddellre. Véleményem szerint ez a helyzet, vagyis hogy a feleség veszi át a családfenntartó szerepét a férfi kilépése esetén, egyértelműen arra enged következtetni, hogy ez a nukleáris családmodell miatt történhet így, hiszen a feleségnek nincs, aki segítsen, minthogy a nagycsaládi struktúra napjainkban nem jellemző a területre.

nemük és teherbírásuk szerint segítenek a családnak, ám napi szinten sokkal rövidebb időszakban. Ugyanis a másik tényező, amely befolyásolja a családi munkamegosztást, a gyerekeknek az állami intézményekkel való kapcsolata. A gyerekek Mexikóban 4 éves kortól egészen 18 éves korukig járnak iskolába, ha érettségit is kívánnak szerezni, és a tanulás idejük felét és energiájuk egy részét lefoglalja.

Az iskola számos változást hoz a családmódelbe, kezdve az említett munkamegosztással és a gyerek jelenlétének hiányával. A sort folytathatjuk a kiadások növekedésével, ami jelentősen befolyásolja a családi gazdaság szervezését. Adatközlőim 2005-ben és 2008-ban mind egybehangzóan állították, hogy a család legnagyobb kiadása az iskola. Ugyan a Szövetségi állam *Progesa* néven 1996-ban létrehozott egy támogatási programot,⁵ amellyel, többek között, a gyerekek iskolába járását kívánták ösztönözni, ám a program azóta is viták keresztüzében áll. A program a bevezetése óta sok változáson ment keresztül, napjainkban például a *Prospera* nevet viseli, azonban adatközlőim szerint a pénz, amit e támogatás során kapnak, nagyon kevés, és csak a tanszerek megvásárlására elég. Ám az iskolába egyenruha, táska és egyéb dolgok is kellenek, valamint számos más kiadás is felmerül a tanév során.

Ennek ellenére a gyerekek, mint említettem, igen nagy számban vesznek részt az oktatásban.

5. Az iskola hatása a családra

Az iskola alapvető hatása a családra, a felsoroltak mellett, az új ismeretek közvetítése, valamint az új értékrend átadása. A tananyag mellett szabályokat, viselkedési normákat, szokásokat, felfogást is közvetít a gyerekek felé, olyanokat, amelyek gyakran ellentmondanak az otthonról hozott szokásoknak, értékrendnek.

Ezen a helyen nem áll módomban a témakör részletes kifejtése összetettsége és mérete miatt, de doktori disszertációmban a probléma minden tényezőjét be fogom mutatni. Jelen tanulmányban csak röviden, vázlatosan foglalom össze az iskolai oktatás miatt kialakult generációs ellentéteket az általam vizsgált faluban, régióban.

Az iskola számos olyan tevékenységet ismert meg a gyerekekkel, és olyan értékrendet közvetít feléjük, amelyekkel a szülők sok esetben nem tudnak mit kezdeni, mivel nem rendelkeznek tapasztalatokkal velük kapcsolatban.

Az első ilyen tevékenység maga a tanulás. A tanulóknak, csakúgy, mint nálunk, az iskolai órák után leckét kellene csinálniuk, de a szülők, mivel ez számukra ismeretlen dolog, nem tudják sem segíteni őket, sem ösztönözni a tanulásra. Így a lecke vagy elkészül, vagy nem. Emellett olyan helyzetek is adódhatnak, amikor a szülők fontosabbnak tartják, hogy a gyerekek a munkában segítsenek, mint hogy tanuljanak, ezért nem is a leckével, hanem a gyerekek munkavégzésével lesznek elfoglalva. És csak utólag értesülnek róla, hogy a gyerek a félév során szinte soha sem csinált házi feladatot.

⁵ Lásd erről bővebben <http://www.gob.mx/prospera>

Ez egyébként szerintem hasonlít a korábbi helyzetekre, amikor a szülők nem is engedték a gyerekeket iskolába, különösképpen a leánygyerekeket, mert nem találták azt hasznosnak (lásd bővebben López Uriarte – Vallejo Casarín 2001).

A második újdonság maga a tudás. A szülők számára furcsa helyzet, hogy a gyerekek olyan ismereteket szereznek az iskolában, amelyekkel ők maguk nem rendelkeznek, és mivel nem járnak iskolába, nem is fognak, így valójában tudatlanabbak lesznek, mint gyermekeik. Ez az érzés nemcsak akkor jelentkezik a szülőknél, amikor a gyerek leéretttségizik, hanem már sokkal korábban, akár az általános iskolában szerzett tudás is kiválthatja. Tehát elképzelhető, hogy akár már egy 8–10 éves gyerek is „többet tud” szüleinél. A szülők emiatt butábbnak, tudatlanabbnak, alacsonyabb rendűnek érzik magukat a gyermekeiknél, és bár büszkeséggel tölti el őket azok nagyobb tudása, rontja saját önképüket, önbizalmukat.

A harmadik újdonság a nemek közötti különbségekkel kapcsolatos. Az iskolába a gyerekek egyenruhában járnak, ami szoknya a lányoknak, nadrág a fiúknak, de ezen túl az iskola nem tesz különbséget a nemek között. Ez célja is a világi oktatási rendszernek. Lányok és fiúk ugyanazokat a tereket használják az iskolában, ugyanaz a tananyag mindenki számára, ugyanazokat a tanulási módszereket alkalmazzák mindenkinél, ugyanaz a jutalmazási és a büntetési rendszer. A lányok tudásuk vagy viselkedésük alapján még ki is emelkedhetnek fiútársaik közül, tisztségeket vagy jutalmakat kaphatnak, az iskolai hierarchiában magasabb helyre is kerülhetnek náluk. Ariel García Martínez (2014: 70) totonák fiatalokról írt írásában kiemeli, hogy az általa vizsgált iskolákban a lányok között sokkal több jó osztályzatot szerző tanuló van, és átlagban jobban tanulnak, mint a fiúk. Interjúim során én is hasonló dolgokat figyeltem meg.

A negyedik újdonság a munkába állás és a családalapítás idejének kitolódása. A hagyományos családmódel szerint, mint fentebb már említettem, a fiatalok 14–16 évesen házasodtak, míg napjainkban az iskolai oktatás miatt ez bőven az érettségi – vagyis 18 éves kor – utánra tolódik. Érettségi után a fiatalok dolgozni kezdenek, és nem vágnak bele azonnal a családalapításba, így a házasság és az első gyerek vállalása később történik, 20–22 éves kor környékén vagy később.

Ezt a jelenséget egy másik tényező, az ötödik újdonság, a migráció is okozza, amely elvileg nem az iskola hatása, hanem gazdasági és társadalmi okokból történik, azonban szakértők vitatkoznak arról is, hogy az iskolai oktatás mennyiben befolyásolja a migrációs kedvet. Abban nagyjából tanárok és kutatók is egyetértenek, hogy sokban hozzájárul. Szám adatok is bizonyítani látszanak ezt: a *bachillerato*, vagyis az érettségit adó középiskola által végzett felmérés alapján az igazgató úgy vélte (2008-ban), hogy az érettségizettek 80%-a egy-két éven belül elvándorol a faluból az említett nagyvárosokba (lásd még García Martínez 2014: 24).

A család szempontjából a migráció egyfelől pozitív jelenség, mert az elvándorolt gyerek anyagilag támogatja majd a családját, másfelől viszont nem vesz részt a családja és faluja életében, így kimarad a kapcsolatok ápolásából és a családi szertartások lebonyolításából.

A migráció esetében a nők és férfiak közötti különbség eltűnni látszik, ugyanis a megfigyelések szerint szinte nincs számszerű különbség fiúk és lányok között a városokba vándorlási kedv szempontjából.

„... *todos van parejo*” [mennek együtt mindnyájan] – mondja az egyik adatközlő.

6. A „lázadó ifjak”

6.1. Iskolai tudás versus valóság

Mind a területen tanító tanárok, mind az ott dolgozó kutatók, valamint a tanulók saját véleménye is azt támasztja alá, hogy a gyerekek nem szeretnek tanulni. De „kell a papír”. A magasabb iskolai végzettség jobb állásokhoz segíti az embert, a jobb állás pedig azt jelenti, hogy magasabb fizetésért, jobb körülmények között (vagyis nem a földeken, a napon) lehet dolgozni. Jobb, több a lehetőség.

De mi a helyzet az iskolában megszerzett tudással, mi az eredménye a sok tanulásnak? Az érettségizett gyerekek ugyan többet tudnak Mexikóról, a nemzetállamról, tájékozottabbak, mint szüleik, és megváltozott a kozmovíziójuk, vagyis a földet nem lapos korongnak tartják, mint szüleik a hagyományos totonák világnézet szerint, hanem gömb alakúnak, és tudják, hogy sok ország van még a Földön, azonban felsorolni az Egyesült Államokon kívül ők sem tudnak sokat.⁶ Beszélgetéseim során azt tapasztaltam, hogy néhány általános dolgot leszámítva a 20 év fölötti érettségizettek nem sokkal tájékozottabbak a világ dolgairól, mint a csupán 1–2 évet tanult szüleik. Az általunk általános műveltségként elvárt tudásuk feltehetőleg nagyobb, mint szüleiké, ugyanakkor a beszélgetések során az iskolában megszerzett tárgyi tudásuk nem kap hangsúlyt. A technika vívmányával viszont tisztában vannak, és használni is tudják.

Emellett az is érdekes szempont, hogy a gyerekeket érdekli-e az iskolában megszerezhető tudás. A tanulók nagy része nagyon rossz eredménnyel zárja a tanulmányait, sokan meg is buknak, azonban ennek semmilyen családi vagy társadalmi következménye nincs. Ugyan a szülők örülnének, ha gyermekük jobb tanuló lenne, de számukra is a „papír” megszerzése a fontos, így csak arra próbálják ösztönözni, hogy végezzék el az iskolát – mivel számukra csak az a fontos,

6 Ugyanakkor tájékozottabbak Mexikó néhány városával kapcsolatban, de úgy látom, a világ aszerint tágul ki – és nem csak a tanult emberek számára –, hogy a különböző nagyvárosokba utazók és munkát vállalók milyen információkat hoznak magukkal onnan. Így például az új országok között, amelyekről mostanában hallanak a faluban, szerepel Brazília és Argentína is, ugyanis az egyik családban az egyik „gyerek” – egy leánygyerek egyébként – ezekben az országokban jutott el államközi ösztöndíjakkal. Híre bejárta az egész falut.

Hogy a világ kitágult számukra, abban természetesen nagy szerepe van a médiának is. Tévé szinte minden családban van, több háztartásban még kábeltévé is. Rádiót is sokan hallgatnak. Az internet pedig hasonló népszerűségnek örvend a fiatalok körében, mint nálunk.

Továbbá a világ tágulása szempontjából nem elhanyagolható az antropológus szerepe sem, aki Európa és a tengerentúl fogalmát, Magyarországot, valamint a közlekedés különböző formáit ismertette meg a falusiakkal. Ez azonban akár egy másik tanulmány témája is lehetne.

mint említettem, hogy gyermekeiknek jó vagy jobb lehetőségeik legyenek a munkavállalás terén.

Hasznosnak tartják-e tehát az iskolában megszerzett tudást? Tapasztalatom szerint valójában nem. Nagyon fontosnak tartják az írás-olvasás elsajátítását, de az már nem érdekes szinte senki számára, hogy a gyerekek olvasnak-e egyáltalán könyveket vagy sem.

Itt utalnék vissza az előző fejezetben leírtakra. A gyerekek olyan tudást szereznek meg az iskolában, amellyel kapcsolatban a szülők valójában nem tudnak véleményt formálni. Ők egy olvasni nem tudó társadalomban nőttek fel, és el sem tudják képzelni, mi mindent lehet egy könyvből „kiolvasni”. Ugyanakkor tudják, hogy az valami olyan, aminek ők nincsenek a birtokában, ezért felnéznek a könyvet vagy újságot olvasó emberre, de nem tudják gyermekeiket olvasásra vagy ezen keresztül tanulásra ösztönözni.

Mexikóban az érettségít adó iskoláknak különböző típusai vannak. Az általam vizsgált falvakban számvitelt, könyvelést, pénzügyeket, illetve ezeknek az alapjait tanulják a gyerekek. De mivel a fiatalok az iskola után olyan munkákat fognak végezni, amelyeknek ezekhez a tevékenységekhez semmi közük (földművelés, építkezés, taxizás, városokban gyári munka),⁷ úgy vélem, igazából ezek a tantárgyak sem képezik a számukra fontos tudás részét. Szüleik sem tartják fontosnak ezeket az ismereteket – szemben például európai társaikkal –, mert nem is tudják, hogy a tantárgyak megnevezései mögött valójában milyen tartalmak vannak, és azokat hogyan is lehetne hasznosítani.

Egyik adatközlőm szerint viszont számolni mindenki tud. Ez tapasztalataim szerint is így van, azonban független az iskolai végzettségtől, vagy attól, hogy az illető tud-e olvasni. Ahogy adatközlőm rendszeresen megfogalmazza: „Olvasni azt ugyan nem tud, de a pénzt, azt nagyon jól számolja!” Míg a kétjegyű számokat az iskolával nem rendelkezők fejben adják össze (általában nehezen, de megkapják a végeredményt), addig a fiatalok már számológéppel teszik ugyanezt. A szorzáshoz pedig, szemben szüleikkel, mindig számológépet használnak.

6.2. Az iskola abbahagyása

Ugyan számszerűleg kevés példát találni a jelenségre, mégis érzékelhető, hogy valami történik. Ez a jelenség pedig az iskola korai abbahagyása, főleg lányok esetében. A *bachillerato* igazgatónőjével készült interjú alapján elmondható, hogy a lányoknál növekedést látunk a *secundariát* befejező, ám az érettségít adó *bachilleratot* el sem kezdő tanulók között. Ők az iskola befejezése helyett a házasságot és a gyerekszülést választják, ezzel beteljesítve női szerepüket.

Ez a folyamat is érthető. Mint az előző fejezetben említettem, nem találják hasznosnak azt a tudást, amit az iskola ad nekik, különösképpen a lányok, akiknek egy

⁷ Érdekes részlet, hogy például míg a piaci árusítás korábban szinte kényszerpálya volt, addig az elmúlt években megjelentek azok a fiatalok is – még csak kis számban ugyan –, akik az érettségi után már maguk választották ezt a munkát.

része nagyvárosokban fog dolgozni, más része pedig az érettségi után – ugyanúgy, mint korábbi társaik – otthon marad, kiveszi a részét a ház körüli munkából és gyereket nevel. Nekik vajon mit tanít az iskola?

Aki abbahagyja a tanulást és rögtön gyereket vállal, az gyakorlatilag olyan 14–16 éves kora körül teszi. Mik lehetnek az okai ennek a jelenségnek? Egyrészt az, hogy néhányan a hagyományos női szerepeket akarják választani, másrészt, hogy az iskolai oktatás ellenére vagy mellett, a szülők a gyerekeket „hagyományos” módon nevelik. Itt arra gondolok, amire García Martínez (2014: 74) is felhívja a figyelmet, hogy a totonák nyelvben nem létezik a *fiatal, ifjú* szó. Értelmezésében ez azt jelenti, hogy az emberi élet számukra három szakaszra tagolódik: 1. a gyerekkor, 0–6 éves kor között; 2. a felnőttkorra való felkészülés időszaka, 6 éves kortól a családalapításig; 3. a felnőttkor, a családalapítástól a halálig. Vagyis a 2. szakaszban a gyerekeket elkezdik felnőttnek nevelni, és számukra nem létezik a mi értelmezésünk szerinti „gyerekevelés”. Nem *jó gyerekeket* nevelnek, hanem *jó felnőtteket*. Vagyis a gyerekeket nemük szerint 6 éves kortól a felnőttkor nemi szerepeire készítik fel, tehát a lányokat a feleséggé, anyává válásra, a fiúkat pedig családfenntartásra. Tehát számukra a nevelés elsődleges szempontja, hogy gyermekeik jól boldoguljanak később, hogy jó, szép felnőttsoruk legyen, az pedig, hogy valójában ebben a 2. szakaszban milyen életet élnek, milyen élményeket, tudást szereznek, mellékes. A tudás is csak a felnőtté válás szempontjából érdekes, és az a hasznos, ami segíti őket felnőtt életükben. Ezért is – szemben a korábbi időszakokkal (lásd López Uriarte – Vallejo Casarín 2001) – örülnék az iskolai oktatásnak, és annak, hogy gyermekeik „többre viszik, mint ők”, de ugyanúgy a hagyományos értékeket közvetítik nekik, különösképpen leánygyermekeiknek.

6.3. Az iskola elvégzése

Talán az előző fejezetben említett okok miatt, a fiúk esetében is megfigyelhető némi „sietség” a felnőtté válást illetően. Ők is mihamarabb fel akarnak nőni, és meg akarják valósítani önmagukat a férfiszerepekben. Vagyis a munka területén és – mint lánytársaik – a családalapítás terén. Ám az utóbbi időben kisebb változás figyelhető meg ebből a szempontból is. Korábban, miután befejezték az iskolát, rögtön munkába álltak, és – mint említettem – a családalapítás ideje kitolódott náluk is, ám vagy az iskola említett hatásai, vagy a migrációban lévő rokonok miatt, vagy a most már videón, interneten nézhető filmek miatt, „nagyon jó munkát” akarnak. Hogy ez kinek mit jelent, változó, de abban többen megegyeznek, hogy „ne kelljen megsülni a napon”, vagyis az ne a földművelés legyen és ne az építkezés, és „ne legyen nehéz”, vagyis ismét ne az előbbi két munka, és „fizessen jól”. Ezek az elvárások, habár számunkra szinte evidensek, náluk tíz-tizenöt évvel ezelőtt nem voltak azok. Egész más szempontok játszottak szerepet régen a munkavállalásban.

Napjainkban viszont ezen elvárások megvalósításában többnyire csak a migráció, egy nagyváros munkalehetőségei segítenek. Ezért többen, kis keresés után, rögtön a nagyvárosba indulnak vagy indulnának. Ez addig nem is jelentene problémát, amíg a fiú egyedül van, viszont ha eközben családot alapít, számos tényező nehezítheti meg munkába állását. A migráció korábbi (az 1990-es évekig jellemző) mintája pontosan az volt, hogy családos férfiak egyedül vágtak neki az útnak, hátrahagyva családjukat, anyagi támogatásukat pedig havonta küldték haza.

Ez a modell változott meg oly módon, hogy családalapítás előtt, az iskola elvégzése után a fiatal lányok és fiúk még egyedülállóként indulnak el. És családot már csak az elhelyezkedés, letelepedés után vállalnak. Ezért is okoz nehézséget, ha a családalapítás megelőzi a munkába állás időszakát. A gyerek és a család hirtelen változtatja meg a lehetőségeket a férfiak számára, pontosan az előbb említett okok miatt, mert egy mai apának nemcsak anyagilag kell támogatnia a családját, hanem apaként is helyt kell/kéne állnia. Emiatt mozgásterük azonnal leszűkül, mert nagy dilemmával kerülnek szembe. Ha a fiú/az immár férfi elmegy, ki tudja, mikor jön vissza, és csonka családot hagy maga után. A lánynak pedig, aki most már feleség és anya, egyedül kell vezetnie a családi gazdaságot és a háztartást. Még ha élvezi is anyósa és apósa, valamint saját szülei segítségét, lehet, hogy akár rövid időn belül munkát kell vállalnia.

Viszont ha a férjzel elmegy a feleség és a gyerek(ek) is a nagyvárosba, akkor egy új helyen, gyökerek nélkül kell megvetni a lábukat úgy, hogy a feleségnek semmilyen segítsége nem lesz sem a ház körüli munkában, sem a gyermeknevelésben. És a mai igények miatt ez bizony számít. A dilemma nagy. Csakúgy, mint az előbb említett sietség, valamint a kínálkozó lehetőségek. Mert menni lehet, munkát is könnyű találni, így a fiatalok elindulnak, és csak a helyszínen jönnek rá, hogy nem egészen azt kapták, amire számítottak. Gyakran nem jó a munka, vagy a pénz ugyan több, de a nagyvárosban az élet drága, és végeredményben nem érzik, hogy jobban élnének. Viszont, a jelen pillanatban nem látják a kiutat, és a szülők csak szurkolhatnak annak, hogy a fiatalok jól oldják meg a problémát, mert semmilyen befolyással nem bírnak a döntéseikre.

A korábban tervezett továbbtanulás is szinte lehetetlen, csakúgy, mint a feleség munkavállalása. Pedig ezek is megfordulnak a fiatalok fejében, többen mindent azonnal szeretnék és egyszerre. Mivel úgy tűnik, azon nyomban nem tudják megvalósítani vágyaikat, sőt szinte lehetetlennek tűnik, boldogtalanok lesznek, egyre gyakoribbá válnak a veszekedések a párok között, amelyek csak mélyítik az amúgy is meglévő feszültségeket.

A szülők pedig szomorúan figyelik gyermekeik „vergődését”. Ők ugyanis próbáltak tanácsokat adni, de csukott fülekre találtak, csakúgy, mint korábban a tanulás esetében is. Gyermekeik nem hallgatnak a tanácsokra. Nem beszélve arról, hogy a szülők valójában azt szeretnék, ha a fiatalok a faluban vagy a környéken dolgoznának, és mindenképpen a közelükben maradnának. Ezért számukra elsősorban nem is a „jobb munka” a fontos, hanem az, amelyből „ha szűkösen is, de meg lehet élni”, csak a gyerek ne menjen el idegenbe. Az otthon maradást még az is erősíti, hogy a szülők öregkorára a gyermekeik lesznek a

közvetlen segítség mind anyagi, mind egyéb szempontból. A nagyvárosban élő gyerekek viszont csak évente egyszer vagy kétszer néhány napra látogatják meg szüleiket.

Ezért is alakulnak ki gyakran a szülők és gyerekek között konfliktusok, veszedések, különösképpen akkor, amikor a szülő a „...pedig én megmondtam” szavakkal kezdi a vitát. Ezekben a helyzetekben a szülők csak reménykedhetnek, hogy gyermekeik kikerülnek a patthelyzetből, és olyan munkát találnak, ami megfelel nekik, és olyan életet tudnak élni, amilyet szeretnének. De hinni nem nagyon hisznek benne.

6.4. Visszatérés a nagyvárosból

A faluban nem egy példát találtam arra, hogy a migrációból valaki családostul vagy még anélkül is visszatért a faluba. Nem találta meg a számítását, vagy hiányzott neki az otthona – több variáció is van. Különböző indokokat hallottam: „Nem tetszett neki a nagyváros.” „Sokat dolgozott, keveset keresett, akkor meg minek legyen máshol?” „Itt van a háza, meg a szülei betegek lettek, hát hazajött.” „Szerette, amit csinált, de most már hazajött, mert született neki a gyereke, és még kicsi. Ha majd elég nagy lesz, majd újra elmegy.” „Nyolc évig dolgoztam a katonaságnál, elfáradtam.” „Dolgoztam építkezésen, de otthon mindig a négy fal között voltam bezárva. Nem tetszett. Hazajöttem, és inkább itt kezdtem dolgozni.” Ezek a mondatok nemcsak a mostani fiatalok, hanem az idősebbek szájából is elhangoztak, amiből arra lehet következtetni, hogy a migrációból való hazatérés sem új keletű jelenség. Úgy tűnik, nem mindenkinek felel meg a nagyváros és a nagyvárosi élet.

7. Összegzés és kitekintés

Tanulmányomban a modernizáció, és azon belül az iskola, a tömeges oktatás totonák családokra gyakorolt hatásait vázoltam fel egy esettanulmányon keresztül. A szakértők ugyan még vitatkoznak arról, hogy a migrációt mennyiben ösztönzi vagy gátolja az iskolai oktatás, azonban jelen pillanatban az mondható el, hogy az érettségizett fiatalok nagy része, mintegy 80%-a biztos, hogy egy-két év leforgása után elindul más városokba szerencsét próbálni.

A generációs ellentétek pedig több szinten is jelentkeznek a család életében. Egyrészt a gyerekek és szüleik világról alkotott ismeretei teljesen különbözőek lesznek. Az iskolát végzettek olyan szokásokat sajátítanak el, például a nemi szerepekhez kapcsolódó viselkedésmintákat az iskolában vagy egy munkahelyen, amelyek korábban az adott társadalomra egyáltalán nem voltak jellemzőek. Ez pedig olyan jövőképet fest a fiatalok számára, olyan vágyakat ébreszt bennük, amelyeket szüleik nem, vagy nem teljesen értenek. Ráadásul vágyaikat többnyire a nagyvárosokban gondolják megvalósítani, amitől pedig a szülők tartanak.

Félnek, hogy elveszítik a gyerekeiket, és nem tudnak nekik a nehéz helyzetekben segíteni.

Az iskolai oktatás tömegessé válását a modernizációs folyamatok egyikének tekintetem, s ezáltal a modernizációs folyamatok közvetlen hatásait vizsgálhattam meg. Ugyan a témáról nagy mennyiségű kutatás és tanulmány született, az ezredforduló után mégis olyan jelenségeket lehet megfigyelni, amelyek eddig nem képezték kutatások témáját. Ezek pedig a tanulmányom utolsó fejezeteiben felvázolt folyamatok, amelyeket talán úgy lehetne jellemezni, hogy a modernizációra – azon belül pedig az iskolai oktatásra, a migrációra és az újfajta nemi szerepekre –, valamint az ezredforduló változásaira adott válaszok. A migrációt egyrészt mint modernizációs jelenséget, másrészt mint az iskola (feltételezhető) egyik hatását vizsgáltam.

A modernizáció változásai sokakat új utakra vezetnek, néhányukból pedig ellenreakciókat váltanak ki. Az iskolai, tanulási kötelezettségre egyik ilyen ellenreakció az iskola abbahagyása, az érettségiig el nem jutás, helyette a korai, vagy legalábbis korábbi családalapítás. Ez valójában visszatérés a hagyományos társadalmi modellhez, a hagyományos nemi szerepekhez.

Szerintem hasonló ellenreakció a migráció tömegessé válására, és arra az elképzelésre, hogy jól megélni csak egy nagyvárosban lehet, az onnan való hazatérés, a faluban és környékén való munkavállalás, a földműveléshez való „visszatérés”.

Habár jelen pillanatban kevés példa található az első jelenségre, mégis akadnak fiatalok, akik ilyen vagy olyan okokból nem akarnak megfelelni az „új idők” elvárásainak, és inkább visszatérnek a hagyományos modellhez, abbahagyják az iskolát, és akár 15-16 évesen családot alapítanak. Ez főleg a lányokra jellemző. A fiúk között ugyanis olyan is van, aki családalapítás után folytatja az iskolát. Kérdés persze, ki tartja el ilyenkor az ifjú párt.

A jelenségre egyelőre nem lehet tömeges példát találni, és a mai helyzet alapján vélhetőleg a későbbiekben sem lesz jellemző, de feltételezésem szerint a hagyományos utat választó fiatalok száma mindenképpen nőni fog. Ahhoz, hogy erről bizonyosságot szerezzünk, 5–10 év múlva kell kutatásunkat újra elvégeznünk, és regisztrálnunk a megindult folyamatok hatásait.

Addig pedig ennek a jelenségnek csak a másik felét figyelhetjük meg, azokat a fiatalokat, akik közvetlenül az iskola befejezése után, még a munkakeresés fázisában alapítanak családot, és így kényszerpályára kerülnek mind továbbtanulási, mind munkavállalási szempontból.

Tanulmányomban értékrendek, világlátások találkozását, a hagyományos és a modern világ szembenállását mutattam be, amelyek a generációk közötti ellentétek forrásaivá válnak, válhatnak. Az értékkülönbségeket egyrészt szülő és gyerek között, *vertikális* dimenzióban, másrészt a generáció egyes tagjai között, vagyis *horizontális* dimenzióban érhetjük tetten. Hogy ezek a jelenségek a jövőben hogyan és milyen formában bukkanak fel, erősödnek, vagy épp eltűnnek, az egy következő kutatás témája lesz.



Egy totonák család
Forrás: A szerző felvétele. 2005. október 31.

Hivatkozott irodalom

- Chenaut, Victoria (1993): *La costa totonaca: divorcio y sociedad en el Porfiriato. In Huasteca I. Espacio y Tiempo. Mujer y trabajo* (coords. Ruvalcaba, Jesús – Alcalá, Graciela) México: CIESAS, 177–198.
- Chenaut, Victoria (1999): *Honor, disputas y usos del derecho entre los totonacas del distrito judicial de Papantla*. Tesis doctoral, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- García Martínez, Ariel (2014): *Cultura e identidad indígena en Veracruz: juventudes en el Totonacapan en el siglo XXI*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura.
- González Montes, Soledad – Salles, Vania (coords.) (1995): *Relaciones de género y transformaciones agrarias*. México: El Colegio de México.
- Harvey, H. R – Kelly, Isabel (1969): The Totonac. In *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 8., Part 2. (ed. Vogt, Evon). Austin: University of Texas Press.
- Hofer Tamás (2009): Modernizáció és népi kultúra modelljei. In uő: *Antropológia és/vagy néprajz. Tanulmányok a két kutatási terület vitatott határvidékéről*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Intézet – PTE Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan Kiadó, 223–235.
- Kelly, Isabel – Palerm, Angel (1952): *The Tajin Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*. Publication 13. Washington: Smithsonian Institution.

- Lajos Veronika (2013): A modernitás eleganciája. A kritikai szembenézés társadalomtudományi gyakorlatának néhány aspektusa. *Kultúra és Közösség*, 4(4): 43–54.
- López Uriarte, Francisco Xavier – Vallejo Casarín, Alma (2001): Los efectos de la educación formal en la cultura totonaca. *Educar*. Nueva época, No. 16, (enero/marzo): 53–68.
- Melgarejo Vivanco, José Luis (1985): *Los totonaca y su cultura*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Ramírez Melgarejo, Ramón (2002): *La política del Estado mexicano en los procesos agrícolas y agrarios de los totonacos*. Xalapa: Biblioteca Universidad Veracruzana.
- Rubin, Gayle (1975): The Traffic On Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. In *Towards an Anthropology of Women* (ed. Rayna Reiter R.). New York: Monthly Review Press.
- Ságvári Bence (2009): *Kultúra és gazdaság. Az értékek szerepe a gazdasági fejlődésben. Elmélet és empiria*. Doktori disszertáció. Budapest: ELTE, Szociológia Doktori Iskola.
- Szász Antónia (2008): Kultúrák diverzitása, modernitások pluralitása: a sokféle modernitás elmélete mint lehetséges interpretációs keret. *Kultúra és Közösség*, 12(4): 5–13.
- Szeljak György (2008): *Tisztelnünk kell egymást! Nahua világkép és kulturális változások Pachiquitában a 20. század végén*. Doktori disszertáció. Szeged: SZTE Modernkori Történelmi Doktori Program.
- Urías Hermosillo, Margarita (1987): Nacer en Totonacapán. In: *Coxquihuihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: tres municipios totonacos del Estado de Veracruz. (Historia y realidad actual 1821–1987)*. (coord. Urías Hermosillo, Margarita) Jalapa, Veracruz: Instituto Nacional Indigenista, 1–103.
- Velázquez Hernández, Emilia (1995): *Cuando los arrieros perdieron sus caminos*. México: El Colegio de Michoacán.

Internetes oldalak

- Censo de Población y vivienda*. INEGI, 2010. URL: <http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/ver/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=30> (2017.02.17.)
- <http://www.gob.mx/prospera> (2017.02.18.)

„BESZÉLSZ APÁVAL?”

A szülő-gyermek kapcsolat mediatizálása a transznacionális migráció kontextusában

1. Bevezetés

Az egyéves Johanna csak hétvégeente látja édesapját, de a lakásban hurcolja magával játéktelefonját, amit Apának hív. Este Apa telefonál, hogy jó éjt pusztit küldjön, és a négyéves Nimródot édesanyja hívja a telefonhoz: „Beszélsz Apával?” Néha Anyának és Apának fontosabb ez a beszélgetés, mint Nimródnak, akinek nincs türelme hosszan beszélgetni édesapjával. A kilencéves Réka már órákat tölt el a Skype előtt, hogy édesapjával együtt tanulhasson angolul vagy környezetismeretet. A tizenhat éves Erika az okostelefonnal (benne Apával) együtt vonul el a szobájába, hogy édesapjával való együttlétét senki se zavarhassa. Ezek csupán kiragadott példák a transznacionális családok mindennapjaiból. De hogyan is működnek a transznacionális családok, milyen társadalmi gyakorlatokat alkalmaznak a mindennapjaikban és miként alkalmazzák ehhez az internetalapú médiumokat? És legfőképpen: hogyan működik a szülő-gyermek kapcsolattartás? Ezekre és további számtalan felmerülő kérdésre igyekeztünk válaszokat találni kutatási projektünk során.

2. A kutatási projekt

Írásomban a giesseni Justus-Liebig Egyetem (Németország) Médiaszociológiai Tanszéke „A szülő-gyermek kapcsolat mediatizálása a transznacionális migráció kontextusában” címet viselő projektjének részeként végzett, magyarországi médiaetnográfiai kutatásaim kutatásközi eredményeit szeretném bemutatni. A projekt németországi vezetője Professor Doktor Heike Greschke,¹ aki egy többszinterű etnográfian alapuló kutatómunkát (Marcus 1998: 79–104) irányít. A kutatói teamben részt vevő etnológusok² különböző terepeken, így Dél-Amerika és Spanyolország, Lengyelország és Németország, Ukrajna és Németország, illetve Magyarország és Ausztria, valamint Magyarország és Németország viszonylatában vizsgálják a transznacionális migráció kérdéseit.

1 Heike Greschke fő kutatási területe a transznacionális migráció médiaetnográfiai kutatása. Legfontosabb műve, az *Othón* a www.cibervalles.com-on (Daheim in www.cibervalles.com) 2009-ben jelent meg, és egy paraguayi online fórum közösségét vizsgálja, melynek tagjai migrációs tapasztalataikat (is) megosztják egymással (Greschke 2009). Heike Greschkének több írása is jelent már meg az itt tárgyalt kutatási projekt eredményeiről (Greschke 2014, 2015.)

2 A projektben Heike Greschke vezetésével a következő kutatók vesznek részt: Baumann Tímea, Diana Drefler, Konrad Hierasimowicz, Jagoda Motowidlo.

A nemzetközi projekt főként a transznacionális családokban megfigyelhető jelenségeket vizsgálja. Fő kérdésfeltevése, hogy miként járulnak hozzá az új kommunikációs médiumok (elsősorban az internetalapú médiumok) ahhoz, hogy a transznacionális családok tagjai (főként a távol dolgozó szülő és a gyermekek) kapcsolatot tarthassanak egymással. Vagyis: Miként alakítható ki és tartható fenn a szülő-gyermek kapcsolat földrajzi távolság fennállása esetén? Továbbá fontos kutatói kérdés, hogy milyen hatások és ellenhatások lépnek fel a technológiai és társadalmi folyamatok logikája között, és ezek miként manifesztálódnak interakciómintákban, családi rutinokban és nevelési gyakorlatokban.

Kutatásunk egy kétéves adatgyűjtési fázist (2015–2016) tudhat maga mögött, melynek során 36 résztvevő megfigyelést rögzítő naplóbejegyzést, 75 lejegyzett interjút, 254 lejegyzett chatbeszélgetést, 34 hang- és 32 videófelvételt készítettünk el. A kutatócsoport jelenlegi feladata e korpusz elemzése és az eredmények folyamatos publikálása. Írásomban a magyarországi kvalitatív adatok rövid bemutatásával szeretném kutatói kérdéseinket és az eddigi elemzésekből származó hipotéziseinket felvillantani.

3. A kutatás alapegysége: a transznacionális család

A kutatás során vizsgált családok a klasszikus definíció értelmében transznacionális családnak számítanak – vagyis Bryceson és Ulla Vuorela (2002) meghatározását követve olyan családok, ahol a családtagok ugyan külön élnek egymástól, mégis vállalnak egyfajta kollektív gondoskodást és ápolják a családi közösséget a távolság ellenére is.³ Ez a definíció tehát a transznacionális családot elsősorban egy társadalmi konstrukció eredményének tekinti (Sørensen – Vammen 2015). Bár ez a már klasszikusnak számító meghatározás elsősorban a tartós migrációs állapotból indul ki – akárcsak Leslie E. Fesenmeyr teszi ezt a COMPAS antológia migrációról szóló kiadásában (Fesenmeyr 2014) –, jellemzői mégis megfelelnek az ingázó életmódot folytató családoknak is.

Már ez utóbbi kitételben is megmutatkozik, hogy a fogalom meglehetősen problémás, hiszen egyrészt az atipikus esetek, a migrációs életformák sokfélesége feszegetik a meghatározás kereteit, másrészt viszont a transznacionális kifejezés a nemzetállamok közötti vándorlásokat helyezi a középpontba, noha ezek az államformációk csak a 19. századtól és főként Európában terjedtek el, ezzel együtt pedig a globalizációs folyamatok (amelyeknek következményei a migrációs folyamatok is) a nemzetállami modellt írják felül.⁴ A nemzetközi szakirodalom e problémák megkerülésére a transzlokális fogalmát javasolja, amely olyan jelenségeket hivatott leírni, amelyek a transzfer és a cirkuláció következtében jönnek létre, valamint a túllépések (határátlépések) és a lokalitásban való

³ „Live some or most of the time separated from each other, yet hold together and create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity, namely familyhood, even across national borders” (Bryceson – Vuorela 2002: 3).

⁴ A fogalom további kritikáját olvashatjuk Volker Gottowik (Gottowik 2010: 178–212) és Ulrike Freitag írásában (Freitag 2005).

gyökerezettség kölcsönhatására hívják fel a figyelmet (Freitag 2005: 4; Brickell – Datta 2011: 3).⁵ Ebben az értelemben a „transzlokális családoknál” elsősorban azoknak a jelenségeknek a leírására összpontosíthatunk, amelyek a migránsként távollévő családtag és az otthon maradt családtagok lokalitásfelfogásaiban, eme kétféle lokalitás összekapcsolódásában, az ide-oda cirkulálásban mutatkoznak meg. A „transzlokális család” fogalma különösen az ingázó családtagok esetében jól használható, hiszen nem feltételez semmiféle időben és térben hosszabb távon jelentkező különválást a családtagoktól, nem feltétlenül várja el a migrációban érintett családtag belemerülését a migráció helyszínéül szolgáló kultúrába. Mindazonáltal el kell mondanom, hogy projektünkben végül – nem mondva le a transznacionális család klasszikus, és egyébként szociológiai tudományos mezőben széles körben elfogadott fogalmáról – egy huszárvágással a „nacionális” jelző kiiktatásával oldottuk meg a kérdést: a továbbiakban a transznacionális családokat „transzállami módon szerveződő, határátlépő családoknak” (*transstaatlich organisierte, grenzüberschreitende Familien*) nevezzük.

4. A magyarországi terep a nemzetközi projektben

A magyarországi terep helye és relevanciája ebben a kutatásban megkérdőjelezhetetlen, ha figyelembe vesszük az elmúlt évek statisztikáit, különös tekintettel a 2014-es „Seeming – Managing Migration in South East Europe” nemzetközi kutatás magyarországi eredményeire (Seeming 2014). A Seeming projekt 2012 és 2014 között mérte az elvándorlási folyamatot Magyarország tekintetében. A sok rendkívül figyelemfelkeltő adat közül most csak azokat sorolnám fel, amelyek a mi kutatási projektünket is érintik.

Ez a szociológiai felmérés megállapította, hogy az elvándorlók három fő célországa az Egyesült Királyság, Németország és Ausztria. Az elvándorlók 88%-ának életkora 18 és 49 év között van (kb. 350 000 fő), és összességében a férfiak aránya csak minimálisan magasabb az elvándoroltak körében, mint Magyarországon (54%, míg Magyarországon 48%). Ezenkívül számunkra érdemes kiemelni a németországi és az osztrák adatokat. Eszerint Németországban a magyar bevándorlók 2/3-a férfi, 37%-uk szakmunkás végzettségű, és csak 23%-uk rendelkezik egyetemi diplomával. Átlagéletkoruk 39 év. Ausztriában szintén a férfiak és a szakmunkások dominánsak (41%-uk rendelkezik szakmunkás végzettséggel). Lakatos Judit tanulmánya szintén azt mutatja, hogy Ausztriában a férfiak és a szakmunkások aránya sokkal nagyobb, mint általában a magyar bevándorlók körében (Lakatos 2015). Ezek az adatok eltérnek az Egyesült Királyságban mért adatoktól, ahol éppen a diplomás, egyedülálló fiatalok a felülreprezentáltak. Továbbá érdemes még kitérni Blaskó Zsuzsa és Gödri Irén kutatási eredményeire,

⁵ „Unter Translokalität Phänomene verstanden, die als Ergebnisse von Zirkulation und Transfer gesehen werden können, die also aus konkreten »Bewegungen« von Menschen, Gütern, Ideen und Symbolen hervorgehen, soweit diese mit einer gewissen Regelmäßigkeit räumliche Distanzen und Grenzen überwinden” (Freitag 2005: 2).

akik a Seeming projekt kutatói is voltak. Blaskó és Gödri kísérletet tesznek a kivándorlást meghatározó tényezők sorra vételére Magyarország tekintetében, és arra az eredményre jutnak, hogy általában a magasabb iskolai végzettségűek, a gyermektelenek és a fiatalabb korosztály hajlamosabb a migrációra. Ugyanakkor ők is elismerik, hogy ez a tendencia éppen nem érvényes, ha a célország Németország.⁶ Megállapításaik a családok szempontjából is érdekesek számunkra, hiszen arra jutottak, hogy a házasságú férfiak a házasságú nőkhöz képest két és félszer nagyobb valószínűséggel vándorolnak külföldre. „[...] Az eltérés tehát azt jelzi, hogy a házastársat – akár családot – hátrahagyó migráció is jelen van Magyarországon, és ez sokkal inkább a férfiakra, mint a nőkre jellemző” (Blaskó – Gödri 2014: 297). Ezek alapján Blaskó és Gödri is felvetik, hogy a transznacionális családformák Magyarországon is megjelentek, amelyet kutatásunk is igazol. Mindezen szociológiai felmérések adatai jelentősen hozzájárulnak kvalitatív kutatásunk eredményeinek elemzéséhez.

Kutatási projektünk kérdéseinek megválaszolásához az elmúlt egy év során négy olyan magyarországi család mindennapjait követtem figyelemmel és rögzítettem az interakciókat, ahol az édesapák külföldön dolgoznak.

A családok vizsgálata során kvalitatív módszereket alkalmaztunk, főként a résztvevő megfigyelést helyezve előtérbe, tehát ezeknek a családoknak a mindennapi életébe szeretnénk volna minél részletesebben bepillantani (lásd erről Greschke 2007). Emellett a távol lévő apákkal történő interakciókat rögzítettük is hang- és videófelvételek formájában, és egy gazdag, jól elemezhető korpusz jött létre.⁷ Írásomban azokat a feltevéseinket fogalmazom meg a találkozások területein, idejein, valamint különböző stratégiáinak a tekintetében, amelyekkel a családtagok virtuális találkozásait az igényeikhez igazítják.

Először is röviden bemutatom az általam vizsgált négy transznacionális családot. A Váci család tagjai Balázs (37), Edit (34), Nimród (4) és Johanna (1) Dél-Magyarországon, egy kisvárosban élnek. Az apa, Balázs Ausztriában, Bécsben dolgozik az építőiparban, és kéthetente, olykor hetente tér haza a családjához hétvégékre. A házaspárnak többéves migrációs tapasztalata van. Mindketten szinte felnőtté válásuk óta Ausztriában dolgoztak: Balázs először autófényezőként, Edit szobalányként. Edit első gyermeke születése előtt költözött vissza a Magyarországon közösen épített házukba. A család hosszú távú terveiben az szerepel, hogy Edit újra Ausztriában vállal majd munkát, és kiköltöznék Balázshoz, ám magyarországi otthonukat is fenntartják.

A Soós család tagjai János (40), Mária (33) és Csenge (3) egy dél-magyarországi faluban élnek. János már tizenöt éve Ausztriában dolgozik az építőiparban. Mária Magyarországon, egy közeli nagyvárosban talált munkát. Ez az alaphelyzet már megismerkedésük idején is fennállt, a család ehhez az életformához igazította mindennapi stratégiáit. János hetente ingázik, a hétvégéket mindig a családjával

⁶ „A Németországba vándorlók esetében (akik modellünkben a kontroll szerepét töltötték be) viszont éppen a szakmunkások, továbbá az idősebb korosztályokba tartozók és a házasságok relatív túlsúlya a jellemző” (Blaskó – Gödri 2014: 295).

⁷ A kutatás jelenlegi fázisában 36 résztvevő megfigyelést rögzítő naplóbejegyzés, 75 lejegyzett interjú, 254 lejegyzett chatbeszélgetés, 34 hang- és 32 videófelvétel áll rendelkezésünkre.

tölti, sőt kéthetente rövidebb hete van, ilyenkor már csütörtök este hazaérkezik. Mária nagyon kötődik az otthonához, így a család külföldre települése náluk szóba sem jöhet.

A Hoffmann család tagjainak, Tamásnak (45), Hajnalkának (47), Enikőnek (21) és Erikának (16) is hosszú távú tapasztalatai vannak a migrációval kapcsolatban. Tamás 19 éves kora óta dolgozik Ausztriában, szintén az építőiparban, sőt mára már brigádvezető lett. Hajnalka helyben, egy dél-magyarországi kisvárosban dolgozik, lányai a közeli nagyvárosban végzik tanulmányaikat. A család számára a mindennapi rutin része az apa távozása és érkezése (szintén hetente), sőt ma már Tamás rövid hetekben dolgozik, így csütörtök este érkezik haza. Lányai ebben az életformában nőttek fel.

Végül a Molnár családot szeretném bemutatni. Levente (40), Veronika (40), Réka (9) és Zoltán (4) egy magyarországi nagyvárosban élnek. Számukra az apa migrációs életformája új tapasztalat, mivel egy évvel ezelőtt jutottak arra a döntésre, hogy Levente Németországban fog munkát vállalni. Az apa a nagyobb távolság miatt jóval ritkábban tud hazatérni családjához, ám látogatásai hosszabb időszakokra szólnak. Általában öt-hat hetente tölt egy hetet otthon. Veronika helyben dolgozik, de hosszabb távú terveik között szerepel, hogy egy-két évre ők is kiköltöznek Leventéhez, ám kizárólag a gyerekek nyelvi fejlődése érdekében.

5. Médiahasználat a vizsgált családok esetében

Először két érdekes jelenségről szeretnék beszámolni a médiahasználattal kapcsolatban. A többterepű vizsgálat során a médiahasználatot illetően érdekes megállapításra jutottunk, mely szerint létezik a kapcsolattartásnak egy minimum- és egy maximum-feltételrendszere. Ennek két fő tényezője van: a fizikális találkozások időbeli sűrűsége, valamint a térbeli távolság. Mindegyik kutató megfigyelte azt a jelenséget, hogy minél gyakoribbak a fizikális találkozások (például heti ingázás esetén), annál kevésbé törekednek a családtagok a mediális kapcsolattartásra. Ugyanakkor a túl ritka fizikális találkozás (ami elsősorban a Spanyolországban dolgozó dél-amerikaiaknál fordul elő) hosszabb távon szintén a mediális kapcsolattartás ritkulásához, lényegtelenné váláshoz vezet. Úgy tűnik tehát, hogy van egyfajta időbeli optimum a fizikai találkozások sűrűsége és a mediális kapcsolattartás ápolása között. Ez az együtthatás jól megfigyelhető a kutatásban részt vevő magyar családok esetében, ahol az Ausztriába hetente járó apák esetében a családok nem fektetnek olyan nagy hangsúlyt a hét közbeni mediális kapcsolattartásra. Ebből kifolyólag náluk a mindennapi mediális kommunikáció esetében hiányzik a szinkrón vizualitás, vagyis nem tartják fontosnak, hogy lássák is egymást. Kapcsolattartásuk alapját a mobilhálózaton vagy Viberen keresztüli telefonbeszélgetések alkotják. Ezt egészítik ki olykor a telefonos üzenetváltások, vagy a képek, videók küldözgetése. Ezzel szemben a Németországban dolgozó apa és családja kommunikációjában a Skype használata a domináns, webkamerával együtt, tehát

számukra már jelentőséggel bír egymás vizuális érzékelése is. Beszélgetéseik is jóval hosszabbak, mint a többi család esetében.

A másik érdekes jelenség, amelyet megfigyelhettünk, hogy a családok többsége médiahasználatuk során nem szükségszerűen követi a technikai újításokat, nem feltétlenül ők azok, akik elsőként fogják kipróbálni, mindennapi életviláguk részévé tenni az újabb és újabb mediatechnológiai lehetőségeket. Sokkal inkább azt tapasztaltuk, hogy a családok olyan mindennapi gyakorlatokat alakítanak ki a médiahasználat tekintetében, amelyek jól beváltak, hosszú távon bizonyították, hogy működőképesek, és amelyek köré a családtagok olyan kommunikációs szabályrendszert tudtak felépíteni, amelyet minden családtag jól ismer. Különösen azoknál a családoknál figyelhető meg ez az eljárás mód, melyek már több mint egy évtizede élnek transznacionális családként. Példaként a Hoffmann családot szeretném említeni, ahol az édesanya okostelefonja jelenti az apával való kommunikáció lehetőségét. Noha a családban mindkét majdnem felnőtt lánynak van saját telefonja, mégis az édesanyjuk telefonján keresztül beszélnek esténként apjukkal, mert ez az eljárás vált a családi gyakorlat részévé. Az esti telefonbeszélgetés egy rituálé a családban saját forgatókönyvvel. Az apa fél nyolckor felhívja az édesanyját munkahelyi mobiljáról. Ekkor a magyarországi családtagok már mind otthon vannak. Az anya felveszi a telefont, vált néhány mondatot férjével, majd szólítja idősebb lányát, aki átveszi a készüléket, és elvonul vele a saját szobájába. Körülbelül tíz perc beszélgetés után ő szólítja a hűgát, és átadja neki a készüléket. Erika szintén elvonul a saját szobájába, majd a beszélgetés befejeztével visszaadja a készüléket az édesanyjának, aki újból vált néhány mondatot a férjével, végül jó éjszakát kívánnak egymásnak, és leteszik a telefont. Noha számtalan más kapcsolattartási lehetőség, ennél innovatívabb megoldások is szóba jöhetnének, a család minden tagja ragaszkodik ehhez a megoldáshoz, mivel nem csak a kommunikáció, az egymással váltott mondatok, hanem a rituálé lefolytatása is hozzájárul a családi integritás megőrzéséhez.

Természetesen ezzel nem szeretnénk azt állítani, hogy az általunk vizsgált családok teljes mértékben elzárkóznának a technikai újdonságoktól, sőt van, amit örömmel használnak, viszont – előzetes várakozásainkkal ellentétben – nem tapasztalható náluk az innovációk iránti fokozott, erőteljes érdeklődés és pozitív beállítódás sem. Ellenpéldaként hozható fel itt is a Molnár család, akik még csak most alakítják ki mindennapi gyakorlataikat a mediális kapcsolattartás tekintetében, így sokkal nyitottabbak arra, hogy kipróbáljanak technikai újdonságokat is. A szülők nagy hangsúlyt fektettek arra, hogy megtalálják a módját, miképpen tud az apa mediálisan jó kapcsolatot ápolni a gyerekekkel. Ezért kísérleteztek a különféle technikákkal is. Egy év után kirajzolódni látszik náluk az a gyakorlat, hogy a hétköznap esti Skype-beszélgetés mellett a vasárnap délelőttöt töltik együtt Skype-on. Ehhez azonban szükség van valamilyen közös tevékenység kialakítására, mivel csak beszélgetéssel a gyerekek nem tarthatók órákon keresztül a képernyő mellett. Így az apa ilyenkor együtt tanul 9 éves lányával, 4 éves fiával pedig különböző játékokat játszik.

Már a fentebb bemutatott két példából is kirajzolódik, hogy különbségek mutatkoznak a Magyarország–Ausztria-viszonylatban ingázó és az ennél távolabb munkát vállaló apák és családtagjaik kapcsolattartó médiahasználatában. A rövidebb időszakokra (4–5 napra) távol levő apák és családjuk a telefonos beszélgetéseket, a „jól bevált” kommunikációs formákat részesítik előnyben, és nem különösebben zavarja őket a vizualitás hiánya a beszélgetések során. Az akár napi többszöri (de általában rövid) telefonbeszélgetések mellett SMS-ben érintkeznek, vagy képeket, videókat küldözgetnek egymásnak. A gyermekkel való kapcsolattartás legfontosabb rituáléja a mindennapos esti beszélgetés, melyet nevezhetnénk virtuális „jó éjt puszi”-nak is. Ezzel szemben a hosszabb ideig külön élő és távolabb dolgozó Levente és családja nagy hangsúlyt fektet a vizualitásra beszélgetéseik során, melyek jóval hosszabbak is és – amint feljebb már beszámoltunk róla – innovatívabbak is, felhasználva az internetalapú médiumok adta lehetőségeket. Az ő esetükben a Skype-beszélgetések dominálnak. Emellett a szülők gyakran küldenek egymásnak fotókat, videókat, a Facebookon is interakcióba kerülnek egymással vagy egy „Viber-kávéra” (ahogy ők nevezik) találkoznak kora reggel, amíg a gyermekek alszanak.

6. Családi szerepek és interakciók a határátlépő családoknál

A kutatásban különösen annak igyekeztünk figyelmet szentelni, hogy az apa miként tudja mediális eszközökkel fenntartani apaszerepét a családban. Ez a kérdés annál is érdekesebb, mivel egyrészt jelenleg – az anyahiánnyal ellentétben – igen kevés tanulmány szentel figyelmet az apák hiányának migrációs kontextusban,⁸ másrészt Magyarország tekintetében ez a jelenség mutatkozik relevánsabbnak, sokkal kevésbé jellemző az anyák távolléte a gyermekes családoknál (ellentétben például Lengyelországgal vagy Ukrajnával) (lásd Lutz – Pallenga-Möllenbeck 2012). Az apaszerep fenntartásához a családoknak saját kommunikációs stratégiát kell kifejleszteniük, amellyel a gyerekek figyelmét is le tudják kötni. Fontos itt azt is megjegyezni, hogy a kutatásban a gyerekek szerepét nem gondoljuk alárendeltnek, nem tekintjük őket a migrációs helyzet elszenvedőinek, hanem úgy tekintünk rájuk is, mint olyan szereplőkre, akik aktívan járulnak hozzá a kapcsolattartás kialakításának stratégiáihoz (lásd Orrelana et al. 2001). Ezek az eljárások minden család esetében különbözők, összevetésükkor azonban jellemző, visszatérő elemeket, illetve befolyásoló tényezőket tudunk felfedezni.

Az egyik ilyen befolyásoló tényező a gyermekek életkora, ami nagymértékben meghatározza a kapcsolattartási stratégiát, elsősorban pszichikai fejlettségükből adódóan. Elmondható azonban, hogy már a legkisebb gyerekek is aktívan járulnak hozzá a kapcsolattartáshoz, és értelmezik maguk számára a migrációs helyzetet. Az egyéves Johanna például játéktelefonját Apának hívja, és mindenhova magával viszi a lakásban. A kapcsolattartásban nagy szerepet játszik a *co-presence*,

⁸ Kivételt jelent Helma Lutz és Ewa Pallenga-Möllenbeck tanulmánya (Lutz – Pallenga-Möllenbeck 2016).

vagyis a kitüntetett, egyidejű jelenlét alkalmazása is.⁹ Ez azt jelenti, hogy nem feltétlenül a beszélgetés vagy virtuális összekapcsolódás hossza hordoz értékeket a résztvevők számára, hanem az az (akár csak néhány percnyi) idő, amelyben szülő és gyermeke kitüntetetten egymásra figyel. Ez nem feltétlenül verbális kommunikációt jelent. Lehet közös (néma) sakkjáték az interneten, vagy a szülő egyszerűen figyelmesen hallgatja gyermeke produkcióját. Végül az is meghatározó a kapcsolattartásban, hogy milyen lehetőségek és korlátok merülnek fel a médiahasználatban. Bár egyre inkább mediálisan behálózott világban élünk, a transznacionális családok médiahasználatának bőven vannak korlátai – akár az internet elérésének korlátairól, akár a munkaadó által korlátozott médiahasználatról beszélünk. Az adott lehetőségek és hiányok is meghatározzák azt, hogy a családok milyen kapcsolattartási stratégiákat építenek be a mindennapjaikba.

A következőkben szeretnék néhány példát bemutatni a kutatás során gyűjtött adatokból.

Edit: És meséld el, mennyire üvöltöttél ma!

Nimród: Hát, mostad a hajamat, és annyira üvöltöttem, mint egy porszívó!

[Balázs nevet]

Edit: Hallod, mint akinek fáj, annyira bömbölt! [halkan nevet]

[Nimród énekel közben]

Edit: De meg kellett mosni neki jól.

Balázs: Hát, jól van.

Az első példa egy esti telefonbeszélgetés lejegyzett változata a Váci családban. Erre a családra az a stratégia jellemző, hogy az anya aktív szerepet vállal az apa és a gyermek közötti kommunikációban: ő kínálja fel a témákat, és fordít a két fél között, kommentárokkal színesíti az elbeszéléseket, amint azt ebben a részletben láthatjuk. Edit aktív szerepe igen feltűnő, ha megvizsgáljuk ebben a beszélgetésrészletben azt, hogyan tematizálja a beszélgetést („És meséld el”), adja meg a történet ívét a gyermek számára („hogyan üvöltöttél”), majd veszi át a történet összefoglalását és magyarázatát a gyermektől. Ebben a helyzetben Nimród vissza is húzódik a tovább kommunikációtól, helyette énekel. Az apa szerepe mindeközben a meghallgatás, megjegyzései is csupán empátikus mormogások, amivel azt üzeni, még él a kapcsolat, hallja az üzenetet. Edit egyébként a kutatási folyamatban is aktív résztvevőként lépett fel, és így határozott elvárásokat támasztott azzal kapcsolatban, milyen szövegkorpuszt fognak adatként szolgáltatni. A következő részletben érdekes megfigyelni Edit családodottságát, amiért nem tudnak megfelelni azoknak az elvárásoknak, amelyeket összerinte a kutató támaszt velük szemben.

⁹ „We treat copresence as the degree to which an actor perceives mutual entrainment (i. e., synchronization of attention, emotion, and behavior) with another actor” (Campos-Castillo – Hitlin 2013: 1).

Edit: Na, beszélj a Nimróddal még! Mert a Nimródnak a legfontosabb dolog, hogy a... – Mi ez?

Kutató: Diktafon.

Edit: ...hogy a diktafont buzerálja. [nevet] Beszélj apával!

Nimród: Ne...m

Balázs: Mi volt a mamánál? Mondjad!

[Nimród repülőgépeset játszik és berreg hozzá]

Edit: Meséld el, hol jártál a mamával!

Nimród: Ez egy repülő!

Balázs: Hol voltál a mamával?

Edit: Hol voltál a mamával?

Nimród: Leszáll a repülő!

Edit: A diktafonnal repülőzik.

Balázs: Hát, jól van.

Edit: Úgyhogy nincs kommunikáció. Pedig megígérte, hogy ma este énekel neked!

A bemutatott részlet nem csupán a családi szerepekről ad képet, de a kutatás korlátaira és az egyik, a kutatói csoportban legtöbbet tárgyalt kutatásmódszertani problémánkra is rávilágít: Miként lehet jelen résztvevő megfigyelőként a kutató egy család életében anélkül, hogy beavatkozna mindennapi életviláguk folyama-
taiba. Nyilvánvaló, hogy a négyéves Nimród reflektál a szokatlan helyzetre, és ez jobban leköti a figyelmét, mint az édesapja a telefonvonal másik végén. Ezzel szemben a szülők igyekeznek imitálni a szokványos esti beszélgetést, noha a helyzet számukra is új – és valószínűleg kényelmetlen is – volt. Kétféle módszert alkalmaztunk ennek a helyzetnek a megoldására. Az egyik lehetőség volt hosszabb időtartamú terepmunka esetén, hogy a kutató beköltözött a családhoz, és miután valamilyen módon integrálódott a családba (felvett egy szerepet, feladatokat kapott), már elfogadhatóbb volt a jelenléte a (telefon- és Skype-) beszélgetések alkalmával. A másik lehetséges megoldásunk azoknál a családoknál működött, akik nem vállalták, hogy a kutató náluk vendégeskedjen. Ebben az esetben a kutató olykor részt vett megfigyelőként a beszélgetéseken – felvállalva, hogy jelenlétével zavarja a kommunikációt a családtagok között, ám kihasználva annak előnyeit, hogy pontosan megfigyelheti az interakciót. Máskor viszont csak arra kérte a családtagokat, hogy rögzítsék maguk a beszélgetéseket. Ez utóbbi esetben természetesen kevesebb információ állt rendelkezésünkre, ám maga az interakció kevésbé befolyásolt, noha a felek ilyenkor is tudták, hogy felvétel készül róluk, amint ez a következő Skype-felvétel leiratából is kiderül.

Réka: Aha, az más. – Apu! Kérdezhetek valamit?

Levente: Persze.

Réka: Azt te tudod, hogy most egy – ilyen... hangrögzítő vagy micsoda...

Levente: Mondd hangosabban! Nem értettem.

Réka: Egy hangrögzítő felveszi, amit mondunk.
Levente: Mindig?
Réka: Hát, nem mindig, csak akkor, ha bekapcsoljuk.
Levente: Ja, igen, lehet olyat.
Réka: Ha van olyan, ami személyes, akkor ki lehet kapcsolni.
Levente: Aha. Igen. Van ilyen funkció. Telefonon? Vagy a számítógépen?
Réka: A számítógépen. Egy Timi nevű néni csinálta.
Levente: Igen?
Réka: Hát, egy ilyen műsor. Vagy valamit szeretne csinálni.
Veronika: Kutatást csinál. Apa is tudja.
Réka: Kutatást csinál.
Levente: Ja, tudom, értem! Rátelepítette a számítógépre?
Réka: Aha.
Levente: Ja, értem. Ja, a kutató néni. Értem, értem.
Réka: Na, mit csinálunk?

E módszertani exkurzus egyben azt is bizonyítja, mennyire aktív részesei és alakítói a gyermekek is a családi interakcióknak, az apával való kapcsolattartást hogyan befolyásolják interakciós stratégiák, sőt még a kutatásnak is nagyon aktív résztvevői. De térjünk vissza a családi szerepeket bemutató példákhoz.

Csenge: Szia, Apa!
Jani: Mit ittál? Tejet? Vagy mit hallok itt? Mit ordibáltál?
Csenge: Az anya van meg az apa!
Jani: Micsoda?
Csenge: Te vagy rajta, meg anya.
Jani: Ho:l?
Csenge: Esküvővidejón!
Jani: I:ge:n?
Csenge: Te is ott vagy!
Jani: Szuper! Én is ott vagyok? És te nem vagy ott?
Csenge: Én nem vagyok ott.

A második példa egy esti telefonbeszélgetés apa és lánya között a Soós családban. Ebben a beszélgetésben az anya nem vesz részt, mert Mária azt a stratégiát követi, hogy teret ad annak, hogy önálló interakció alakulhasson ki lánya és férje között. Ebből adódóan a beszélgetések jóval rövidebbek, mint a Váci családban, viszont mindkét félnek több lehetősége van kifejeznie önmagát. A beszélgetés külön érdekessége, hogy jól megfigyelhetők a hároméves Csenge értelmezési nehézségei a mediális és fizikális jelenléttel, valamint a jelennel és múlttal kapcsolatban. Csenge összekapcsolja az apa képét és hangját, és még nem tudja elválasztani a kettőt egymástól, nem képes értelmezni a szinkrón kommunikáció és a diakrón felvétel közötti időbeli távolságot. Sőt saját magát sem tudja elhelyezni, nem tudja, miért nincs ott abban a mediális világban, és miért van jelen a fizikális

világban. Ez természetesen nem csupán az internetalapú médiát gyakran használó határátlépő családoknál figyelhető meg, de nevezhetjük életkori sajátosságnak is, bár valószínűleg az ilyen családokban élő gyermekeknek többször meg kell küzdeniük az itt és ott, most és máskor filozófiai kérdéseivel.

A kilencéves Réka már pontosabb képet alkot a medialitásról: amikor apja vigasztalására lenne szüksége, nem elégszik meg annak Skype-on megjelenő képével, a fizikális jelenlétét is követeli. Ez a példa egyben rámutat a mediatisált világ korlátaira is a szülő-gyermek kapcsolatot illetően: a fizikális érintkezés, amely a családtagok között fontos interakciós forma, nem lehetséges a médiumokon keresztül.

Réka: Apát akarom! [sír] Hiányzik!

Veronika: Most én vagyok itt.

Réka: De én Apát akarom!

Veronika: Délután látni fogod Skype-on.

Réka: De az nem ő! Az az internet, a Skype. Az nem Apa. Csak a digitális képe.

Veronika: De akkor is gondoskodik rólad, ha csak Skype-on keresztül. Akkor is veled van. Na jó, nem tudod átölelni. De majd, ha hazajön, akkor egész nap ölelgetheted.

Réka: Most akarom Apát!

Veronika: Sajnos most nem tudom prezentálni. De ölelj át engem, én itt vagyok.

Réka: De én Apát akarom.

(Noha Réka olykor elégedetlen a Skype-pal, mégis ez ad lehetőséget arra, hogy időt tölthessen az édesapjával. A következő példa egy vasárnapi közös tanulást mutat be.)

Levente: Na, meséld el nekem a csontokat!

Réka: [sóhajt] Biz-to-sít-ják a mozgást. Hordozzák a testtömeget. És véd a... védik a belső szerveket.

Levente: Nem hallok, nagyon rosszul hallottalak most.

Réka: Akkor ö... [a szájához emeli a mikrofont] hordozzák a testtömeget. Biztosítják a mozgást. Védik a belső szerveket.

(...)

Levente: Írd be a gugliba, hogy csontváz. Jó? És nézzél képet. Írd be a gugliba, hogy csontváz. Jó? Csak annyit. De képet keressél, ne szöveget!

(Levente egy környezetismereti felmérőre készíti fel lányát, a téma az emberi test. Skype-on keresztüli tanulásukra jellemző, hogy Levente igyekszik kihasználni az internet kínálta lehetőségeket, és ezzel együtt kompenzálni is azt, hogy nem tud személyesen jelen lenni a tanulási folyamatban. Rékától nagy önállóságot vár el, hiszen neki kell kezelnie a számítógépet, és apja utasításait követve önállóan kell keresnie az interneten.)

Végül egy kicsit hosszabb részlet következik egy olyan esti Skype-beszélgetésből, amelyhez később a fiatalabb gyermek, a négyéves Zoli is csatlakozott.

Zoli: Nézd csak, Apa! [egy kisautót mutat fel a webkamerába]
Levente: Nézem. [Réka megfogja a kamerát, és átállítja úgy, hogy Zoli arcát lehessen látni, ne a kisautót]
Zoli: /: Ó, nem! A kocsit akartam mutatni! [hangosan kiabálva]
[Réka hangosan nevet] [Zoli ráüt Rékára]
Levente: /: Nem verekedsz, Zoli! --- Kisfiam! [hangosan]
Zoli: /: Bocsánat... [sírós hangon]
Levente: Kisfiam, ugye nem verekedsz a Rékával?
Zoli: Nem.
Levente: Meg ne lássam még egyszer!
Réka: De! Verekedett! [Réka közben fogja a kamerát, a saját arcához irányítja, majd vissza Zolira]
Zoli: /: Na, ne csináljad ezt! [hangosan kiabálva]
Réka: Mi:t? Csak rád világítom, hogy lásson apa!
Zoli: /: De: [nem érthető] [panaszos, sírós hangon]
Levente: Összeakasztjuk a bajszunk, kis haver!
Réka: Ez unalmas! [ismét átállítja a kamerát úgy, hogy az ő arcát mutassa. Belemosolyog a kamerába. Majd újra Zoli felé irányítja a kamerát]
Réka: Na, itt a Zoli!
Zoli: /: Á:! [panaszos, sírós hangon]
Levente: Látom. [Veronika odajön megnézni, mi a baj]
Veronika: Az új kocsiját akarja megmutatni. [Zoli újra felmutatja az autót]
Levente: Megnéztem, Zoli! Nagyon szuper az új kocsi! ----- Ez ilyen legős kocsi? Ilyen apró darabokból?

A beszélgetés egy példa arra, miként tudja kezelni az apa távolból a testvérek konfliktusát. Leventének nincs lehetősége fizikálisan szétválasztani a veszekedő testvéreket, nem tudja lefogni Zoli kezét, amikor ütni akar. Csupán hanghordozásával tudja befolyásolni az eseményeket, illetve apai szerepből fakadó tekintélyét tudja latba vetni ebben a szituációban. Hogy sikerrel jár el, az abból adódik, hogy egyrészt a mindennapos mediális kapcsolattartásnak köszönhetően apai szerepét és ebből következő utasítási jogát meg tudta tartani, valamint hogy nem kizárólag csak virtuálisan van jelen gyermekei életében, hanem öt-hat hetente fizikálisan is. Így például az „Összeakasztjuk a bajszunk, kis haver!” – üzenet nem feltétlenül azonnali retorziót jelenthet Zoli számára, hanem egy a jövőbe, az apa érkezésének idejére kitolt lehetséges büntetést. Másrészt azonban ez a példa jól megmutathatja, milyen korlátjai (noha akár áthidalható korlátjai) vannak a mediális jelenlétnek.

7. Összegzés

A példák után szeretném újra összegezni azokat az eredményeket, amelyek az eddigi összevetésekből kirajzolódnak. Példáim ugyan csak egy töredékét képesek megmutatni annak a nagy mennyiségű és rendkívül gazdag adatgyűjteménynek, amelyet kétéves kutató munkánk során sikerült felhalmoznunk, rendszerezniünk, és a kutatás jelenlegi fázisában részben elemeznünk. A többterepű kutatás lehetővé tette, hogy többféle kultúrából származó családok stratégiáit hasonlítsuk össze a szülő-gyermek kapcsolattartásra vonatkozóan migrációs kontextusban. Jelenlegi eredményeink azt mutatják, hogy noha az új internetalapú médiumok jóval több lehetőséget kínálnak szülők és gyermekek számára, hogy részt vegyenek a távolból is egymás életében, közel sem idealizálhatjuk a képet oly módon, mint ahogy például a Skype teszi azt hirdetéseiben. Noha ezek a szoftverek lehetővé teszik a kapcsolattartást, mégsem pótolják a szülők fizikális jelenlétét. A családok nem is feltétlenül választják a leginnovatívabb, legattraktívabb megoldásokat, hanem szívesen nyúlnak a jól bevált kommunikációs stratégiákhoz, mivel a zavarmentes kommunikáció fontosabb számukra a technikai lehetőségek gazdag tárházánál. A médiumokon keresztüli kapcsolattartás esetében nagyon fontos az ún. kitüntetett, egyidejű jelenlét (*co-presence*), vagyis a szülőnek nagyobb energiabefektetéssel szükséges kizárólagosan gyermekére figyelnie, a médiumokon keresztül jelen lennie annak tevékenységeiben. Mindazonáltal terepmunkánk során azt tapasztalhattuk, hogy a családok mindennapi interakciós stratégiáik részévé teszik a használt médiumokat, és bevonásukkal újfajta családmodelleket hoznak létre. Kutatásunk során a jövőben szeretnénk ezt a kirajzolódó képet árnyalni adataink további elemzésével vagy akár további adatgyűjtésekkel.

Hivatkozott szakirodalom

- Blaskó Zsuzsa – Gödri Irén (2014): Kivándorlás Magyarországról: Szelekció és célország-választás az „új migránsok” körében. *Demográfia*, 57(4): 271–307.
- Brickell, Katherine – Datta, Ayona (2011): Introduction. *Translocal Geographies*. In *Translocal Geographies. Spaces, Places, Connections* (eds. Brickell, Katherine – Datta, Ayona). Aldershot: Ashgate, 3–20.
- Bryceson, Deborah Fahy – Vuorela, Ulla (2002): Introduction: Transnational Families in the Twenty-first Century. In *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks* (eds. Bryceson, Deborah Fahy – Vuorela, Ulla). Oxford – New York: Berg, 3–30.
- Campos-Castillo, Celeste – Hitlin, Stephen (2013): Copresence: Revisiting a Building Block for Social Interaction Theories. *Sociological Theory*, 31(2): 168–192.
- Fesenmeyr, Leslie E. (2014): Transnational Families. In *Migration: A COMPAS Anthology* (eds. Anderson, Bridget – Keith, Michael), Oxford: COMPAS.

- http://compasanthology.co.uk/wp-content/uploads/2014/02/Fesenmyer_COMPASMigrationAnthology.pdf (2017.01.23.)
- Freitag, Ulrike (2005): Translokaltät als ein Zugang zur Geschichte globaler Verflechtungen, *H-Soz-Kult* 10.06.2005, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2005-06-001> (2016.12.15.)
- Gottowik, Volker (2010): Transnational, Translocal, Transcultural: Some Remarks on the Relations between Hindu-Balinese and Ethnic Chinese in Bali. *SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 25(2): 178–212.
- Greschke, Heike (2007): Bin ich drin? Methodologische Reflektionen zur ethnografischen Forschung in einem plurilokalen, computervermittelten Feld. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 8(3). Art. 32. <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/279/614> (2016.12.10.)
- Greschke, Heike (2009): *Daheim in www.cibervalle.com. Zusammenleben im medialen Alltag der Migration*. Qualitative Soziologie, Band 10. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Greschke, Heike (2014): „Mein Smartphone ist mein Schatz”. Intimität in transnationalen Familien. In *E3Motion. Intimität in Medienkulturen* (eds. Hahn, Kornelia). Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 151–167.
- Greschke, Heike (2015): „Mama, bist Du da?” – Zum prekären Status von Anwesenheit in mediatisierten familialen Lebenswelten. *MerzWissenschaft*, Sonderausgabe. [o.n.]
- Lakatos Judit (2015): Külföldön dolgozó magyarok, Magyarországon dolgozó külföldiek. *Statisztikai Szemle*, 93(2): 93–112.
- Lutz, Helma – Pallenga-Möllenbeck, Ewa (2012): Care Workers, Care Drain, and Care Chains: Reflections on Care, Migration, and Citizenship. *Social Politics. International Studies in Gender, State & Society*, 19(1): 15–37.
- Lutz, Helma – Pallenga-Möllenbeck, Ewa (2016): Fatherhood and Masculinities in Post-socialist Europe: the Challenges of Transnational Migration. In *Family Life in an Age of Migration and Mobility: Global Perspectives through the Life Course* (eds. Kilkey, Majella – Palenga-Möllenbeck, Ewa), Palgrave, 213–236.
- Marcus, George E. (1998): Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-sited. In *Ethnography through Thick & Thin* (eds. Marcus, George E.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 79–104.
- Orellana, Marjorie Faulstich – Thorne, Barrie – Chee, Anna – Lam, Wan Shun Eva (2001): Transnational Childhoods: The Participation of Children in Processes of Family Migration. *Social Problems*, 48(4): 572–591.
- Seeming (2014) – Managing Migration in South East Europe nemzetközi projekt. A Helyzetkép a magyarországi elvándorlásról című sajtókonferencia sajtóanyaga. Budapest: KSH (2014.10.15.) http://www.ksh.hu/docs/szolgaltatasok/sajtoszoba/seemig_sajto_reszletes.pdf (2014.11.27.)
- Sørensen, Ninna Nyberg – Vammen, Ida Marie (2015): Who Cares? Transnational Families in Debates on Migration and Development. *New Diversities*, 16(2): 89–108.

„...PLAKÁTOT MÁR CSAK A NETRE CSINÁLUNK.”

A panyolai hagyományőrző farsang offline és
online tereinek találkozása

1. Bevezetés

Ez az írás egyetlen falusi eseményre, a Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Panyolán újrakonstruált hagyományőrző farsangi rendezvényre koncentrálna, igyekszik feltárni az interakciókban megmutató viszonyok komplex kérdéskörét. A rendezvényt nem csak személyek (falusiak, elszármazottak, turisták) közötti találkozásokként értelmezem, hanem absztraktabb formában: múlt és jelen, újítás és hagyomány, hagyományőrzés és turistalátványosság találkozásaként is. Leginkább meghatározónak azt tekintem, hogy maga a hagyományőrző rendezvény a fizikai és a virtuális tér találkozásában fejt ki jelentőségét. Az esemény köré szerveződő interakciók vizsgálata alkalmas arra, hogy összetett társadalmi és kulturális viszonyok feltárására, és tüntet egy konkrét falu kapcsolatainak összefüggéseit.

Az értelmezés során abból a hipotézisből indultam ki, hogy a felelevenített panyolai hagyományőrző farsangi felvonulásban a lokális identitás mellett szerepet kapnak a külvilághoz való alkalmazkodás és a kapcsolatteremtés bizonyos szegmensei is. Vizsgálatom ezeknek a különféle intenzitású interakcióknak a feltárására irányult.

A Debreceni Egyetem néprajz szakos hallgatóiból szervezett kutatócsoportunk 2014 és 2016 között kutatta Panyolán az évente megrendezésre kerülő hagyományőrző farsangi felvonulást. Vizsgálatunk során felkeltette az érdeklődésünket, hogy a rendezvény szervezésében – az interneten keresztül – jelentős szerepet vállalt a faluból elszármazott fiatalok egy része is. Ezért 2016-ban kiegészítve a kutatás terepét, már nem csak Panyola fizikai terében végeztünk adatgyűjtést, hanem néhány interjú erejéig Debrecenre is kiterjesztettük a kutatást. Ezenkívül a világhálón igyekeztünk feltárni a rendezvény offline és online sztereit. Virtuális és fizikai tér együttes értelmezése volt a célunk, így az internethasználatot is magába foglaló praxisokat komplex jellegükben igyekeztünk megérteni (Hallett – Barber 2014: 307–308).

Alapkérdésként merült fel, hogyan lehet megragadni egy olyan társadalmi szerveződést, amely tevékenységét fizikai és virtuális térben egyaránt kifejti. Ezért kutatásunk során a *multi-sited ethnography* gyakorlatának abból a koncepciójából indultunk ki, hogy a terepet nem valamilyen territoriális elv tartja egyben, hanem a kutatás logikája. Marcus nyomkövető antropológiai elgondolását alapul véve párhuzamosan több terepen igyekeztünk feltárni a lokális és globális jelenségek

összefonódását, valamint a köztük feszülő kettősséget (Marcus 1995: 95–117).¹ Azt vizsgáltuk, hogy a globális szinten megjelenő fesztiválkultúra hogyan ölt lokális jelleget a panyolai rendezvény keretei között, valamint azt, hogy a szervezők, a résztvevők és a közönség hogyan kínálja fel az internet segítségével a lokális tartalmakat a világháló globális felületére. Több szintéren követtük nyomon a megkonstruált ünnep formálódását. Arra fókuszáltunk, hogy a helyiek és a kívülállók hogyan beszélnek az eseményről, mit tartanak fontosnak, illetve hogyan jelenítik meg a rendezvény keretei között önmagukat a külvilág számára. Elsősorban nem a farsangi esemény, hanem a róla alkotott vizuális és szöveges narratívák elemzése volt a célunk, ezért az online és az offline gyakorlatok különböző dimenzióit a problémaviláguk összefüggéseinek felismerése révén igyekeztünk meghatározni. Azt követtük nyomon, hogy a hagyományörzést felvállaló rendezvény milyen hatást vált ki – illetve milyen átfogóbb összefüggések értelmezési keretétül szolgál – akár a lokális társadalom és a külvilág, akár a falu saját múltjához fűződő viszonyában. Tehát lényegében egyetlen terep – a panyolai hagyományörző farsangi felvonulás – több színterének vizsgálatára koncentráltunk.

2. Előzmények: a hagyomány és a cégimázs találkozása

Panyola egy 637 lakost számláló, fokozatosan előregedő kistelepülés. A legtöbb helyi fiatal a közeli nagyobb településekre, városokba vagy Budapestre költözött. Magas a munkanélküliek aránya, a dolgozók közül sokan ingáznak. A helybeliek nagy része mezőgazdasági tevékenységgel egészíti ki bevételeit. A falu jövőjét a lokális értékteremtés jelentősen befolyásolhatja (Széles 2004). A településen élőkre hatott a kis létszámú betelepülők aktivitása. Panyolán a helyi szilvapálinka előállításában rejlő potenciált nem a helyiek, hanem Budapestről idetelepült fiatalok ismerték fel. Két pesti és egy panyolai befektető megvásárolták és 2001-2002 között felújították azt a településen álló használaton kívüli pálinkafőzdet, amelynek gazdaságos működtetésére a panyolaiak nem láttak reális esélyt, ami rendszerváltozás utáni gazdasági átalakulás iránya, a fővárosi közegben mozgó, új trendekre nyitott fiatalok számára sokkal inkább érzékelhető volt, mint a szatmári kis falu lakóinak. A panyolai pálinkafőzde lokális erőforrásra, a szilvára települt. A főzde új tulajdonosai azt is gyorsan felismerték, hogy a népi és a paraszti kultúra romantikus attitűdje tapad a pálinkához, és ez fontos eleme lehet a köré épülő marketingnek. Ennek érdekében támogatták a pálinka nevében is szereplő falu hagyományainak felelevenítését. Például szerepük volt abban, hogy a nyugdíjas klub tagjai egy színdarabban felelevenítették a korábbi szokásaikat. A cég hangszereket vásárolt és 6-8 fővel „feltámasztotta” az évekkel korábban felozlott Panyolai Pengetősök citerazenekart. A felelevenített hagyományokat pedig a marketing részévé tették. A citerazenekar „országos fellépései” során valójában a vásárokon árusító pálinkafőzde alkalmazottjait kísérte el, és az ottani

¹ Marcus elméletének átfogó magyar nyelvű elemzését adja Lajos Veronika (2015: 163–172).

fellépéseik a Panyolai pálinka – mint termék – imázsépítésének részét képezték. A cég üzletpolitikájának köszönhetően a panyolai pálinkafőzde nagyon hamar országos ismertségre tett szert, és kinőtte korábbi kereteit, fejlesztést és tőkebevonást igényelt. Ugyanakkor egyre markánsabb úr tátongott a dinamikusan fejlődő vállalkozás, valamint a cég háttérében álló elszegényedő és elnéptelenedő település között.

Változást hozott a falu életében, amikor a pálinkafőzde Pestről Panyolára települt egyik tulajdonosa 2006-ban kilépett a cégből, majd a település polgármestere lett. A vállalkozói szférából érkező, korábban gazdasági milióban tevékenykedő polgármester menedzseri szemlélettel fogott Panyola fellendítéséhez, és ennek érdekében latba vetette a térségről vállalkozóként szerzett ismereteit, kialakult kapcsolatrendszerét is. Vezetése alatt olyan, a táj adottságait is kihasználó, piacképes gyümölcsfeldolgozó manufaktúrát hoztak létre, amellyel a település kapcsolódni tudott két jellemző 21. századi fogyasztási trendhez is, a kézműves termeléshez és az egészségkoncepció mentén megfogalmazott bioélelmiszer- előállításához. A másik jelentős fejlesztési irányt a turizmus fellendítésére tett lépések jelentették. Panyola rendkívül kedvező földrajzi környezetben, a szatmári síkon fekszik, három folyó, a Tisza, a Szamos és az Öreg-Túr határolja. A település számára az idegenforgalom kifejezetten kínáló lehetőség. A fővárosból betelepülőknél jelentős szerepe volt abban, hogy a falusi és az ökoturizmus felé is nyitott a falu.²

A panyolai marketingjellegű hagyománykonstrukció kialakítása egybeesett a lokális társadalmak rendszerváltozás utáni hely- és szerepkeresésével. 1989 után számos helyi közösség igyekezett olyan módon újrafogalmazni és kommunikálni önképét, hogy az minél eredetibb, egyedibb és autentikusabb legyen (Pusztai 2003: 14–15). Az önképépítés Panyolán a pálinka mint marginális, egyedülálló különlegesség megtalálásával kezdődött. Napjainkban ez a szerep már kiterjed a pálinka alapanyagára, a térségre jellemző szilvafajtára is, így a helyi értéként felmutatott és az önkormányzat által előállított szilvakészítmények – aszalvány, lekvár – is betagozhatóvá váltak az imázsépítésbe. A gyümölcsfeldolgozás helyi tradícióinak hangsúlyozása mellett a hagyományőrző falusi milió megkonstruálása különösen azért kínálkozott vonzó marketingstratégiának, mert a település 1950-es években még gyakorolt népszokásait több szakember is megörökítette. Basilides Ábris filmrendező a panyolai farsangi játékokat dokumentáló filmet rendezett, Ujváry Zoltán, a neves néprajzkutató pedig több szatmári gyűjtőútja során írta le a panyolaiak farsangi szokásait (Ujváry 1966: 141).

² Az ellenurbanizációról és a térnaturalizációról lásd bővebben: Csurgó (2013: 196–199); Sziujártó (2007: 167–168).

3. Igények és lehetőségek találkozása

Bár a mai komplex társadalmi miliőre már nem mondhatjuk, hogy hagyományos, Panyola³ mégis – mint számos más magyarországi település – időről időre tradicionális értékeket hordozó közösségként igyekszik felmutatni önmagát. Ha arra keressük a választ, miért teszi ezt, azt mondhatjuk, paradox módon éppen azért akarja és tudja tradicionálisnak mutatni magát, mert alapvetően „modern”.⁴ A modern társadalmak képesek gyors és folyamatos változásra, amely során „a társadalmi gyakorlatokat állandóan megújítják a beáramló információ fényében” (Giddens 1990: 37–38.) Mindezt annak a felismerésnek a jegyében teszik, hogy a 21. század elejére fokozott igény fogalmazódott meg tradicionális értékeket hordozó társadalmak iránt, amelyek azt deklarálják magukról, hogy birtokában vannak a hagyományoknak.

A hagyományozás és hagyománykövetés a modern társadalomban is szerepet játszik, de ez a szerep merőben különbözik attól, amelyet a premodern társadalmakban kellett betöltenie (Nyíri 2002: 9). A tradíció alapvetően eszköz arra, hogy a tevékenységeket és tapasztalatokat elhelyezzék a múlt, a jelen és a jövő folyamatában, ám a külvilág igényei mentén újrakonstruált hagyományok abban különböznek a korábbiaktól, hogy megkérdőjelezhetők, reflexió és kritika tárgyává tehetők, egyes elemei kiiktathatók (Nyíri 2002: 6). A hagyományos renddel mindez nem fordulhatott volna elő, mert azt nem a lehetséges legjobbként, hanem egyetlen lehetségesként fogták fel (Bourdieu 1978: 333).

2014-ben Panyola hatalmi és kulturális elitje megszervezte a hagyományörző farsangi felvonulást, amely igyekezett pontosan lemásolni a hatvanas évek néprajzi gyűjtéseinek farsangot megörökítő részeit. A szokás már annyira nem volt a helyi emlékezet része, hogy rekonstrukciójához elsősorban a néprajzi szakirodalomban fennmaradt dokumentációra volt szükség. Ennek ellenére a szervezők számára az „újraélesztett” és évről évre ismételt farsangi felvonulás kontinuum – néprajzi kutatás által megörökítésre alkalmasnak ítélt, ezért értékesnek tartott – lokális múlttal (Hobsbawm – Ranger 1983: 1). Bár maga a farsangi esemény külsőségeiben alig tér el a hatvanas évek gyakorlatától, de jelentősége, szerepe és célja átalakult. A helyi szokás korábban csak a lokális társadalom tagjai számára bírt jelentőséggel, és Ujváry Zoltán úgy emlékezett a panyolai farsangolásra, hogy azt nem lengte körül archaikus pátosz, – állítása szerint – a legények egyszerűen bolondoztak. Mára azonban az önfeledt szórakozás – éppen a tudományos adattá válása révén – felértékelődött, és ez átformálta a szokáshoz fűződő viszonyokat. Miközben a farsangi felvonulás látszólag a múltról szól, minden elemében mai és napjainkban felmerülő igényeket elégít ki. A panyolai farsang üzenete kétirányú, egyrészt a helyiek számára egy olyan dialógushelyzetet igyekszik megteremteni, amely a település lakosságának atomizálódó csoportjait és rétegeit egy közösségi

3 Voltaképpen itt nem beszélhetünk az egész panyolai társadalomról, lényegében a politikai, gazdasági elit tekinthető a falu alkalmazkodását működtető csoportnak.

4 Még ha ez az állítás az egész lokális társadalomra nem is igaz, de a döntéshozó társadalmi elitre feltétlenül jellemző.

esemény kapcsán egységbe rendezi (Hobsbawm 1983: 1–14). Másrészt a külvilág felé gazdagítja a turistákat vonzó látványosságok körét és piacosítja, újrahasznosítja a település farsangi hagyományát.

Az esemény kapcsán látható, hogy szervezésében jelentős szerepet játszik a polgármester és az önkormányzat, de ennek ellenére sem beszélhetünk arról, hogy a rendezvény megszervezésének háttérében valamiféle egységes lokális identitás állna. Ebből következően maga az esemény sem írható le egyetlen központi szerveződés termékeként. A panyolai társadalmi viszonyokat az eltérő „szubjektumpozíciók» (identitások) jellemzik, amelyek gyakran egyéni-leg különböző reakciók sokaságát eredményezik (Laclau 1990: 40). A panyolai hagyományörző farsangi felvonulás nézői és résztvevői is különböző mellérendelő olvasatok mentén határozzák meg az eseményt. Vannak, akik hagyományörzésnek, mások turistalátványosságnak tekintik, akadnak, akik az újdonságában, és vannak, akik a változatlanóságában látják az értékét. A jelenlévők egy részének munka, míg mások szórakozásnak tekintik, és olyanok is vannak, akiket egyáltalán nem érdekel az esemény. A panyolai farsanghoz fűződő eltérő viszonyulások és elképzelések a rendezvény apropóján találkoznak, és inkább kiegészítik egymást, mintsem egymás ellen hatnak. Voltaképpen a résztvevők eltérő azonosságtudatának egyes elemei a rendezvény keretei között összeilleszthetők. Ugyanakkor éppen ez a diszlokális pozíció ad lehetőséget új kapcsolódások és identitások kialakítására, a lokális társadalmi struktúra újraszövéására (Laclau 1990: 40). A farsangi felvonulás eseménysora keretet és ideológiát kínál, amelybe a helyiek – de újabban akár kívülállók is a külsőségek betartása mellett – becsatlakozhatnak. Lényegében a különböző értelmezések anélkül állnak össze egy rendezvényi keretbe, hogy eközben megsemmisítenék egymást (Augé 2012: 28). Ebben a képlékeny újraszerveződésben hatékonyan használható az online tér is.

4. Találkozás a virtuális külvilággal

Marshall McLuhan szerint egy újabb médium kialakulása, egy technikai eszköz megjelenése szükségszerűen azzal a következménnyel jár, hogy megjelennek a hozzá leginkább alkalmas viselkedésformák vagy tevékenységek – ezek pedig átalakítják a társas-kulturális érintkezés korábbi módozatait (McLuhan 1964). Az internet megjelenésével és elterjedésével is új viselkedésformák alakultak ki. Korábban a kistelepülésekről elvándorló fiatalok lényegében „elvesztek” a falu számára, ezzel szemben napjainkban a kibertér megteremti a folyamatos kommunikáció lehetőségét, valamint esélyt biztosít az állandó kapcsolattartásra az elvándorlók és a helyben maradók között. Bár az elköltözöttek nincsenek a település fizikai terében, de családi, baráti kapcsolataik révén intenzíven követhetik nyomon, élhetik meg és reagálhatják le az otthoni eseményeket. A virtuális tér megjelenése oldja a falu és a város oppozíciókra sarkító térbeli elkülönülést. A virtuális térben jelentéktelenné válik a kommunikáló felek geográfiai pozíciója,

az ott megjelenő közösségi hálók áthidalják a fizikai tér kötöttségeit. A térbeli hierarchiakat felülíró online rendszer egyenlő hozzáférést biztosít minden bekapcsolódónak.

A közös virtuális téren keresztül egyenlő eséllyel vehetnek részt a panyolai farsangi rendezvény megszervezésében a Panyoláról elszármazottak és a faluban élők. A farsangi felvonulást az interneten keresztül szervező stáb tagjai heideggeri értelemben még akkor is „közel” vannak egymáshoz, ha több száz kilométernyi fizikai távolság választja el őket. A lokális társadalmi esemény helyi szervezői akár közvetlenebb kapcsolatot tarthatnak fent a környező nagyvárosokba vagy Pestre költözött panyolaiakkal, mint azokkal a helyiekkel, akik nem használják a világhálót (Heidegger 2001: 127–131). A Panyolai Ifjúsági Szövetség egy interneten megjelent rövidfilmjében azt deklarálja, hogy a különböző nagyvárosokban élő panyolai fiatalok néhány kiemelt fontosságú panyolai eseményhez kötődnek és részesei a megszervezésüknek. A filmben feltűnik a Panyolafeszt, a Panyola Kupa mellett a Panyolai Farsangolás is.⁵

A virtuális tér nem egyenletesen oszlik el, vannak, akik kimaradnak belőle, nem használói, és vannak olyanok is, akik magát az internetet használják, de a közösségi háló adta kapcsolati teret nem. Mivel a virtuális tér a mindennapok részévé vált, még azt sem állíthatjuk, hogy az internetet nem használók mindegyike teljesen vak a virtuális térben zajló folyamatokra, hiszen a kibertérre történő utalások a mindennapi kommunikáció részét képezik. Ebből a világhálón járatlanok számára is megfogalmazódik valamiféle értelmezés. (Mint ahogyan a templomban vagy a kocsmában zajló történésekről is van elképzelése azoknak, akik sohasem teszik be oda a lábukat.) Mindez a konkrét panyolai példánkban úgy jelenik meg, hogy sokan beszéltek nekünk arról, hogy az interneten megtalálható a régi farsangi esemény, olyanok is, akik nem online felhasználók: „... hát nézzék meg a számítógépbe benne van az a régi farsang, azt maguk meg tudják ott nézni!”⁶ Valóban, a helyi farsang hatvanas években készült dokumentációját a panyolai fiatalokból szerveződött Szamos Bazár Egyesület gyűjtötte össze, és 2012-ben megosztotta az interneten. Ekkor tűnt fel először a világhálón Basilides Ábris: A Szamosháti farsang című filmje és Ujváry Zoltán hatvanas években Panyolán készült farsangi képeinek egy része. Az internetes megjelenés azóta is fontos terepe a falu reprezentációjának.

Már a 2014-ben először megrendezett farsangi felvonuláshoz is több platform kapcsolódott internetes kommunikáció. Megjelent a Youtube videómegosztó portálon, a Facebook közösségi felületein és a „panyola.hu” honlapon. Ebben az évben még csak a település szervezeteinek közösségi oldalain mutatták be az eseményt („Panyolai Ifjúsági Szervezet”; „Panyola egykor és most”; „Panyola Községért Alapítvány”). A második alkalomtól viszont már minden évben új, nyilvános Facebook-csoportot létesítenek az adott év farsangi rendezvényének. Ezekon a netes felületeken keresztül be lehet tekinteni az esemény szervezésébe és nyomon

⁵ <https://www.facebook.com/VirtualisFaluProgram/videos/1303600496355311/?pnref=story> (letöltés: 2017. 06. 06.)

⁶ K. Gy. 74 éves nyugdíjas.

lehet követni a lebonyolítást („II. Hagymányőrző farsang maskarásai”; „III. Hagymányőrző farsang maskarásai”). A helyi közösségi profilokon kívül a település több vendégháza is megjelenít Facebook-oldalán a farsanggal kapcsolatos posztokat.

2016-ban, amikor megfigyeltük a farsang online szervezését, a rendezvény előtt és után egyaránt kerültek fel bejegyzések a közösségi oldalakra. Az eseményt megelőző négy hétben a nyilvános felületeken megjelenő posztok két területre vonatkoztak, egyrészt információáramlást biztosítottak a szervezők között, akik közül többen nem is a faluban tartózkodtak, másrészt a farsangi rendezvény iránt érdeklődőket látták el hírekkel. Maga a szervezés folyamata főként a közösségi oldalak nyilvános felületein zajlott, de emellett személyes üzenetekben is egyeztettek. A farsangi felvonulásról közzétett tartalmak és a közreadás ütemezése felépített és megtervezett volt. Bevett marketinggyakorlatot alkalmazva fokozatosan nyújtottak információkat az online felületek látogatóinak, hogy ezzel az érdeklődést ébren tartsák és újbóli látogatásokat generáljanak.

A szervezők nyomtatott, papíralapú plakátot már alig készítenek, mert szerepüket átvette a Facebook-os esemény (II. *Hagymányőrző farsang*; III. *Hagymányőrző farsang*), ahol lehetőség van a visszajelzésre, és így következtetni lehet az érdeklődők körére és a várható közönség létszámára is. Ezek az internetes felületeken az előző években készült farsangi képeket használják fel a virtuális plakátokhoz. Céljuk a figyelemfelkeltés, az archaikus jelleg, az egzotikusság és eredetiség hangsúlyozása, ezért gyakran Ujváry fotóinak és Basilides filmjének képi világát idéző fekete-fehér képanyagot használnak. Az virtuális interpretációkkal a hagyomány változatlanságának fikcióját próbálják erősíteni. Az internetes reprezentációikkal azt a látszatot igyekeznek sugallni, hogy a falu lakosságának élete napjainkig a múltból megörökölt hagyományok szerint zajlik. Ezt a hatást az internetes közzététel során az is erősíti, hogy a farsangról készült archív felvételek és a rekonstruált hagyomány képkockái gyakran egymás mellett szerepelnek.

A lezajlott esemény virtuális újraalkotása is évről évre megtörténik. Személyes elérhetőségű csatornákon, valamint a panyolai honlapon és közösségi oldalakon jelennek meg a farsang történései. Az eseményen részt vevő nézők vagy szereplők saját felületeiken megosztott posztokkal, képekkel, videókkal tájékoztatják az ismeretségi körüket a lezajlott farsangi felvonulás egyes részleteiről. A Facebook abban feltétlenül hasonlít a valós szociális kapcsolatrendszerre, hogy a személyközi kapcsolatokat, és a kibertér kontaktusait is a résztvevők alakítják (Lehmann 2013: 9–16). A lokális farsangi esemény lényegében a virtuális újraalkotás során, az internetre kerülve nyeri el társadalmi jelentőségét, amikor azok, akik nem voltak személyesen jelen a rendezvényen, megismerkednek a netes megjelenítéssel és értékeli azt (Greschke 2014: 80). Az előző évek kutatói tapasztalata, hogy a falu fizikai terében zajló események mindig tartalmaztak „üresjáratokat” és csekély érdeklődésre számot tartó részeket. A vágott és szerkesztett videók révén létrejött eseményrekonstrukciók eltérnek a lokális szituáció résztvevőiként megélt konkrét tapasztalatoktól. Az online felületeken megjelenő interpretációk szervezettnek, lendületesnek és vidámnak mutatják az eseményeket, ami voltaképpen akár igaz is lehet, de a képi ábrázolás, a megvágott filmanyag mindig „dúsabb”

mint az apróbb nehézségektől sem mentes felvonulás. Bár a virtuális tartalmak a fizikai tér történései alapján jönnek létre, az online megjelenés jelentősége a szervezők számára mégis meghatározóbb, mert ennek révén marad hosszú időn keresztül visszakereshető nyoma a rendezvénynek. A helyi elit célja a farsangi események online megosztásával nem csak a történések dokumentálása, hanem marketingtevékenység is, ami az érdeklődő külvilágot szólítja meg. Az eredetileg lokális esemény ekkor kap lehetőséget arra, hogy globális érdeklődés tárgyává váljon. Ez az a pont, ahol „a dolgok áramlásának mikro- és makroszintű pályái” (Appadurai 2008: 87) összetalálkoznak. A széleskörű érdeklődés felkeltése érdekében a farsangi felvonulás virtuális újraalkotása, tematikus. Például a farsang hagyományörző jelzővel történő „felcímkézése” segíti az üzenet célba jutását a világhálón, mert a külvilág azonosítani tudja, mit lát az online felületeken.

5. Az állandóság találkozása a változással

A globalizációs folyamatok divergencián alapuló megközelítéseinek egyes képviselői szerint a globalizáció nem összemossa, hanem kiemeli a különböző földrajzi körzetek sajátos vonásait, a helyi tudást, a helyi kultúrát, az egyedi gazdasági tevékenységek jellegzetességeit (Grabher – Stark 1996: 745, 769). Amennyiben a robertsoni értelemben a lokálist a globális aspektusaként fogjuk fel, a panyolaiak életviláguk aktív alakítói. Azaz a globális hatásokat a helyi lokális feltételekhez igazítják (Robertson 1992: 173–174). Értelmezésben a 2014 óta megrendezésre kerülő „hagyományörző” farsangi felvonulás lényegében a globális fesztiválkultúrára adott lokális válasz. Éltre hívója az a felismerés, hogy folyamatosan jelen kell lenni a turistákért folytatott versenyben.

A külvilág viszonya a farsangi felvonuláshoz lehet csupán annyi, hogy jó előre beárzta azokat a tevékenységeket és értékeket, amelyekre hajlandó figyelmet fordítani és persze tőkét áldozni. Úgy tűnik, Panyolának (illetve a panyolai elitnek) vannak lokális válasza az olyan globális kihívásokra, mint a turizmus vagy az egzotikum felértékelődése. A falureprezentáció elemei: érintetlen környezet, minőségi ételek és italok, személyre szóló vendéglátás, három folyóhoz kapcsolódó sport- és túralehetőségek, igényes zenei fesztivál. Ebbe a sorba kapcsolódik a hagyományos, „népies” jelleg, amely az épített környezetre nem jellemző, ezért termékekben és rendezvényekben mutatható fel. A panyolai farsangi felvonulás meg tudja teremteni azt a „Panyola-feelinget”, amely azután akár a kereskedelemben feltűnő panyolai termékekhez tud kapcsolódni, akár egy későbbi panyolai turistalátogatásban fog realizálódni. A netes megjelenés jelentőségét az adja, hogy marketing eszközként ez a felület biztosítja a település magáról kialakított internetes képének globális elérhetőségét. Az online térben fotók, filmek és bejegyzések révén megalkotott imázs több tekintetben is szűkített keresztmetszetét nyújtja a település életvilágának, hangsúlyos az egzotikum, az egyediség, az autentikus saját kultúra. A turistákat vonzó események a külvilág számára kommunikált falukép meghatározó elemeivé váltak, mindezt tekinthetjük úgy,

mint a lokalitás áruba bocsátását (Appadurai 2008: 69). Az áruvá válás nem csak anyagi értelemben vett cserét jelent, hanem azt is, hogy olyan cserealapot kínál fel a falu, amely alkalmassá teszi arra, hogy globális szintű figyelem részesévé váljon. A periférikus helyzetű Panyola éppen (vélt vagy valós) lokális értékeinek megosztása révén kerülhet bele abba a globális körforgásba, amely a csere révén helyiek értékrendjét is alakítja. A „turistatekintet” kívülről érkező sajátos nézőpontja, ízlése és érdeklődése sajátos tartalmakkal látja el a helyiek számára hétköznapi (MacCannel 1999: 41). A cserehelyzet megkívánja, hogy a cserealapot jelentő értékeiket a kereslet irányába mozdítsák el, ezért deklarálják a farsangi felvonulás értékeként például az „eredetiséget” és a „változatlanságot”. Valójában ez csak illúzió, hiszen már 2014-es kezdete óta folyamatosan változik a hagyományörző farsangi felvonulás. Az első hagyományörző farsang során igyekeztek lemásolni Basilides filmjének fonójelenetét, azonban be kellett látniuk, hogy az érdeklődők nem láthatják azt a perspektívát, amit a kamera láthatott. Felmerült a tér „kinyitásának” lehetősége is, amikor a fonó terét a művelődési ház előtt rendezték volna be. Ez a forma azonban kipróbálásra sem került, mert a térben statikus jelenetbemutató ellentmondott a farsangi felvonulás dinamikus jellegének. A farsangi felvonulás alkalmával a maskarások a falu bejárásával jutnak el a lakosokhoz, a fonójelenet bemutatásához viszont a tér egy kiemelt pontjára kellett volna vonzani a közönséget. Változott a résztvevők köre is, már a második évtől a vendégházakban megszállt látogatók is beöltözhetnek maskarába. Ehhez a jelmezeket a vendéglátók biztosítják. A farsangi felvonulás helyszíne hagyományosan a falu tere, de újabban már „utaztatják” is a rendezvényt, például felléptek a Sóstói Múzeumfaluban. Mindez nem meglepő: több kutatás dokumentálta már, hogy a hagyományörzés szándékát gyakran a hagyomány újrakonstruálása váltja fel, szabadon emelnek át egykor létezett elemeket vagy teremtenek új kulturális jelenségeket alapvetően más céllal, más funkcióban (Pusztai 2003: 11). Az alkalmazott hagyományok bevetése az idegenforgalom növelése miatt sok helyi érdeke, mert jövedelemkiegészítést jelent számukra a turisták látogatása, fogyasztása és a vásárlásaik. Ugyanakkor a falu lakossága hétköznapijainak és a szórakozás színtereinek nem jellemzői a „népies” elemek.

6. Összefoglalás

Az értelmezés során abból a hipotézisből indultam ki, hogy a felelevenített panyolai hagyományörző farsangi felvonulásban a lokális identitás mellett szerepet kapnak a külvilághoz való alkalmazkodás és a kapcsolatteremtés bizonyos szegmensei is. Tapasztalatom szerint a panyolai társadalmat nem hatja át a lokális identitás fontossága, az csak egy saját pozícióját érvényesíteni kívánó helyi csoport számára meghatározó. Ugyanakkor Panyola esetében felértékelődni látszik az online színterek jelentősége. Bár a virtuális folyamatok kétségkívül fontosak, de egyre gyakrabban szembesülünk azzal, hogy napjaink jelenségeit offline és online gyakorlatok egyidejű vizsgálatával tudjuk csak megismerni (Hine 2000: 39).

A tanulmányomban szereplő *Panyolai hagyományörző farsang* elemzése lényegében egy ilyen átfogó vizsgálaton alapszik.

Panyolán összetalálkozott a lokális társadalom hely- és szerepkeresése a nagyvárosi környezetből érkező betelepülők értékkepcpciójával. A városiak a turizmus fellendítése érdekében igyekeztek kiteljesíteni és kamatoztatni azokat a kívánatos helyi lehetőségeket (természeti környezet, helyi élelmiszercélállítás), amelyek őket is Panyolára vonzották. Ebbe a folyamatba csatlakozott be néhány helyi család, akik a vendégfogadás révén maguk is új értékrend és életvezetési stratégia kialakításában voltak érdekeltek. A Panyolára költöző városiak egy része betagozódott a lokális gazdasági és politikai elitbe, ezáltal a település kifelé kommunikált képének kialakításában szerepet játszhattak. A döntéshozók a helyi hagyományokat a jelenben definiálták, és ehhez igyekeztek olyan mozzanatokat találni a település múltjából, amelyek jól hasznosíthatók napjainkban. A farsangi felvonulás egyszerre érdekes látványosság a falu terében megjelenő kívülállónak és az interneten az esemény reprezentációját megtekintő érdeklődőknek. A múltat átkonstruáló és aktualitásokkal megtöltő rendezvény létrejöttében az is meghatározó szempont, hogy az újraalkotás után a helyiek számára elfogadható önkép alakuljon ki (Bendix 1989: 132). A felélesztett hagyománynak többféle mellérendelő olvasata született a helyiek körében. Van, aki a hagyományörző farsangi felvonulást a lokális identitás kifejeződéseként éli meg, de vannak, akik csak üzleti fogást vagy turistacsalogatást látnak a rendezvényben. Az eltérő vélekedések ellenére a rendezvény lényegében a helyi társadalom tagjai számára a kapcsolatépítés lehetőségét kínálja.

A panyolai esetünkben teljesen új tartalommal és hosszú távú hatással a virtuális tér történései bírnak. Néhány éve az online közösségi háló lehetőséget teremt arra, hogy a településről elszármazott fiatalok folyamatosan fenntartsák korábbi panyolai kapcsolataikat, sőt még aktív részesei is maradnak a település életének, például tevékenyen részt tudnak venni a farsangi rendezvény szervezésében. Ez egy teljesen új kapcsolati forma, amely alapjaiban értelmezi át a korábbi geográfiai alapú, illetve falusi és városi oppozíciók szerint szerveződő megközelítéseket. Az egyén térbeli pozíciója nyilvánvalóan nem válik lényegtelennek, de kétségkívül más kapcsolati struktúrát és intenzitást kínál a virtuális tér megjelenése. Míg korábban az elköltöző fiatalok viszonylag gyorsan elvesztették a kontaktust és eltávolodtak kibocsátó településüktől, a kibertérben fenntartott viszonyrendszer révén ez a folyamat várhatóan lelassulhat, illetve korántsem lesz egyértelmű.

Az internethasználat másik meghatározó jellegű sajátossága, a makro- és mikroszintű pályák összetalálkozása. A világháló segítségével a lokális szintek történései globális szintű elérhetőség tárgyává válhatnak. A panyolai farsang esetében ez azt jelenti, hogy a szervezők a lebonyolítás során tudatosan készülnek arra, hogy a rendezvényt a virtuális közösségi térben reprezentálják. Az online felületeken önmagukról közzétett kép azt tükrözi, hogy milyennek szeretnék mutatni magukat a külvilág felé. Az internetes megjelenés ugyanakkor alkalmat ad a kutatói másodelemzésekre is.

Hivatkozott irodalom

- Appadurai, Arjun (2008): Az áruk és az érték politikája. *Replika*, (63): 61–106.
- Augé, Marc (1992): *Nem-helyek. Bevezetés a szürmodernitás antropológiájába*. Budapest: Műcsarnok Nonprofit Kft.
- Bendix, Regina (1989): Tourism and Cultural Displays. Inventing Traditions for Whom? *Journal of American Folklore*, (102): 131–146.
- Bourdieu, Pierre (1978): *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat.
- Csurgó Bernadett (2013): *Vidéken lakni és vidéken élni. A városból vidékre költözők hatása a vidék átalakulására: a város környéki vidék*. Budapest: Argumentum – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Szociológiai Intézet.
- Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Grabher, Gernot – Stark, David (1996): A szervezett sokféleség – evolúcióelmélet, hálózatelemzés és a poszt szocialista átalakulás. *Közgazdasági Szemle*, 18(9): 745–769.
- Greschke, Heike Mónika (2014): „Beléptem?” Etnometodológiai reflexiók egy plurilokális etnográfiai kutatásról. *Kultúra és Közösség*, 5(3): 77–93.
- Hallett, Ronald E. – Barber, Kristen (2014): Ethnographic Research in a Cyber Era. *Journal of Contemporary Ethnography*, 43(3): 306–310.
- Heidegger, Martin (2001): *A lét és idő*. Budapest: Osiris.
- Hine, Christine (2000): *Virtual Ethnography*. London: Thousand Oaks – New Delhi: Sage.
- Hobsbawm, Eric (1983) Inventing Traditions. In *The Invention of Tradition* (eds. Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence), Cambridge – New York – New Rochelle: Cambridge University Press, 1–14.
- Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge – New York – New Rochelle: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of our Time*. London: Verso.
- Lajos Veronika (2015): Mozgásban a világ. In *Aranykapu: Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére* (szerk. Jakab Albert Zsolt – Kinda István), Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Székely Nemzeti Múzeum, 163–172.
- Lehmann Miklós (2013): Fogalom és kép találkozása a kibertérben. In *Fogalom és kép 3.* (szerk. Gál László – Egyed Péter), Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, 9–16.
- MacCannell, Dean (1999): *The Tourist: A new theory of the leisure class*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Marcus, George E. (1995): Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, (24): 95–117.
- McLuhan, Marshall (1964): *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw Hill.

- Nyíri Kristóf (2002): Hagyomány és képi gondolkodás. Székfoglaló előadás a Magyar Tudományos Akadémián. http://www.hunfi.hu/nyiri/szekfoglalo_tlk_wpd.htm (2014. 07. 10.)
- Pusztai Bertalan (2003): Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. In *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset* (szerk. Uó.), Szeged: SZTE Néprajzi Tanszék, 9–21.
- Széles Gyula (2004): *Panyola község története*. Panyola: Önkormányzat.
- Szijártó Zsolt (2007): Tér, kultúra, kommunikáció. In *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet* (szerk. Kovács Éva), Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum, PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 160–175.
- Robertson, Roland (1992) *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Ujváry Zoltán (1966): Farsangi játékok filmezése Panyolán. *Ethnographia*, (77): 139–141.

EGY FOLKLÓRMŰFAJ MEGÍTÉLÉSE ÉS FORMÁLÓDÁSA A TALÁLKOZÁSOK KONTEXTUSAIBAN

1. Téma felvetés

Az Európa északi peremén élő számik énekes műfaja, a jojka mindig (többnyire negatív értelemben vett) csodálkozást váltott ki a velük érintkezésbe kerülő „idegenekből”. Egyik különlegessége a valódi szavak helyett sajátos vokális kódrendszert használó „nyelvezet”, amelyet még a számi nyelvet elsajátító kívülállók vagy más közösségből érkező számik sem érthetnek, a beavatottak számára azonban fontos jelentéseket hordoz. Ez a különleges nyelv volt használatos a természetfelettil történő, illetve – számos esetben – az emberek közötti kommunikációban, a számik területeinek elfoglalásával pedig a hódító lakosságot kizáró, befelé forduló kommunikáció eszköze lett. A jojka tehát a közösségen belüliek egymás közötti, illetve a közösség tagjainak a természeti szférával való találkozásai alkalmával az interakció egyik meghatározó kifejeződéseként határozható meg. Jelen kutatásom tárgyát egy észak-finnországi számi település jojkahagyományát – a 20. század közepén – reprezentáló szövegtörzset adja. Az elemzés során arra figyeltem fel, hogy a jojkaszövegek egy részében olyan fonémák is szerepelnek, amelyek a számi nyelvből hiányoznak, a finnben, svédben és norvégban viszont megvannak. Azt kívánom ismertetni, hogy a környező idegen nyelveket idéző hangzássémák hogyan lettek a vizsgált jojkákban negatív jelentések kifejezőeszközeivé. Ennek megértéséhez először bemutatom a jojkahagyomány főbb jellemzőit, majd azt a történeti kontextust, amely a jojkálással kapcsolatos attitűdök változásához, illetve az említett nyelvi jelenség kialakulásához vezethetett.

2. A számik és találkozásaik más etnikai csoportokkal

A számik körülbelül 450 ezer négyzetkilométernyi hatalmas területen élő őshonos kisebbség. A Sápmit („Számiföld”-et), azaz a számik által lakott sarló alakú térséget négy ország határai szelik keresztül. Skandináviában ma mindössze 70–100 ezer közé teszik a számi identitásúak létszámát. Norvégia területén alkotják a legnépesebb kisebbséget, a számik több mint fele itt él. A teljes lélekszám kisebb fele képviseli a másik három ország számi lakosságát, többségük Svédországban és Finnországban él, Oroszországban pedig mára alig 2000 a számik lélekszáma (Stepien 2009: 75). A számi csoportok tagozódása a 19. századig az ökológiai adottságokhoz és a rének vándorlási útvonalához igazodó szidák szerint alakult. Ezek a területi egységek a tengerparttól a szárazföld

belseje felé, egymás melletti sávok formájában álltak össze nyelvi, gazdasági és kulturális szempontból is egységesnek tekinthető régiókká. A számik maguk is a több szídből álló régiók közötti különbségeket tartották az elkülönülés határainak, aminek legnyilvánvalóbb bizonyítéka a nyelvjárások alakulása. A kijelölt útvonalakhoz kötődő, sokszor feszített tempót diktáló vándorlás miatt a kapcsolattartás csak a szomszédos régiókra terjedt ki, az egymástól távolabb élő számi csoportok közötti információáramlás igen szerény mértékű volt, a hírek a második világháború időszaka előtt alig „érték át” a teljes, számik által lakott földrajzi térséget (Lehtola 2010: 58).

A számik külső elnevezései között a legelterjedtebbek a *finn* (és annak különböző változatai, pl. *phinai*, *skriithifinni* [‘sielő finnek’]) és a *lapp*. Ezek fordulnak elő a különböző történeti forrásokban, úti beszámolóokban, és számos földrajzi név részét is képezik, utalva a számik jelenlegi és hajdani lakóhelyeire. A *lapp* a 19–20. század közepéig szinte kizárólagos külső megnevezése maradt a számiknak. Az északon pejoratív konnotációkkal is terhes szót azonban az őslakosok mára sikeresen kiszorították a hivatalos használatból, helyette a belső *számi* elnevezés az elfogadott. A hatalmas területen szétszóródó alacsony lélekszám történeti hozadéka a tíz, egymástól nagy eltéréseket mutató dialektus, amelyek jó része mára a kritikus mértékben veszélyeztetett nyelvek közé tartozik.

A számik számára az idegennel, más etnikai csoportokkal való találkozás ismert történelmük legnagyobb részében negatív jelentésekkel telítődött, például egyet jelentett a kizsákmányolással, földjeik elvesztésével, életmódjuk hol közvetett, hol közvetlen módon történő átformálásával, a saját nyelv és kultúra megőrzéséért folytatott küzdelemmel. A számiknak más skandináviai etnikai csoportoktól való nagyon eltérő megjelenése, a zord, emberi életre alig alkalmasnak tekintett élőhelye a hosszú hónapokon át tartó sötét időszakokkal, valamint különös énekeik mind-mind hozzájárultak számos negatív sztereotípiák kialakulásához és elterjedéséhez. Ezek közül néhány – mint például a „vadság”, „civilizálatlanság”, „barbárság”, „szegénység” – már az ókori forrásokban megjelenik. Később, a kereszténység elterjedésével és megerősödésével párhuzamosan – a korábbi sztereotípiák megtartása mellett – a „pogányság” irányába figyelhető meg a súlyponteltolódás, és a számikat démonizáló leírás válik jellemzővé. A nemzetállam-építő északi politika (felhasználva a 19. századi eszmeáramlatok egyes elemeit) további negatív sztereotípiákat emelt be a számikról szóló, őket érintő diskurzusokba. A norvég és svéd kormányzati politika drasztikus eszközök bevetésével próbálta hol asszimilálni, hol kirekeszteni a számikat. A számi identitásukhoz ragaszkodó embereknek nemcsak társadalmi presztízvesztéstől, diszkriminációtól kellett tartaniuk. Anyanyelvüket nyilvánosan nem használhatták, és minden, ami a számi léthez kötődött, lenézetté, stigmatizálttá vált. Alsóbbrendűségüket Svédországban tudományosan is próbálták igazolni a számikon végzett fizikai antropológiai vizsgálatokkal, amelyekre külön intézmények jöttek létre (Bjørklund 2000). Mindez olyan intézkedésekkel is párosult, mint a tömeges sterilizálás, amire még az 1970-es évek elején is akadt példa.

3. Jojka – egy folklórműfaj szerepe a találkozásokban

A jojkálás a számik vokális énekhagyománya, amely magában hordozza a szent és a profán szimbólumok sok jellegzetességét, használati köre pedig jóval meghaladja azt, amit általában a népdalokhoz vagy a szertartási énekekhez kapcsolhatunk. Számos funkcióval rendelkezik: a kommunikáció eszköze, az identitás kifejezője, a szórakozás kelléke, továbbá a számik társadalmának és környezetének osztályozására, azonosítására is szolgáló rendszer; a tapasztalatok, a világról szerzett ismeretek egyfajta foglalata, amelyben tükröződik és kifejezést nyer világképük (Tamás 2007: 78–79). A számik felfogásában a jojka és a jojka alanya között erős összeköttetés, lényegi egyezés van, sosem mondják azt, hogy *valakiről* vagy *valamiről* jojkálnak. Tárgyesetben fogalmaznak: *valakit* vagy *valamit* jojkálnak (megénekelnek), hiszen a jojka egyfajta zenei megjelenítés, valakinek vagy valaminek a lényétől elválaszthatatlan fogalom. A jojkálás valaha kiterjedt a számik életének minden területére, szerteágazó alkalmazásának bemutatására itt nincs is lehetőség, így mindössze néhány jellemző funkcióját emelem ki. Ez a hétköznapi beszéd-től eltérő közlésforma elsősorban ritmikai-zenei eszközökkel működött, néhány szótagszerű paneltől (pl. *loi-lo, nu, nun-nuu, go, lei* stb.) eltekintve „valódi” szövegeket alig tartalmazott. Ha két ember találkozott, köszöntésképpen általában egymás jojkáját énekeltek el. Mivel a speciális hangképzés miatt nagyon messzire elhallatszik, a tundrán nagy távolságokban pásztorkodó férfiak jojkával üzentek egymásnak. A jojka lehetett a nevelés, feddés eszköze is, általában jojkálással adták tudtára valakinek, hogy „rossz útra tévedt”. Természetesen a jojkálás elengedhetetlen kelléke volt a szórakozásnak, ünnepeknek, például esküvőkre általában új jojkák is születtek. A társadalomba történő befogadás rítusa is jojkák segítségével történt, jojkával mutatták be az újszülöttet a közösségnek, és a felnőtté avatás is jojka adományozásával történt. A jojkának tehát fontos szerepe volt az új tag és a közösség találkozásának szertartásaiban, szerteágazó funkciói miatt alapvető elvárás volt mindenkiel szemben, hogy tudjon új jojkát alkotni. A szakrális kommunikáció elsődleges eszköze is a jojka volt, és ez az aspektusa vált leginkább ismertté a kívülállók előtt, köszönhetően a hivatalos egyházi (lutheránus) diskurzusnak.

3.1. A jojkahagyomány és a kereszténység „találkozása”

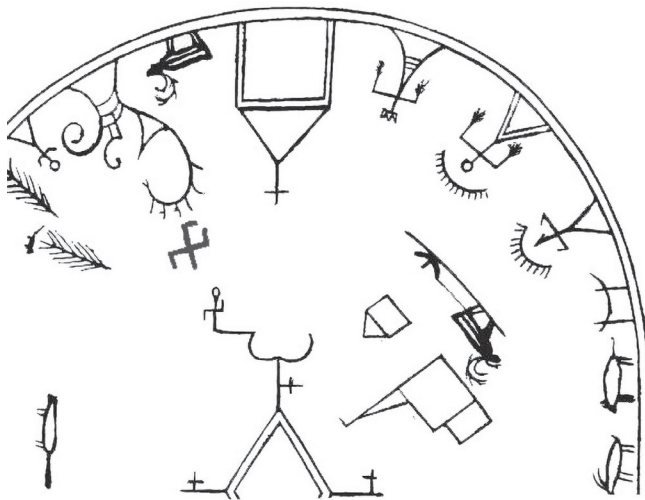
A középkori és újkori – elsősorban utazók és hittérítők tollából született – források a jojkát szinte kivétel nélkül a pogányság szimbólumaként említik, a sámán rituális szertartásának részét képező mágikus, ördögi énekként mutatják be. A jojkáról formált képhez hozzájárult az az általános, már a korai forrásokban is megfogalmazott elképzelés, hogy a számik mind „varázslók”, „boszorkányok”, „ördögök”. A következő beszámoló Magnus Gothustól való 1555-ből: „Pohjanmaa és Peräpohjola lakosainak körében mindenfelé van tudós vagy sámán

[...] Ezek különösen tehetséges szemfényvesztők, akik el tudják változtatni saját arcukat, és másokét szintén, és így hamis ábrázatukkal elfedik valódi kinézetüket. A jövőbe is bele tudnak tekinteni.” [Saját fordítás finn nyelvű közlés alapján (Järvinen 1999: 123).] A következő, bő kétszáz évvel későbbi beszámolóban a jojkálás a sámán beavatási rítusának részeként jelenik meg: „Azok a fiatal férfiak, akik sámánjelöltek voltak, különféle módokon kaptak látomásokat az istenektől: mikor szajvó-lény formájában, mikor álomban stb. [...] A sámánok egybegyűltek [...] Akkor a fiatal sámán jojkálni kezdett, elénekelte sámánjojkáját és dobolt.” A jojkákkal kapcsolatos tudósítások arra is utalnak, hogy a számik környezetében élő finnek, norvégok, svédek és a távolabbról érkező hallgatóság számára nem is tűntek ezek „igazi daloknak”. Giuseppe Acerbi például úgy ír erről a dalformáról, mint ami „inkább tekinthető madárdalnak, szarvasbögésnek vagy szélzúgásnak, mint emberi éneklésnek” (Acerbi 1802: 73). A lelkészek pedig az ördög hangjaként azonosították, ezért a jojkálást minden eszközzel próbálták visszaszorítani. Ha valaki mégis nyitott volt a jojkahagyomány megismerésére és érdeklődött utána, nagyon komoly akadályokba ütközött. Jacob Fellman, aki 1820–1832 között volt Utsjoki lelkésze, a következő helyzetképet adta (Meurman 1961: 1–7): „Hat éve éltem már lappok között, amikor tudomásomra jutott, hogy él még az emberek emlékezetében néhány népdal. Amikor tudakozódtam, ismerik-e ezeket [...], mindig azt a választ kaptam, hogy *micsoda ördögi tréfa ez, hiszen maga a kormány és a szigorú papság volt az, aki eltüntette [a jojkákat] Isten dicsőségére*. Egyszer aztán egy véletlennek köszönhetően volt alkalmam meghallgatni egy lappot jojkálás közben, ő ugyanis nem tudta, hogy a közelben vagyok. [...] Miután többszörösen biztosítottam afelől, hogy semmi baja nem származik belőle, végül elénekeltem nekem néhány dallamot, ezek voltak az elsők, melyeket számi nyelven lejegyeztem” (kiemelések: T. I.).

A számikról és énekeikről kialakult negatív sztereotípiák nemcsak a közelükben élő, illetve területeikre betelepülő emberek hétköznapi, informális diskurzusaiban alakultak. Az eddigiekben elsősorban azt mutattam be, hogy milyen külső tényezők irányultak egy valaha erősen identitásképző kulturális elem, a jojkálás elfojtására. A következőkben azonban egy a számik körében kibontakozott mozgalomról lesz szó, amelynek a jojka megítélése szempontjából szintén nagy jelentősége van.

A keresztény tanok számik általi fogadtatása a kezdetekben alapvetően pozitív volt, jóllehet a 17–18. századi forrásokból kiderül, hogy inkább csak a világképükbe beilleszthető elemek rögzültek és terjedtek el. A Teremtő képe összeolvadt *Ibmilével* (a mennydörgés és az ég istene), Mária alakja pedig *Máttaráhkkával* („istenanya”, „földanya”). A keresztény szimbólumok felkerültek a sámánok dobjára is. A számik sokáig áhkkáként (földanyaként, istenanyaként) emlegették Szűz Máriát (Pettersson 1959: 31).

1. kép: Keresztény szimbólumok (templom, kereszt)
egy 18. századi porsangeri sámándobon



Forrás: <https://en.wikipedia.org/wiki/Horagalles>

Akadnak persze olyan intézkedések is, amelyek nagyon népszerűtlenek voltak, és értetlenséget váltottak ki a számik körében. Tiltólistára kerültek például a női viselet egyes darabjai, elsősorban a *ládjogahpir*, egy sarló formájú, belső merevítéses fejfedő, amely az evangélikus egyház korabeli diskurzusa szerint az ördög nyelvét formázta. Ezeket a viseletdarabokat olyannyira a gonosz jelképnek tekintették, hogy az elkobzott sámándobokkal együtt máglyákba rakva, nyilvánosan égették el. Az ehhez hasonló események nem gyorsították a kereszténység terjedését, inkább ellenállást váltottak ki a számikból, jóllehet a lelkészek más tekintetben igyekeztek az őslakosok kedvében járni, pl. ha kellett, a szabad ég alatt hirdették az igét.

Komoly fordulat az anyai ágon számi származású, karizmatikus evangélikus lelkész, Lars Levi Laestadius (1800–1861) működésének köszönhetően következett be. A 19. századig jellemző formális vagy látszatkereszténységet egyre nagyobb körben váltotta fel a mélyen megélt, meggyőződéses evangélikus hit. Laestadius puritán mozgalmának sikeressége részben az akkoriban egyre pusztítóbb alkoholizmus visszaszorítására irányuló törekvésének volt köszönhető, másrészt annak, hogy a keresztény világkép idegenségét sikeresen „feloldotta” prédikációiban a számi mitológia elemeinek, természeti szimbólumainak felhasználásával. Példabeszédei a számi mindennapokból merített elemeket tartalmaztak, például az alkohol rabjává váló embert a legyengült, úzótt rénszarvashoz hasonlította, akit a farkas könnyen beérhet (Laestadius 1844: 28, 24). Laestadius az egyház felé is közvetítette a számik érdekeit, például felhívta a figyelmet arra, hogy a számik meggyőzéséhez egyedi, hozzájuk igazodó eszközökre van szükség, ezzel előrevetítve, hogy a kereszténység sajátos, számi formáját szeretné megteremteni. Kézirataiból kiderül,

hogy a számikat valóban sok tekintetben többre becsülte, mint a környezetükben élő svédek, norvégokat (Laestadius 1997: xii). Laestadius népszerűségének növekedése a női szerepek sajátos kiemelésével is összefüggött. Szűz Mária alakja a protestantizmusban a háttérben marad, Laestadius azonban beleszótt az általa megformált keresztény felfogásba azokat a számi (mitológiai és valós) nőalakokat, akik a saját életében, vagy általában a számi körében jelentősek voltak.

2. kép: Balra: Igehirdetés a szabad ég alatt. (A misszionárius számi ruhát viseli!)
Jobbra: Lars Levi Laestadius (1800–1861)



Források: Knud Leem ábrázolása 1767-ből (Solbakk 2006: 56.);
<https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=10824> (2016. 01. 26.)

Annak fényében, hogy a számi világkép milyen erőteljesen befolyásolta a formálódó ébredési mozgalmat, a jorkálás tiltása Laestadius részéről érthetetlennek tűnhet. Ennek valódi hátterére nem derül fény sem Laestadius életművében, sem a jorkálással kapcsolatos szakirodalomban, sem az evangélikus teológiai írásokban. Elképzelhetőnek tartom, hogy Laestadius osztotta az egyház hivatalos nézőpontját a jorkáról, de az is lehetséges, hogy részéről ez egyfajta kompromisszum volt az egyházi vezetés felé, hiszen „kihágásait” sokszor nem nézték jó szemmel (bár látva munkájának eredményességét, békén hagyták). Írásaiból annyi derül ki, hogy a jorkát zenei értelemben nem tartotta sokra (Hirvonen 2008: 143–144), ez önmagában azonban nem elégséges érv a jorkálás tiltására. Egy lehetséges magyarázat a laestadianus csoportokban tapasztalható, gyakori eksztatikus megnyilvánulásokhoz kapcsolható. Tekintve, hogy nem sokkal korábban (vagy még titokban akkoriban is) a sámánisztikus technikák élő gyakorlatot jelentettek

a számik körében, a „révüléssel” állapot és a természetfeletti megnyilatkozása számukra természetes (megszokott) módon összekapcsolódott, így ismerős jelenségként épült be az alakuló új vallási (keresztény) gyakorlatba. Ráadásul a 19. században kibontakozó protestáns ébredési mozgalmak egy részétől eleve nem volt idegen a megváltozott tudatállapot (ASC) vagy eksztázis, keresztény keretek között (például az istentiszteletek alkalmával) az elmélyült hit egyéni és közösségi megnyilvánulásának tartották. Skandináviában a parasztproféták működése (például Paavo Ruotsalainen [1777–1852]) is alakította az emberek hitről alkotott elképzeléseit, és fogékonyra tette őket a protestantizmustól korábban idegen jelenségek elfogadására. Magának Laestadiusnak is voltak látomásai, prédikációi során gyakran került érzelmileg felfokozott állapotba. Emilie Demant-Hatt így írt Laestadius istentiszteleteiről: „Bevezeti a nyilvános bűnvallás szokását: a bűnösnek meg kell bánnia bűnét, nyilvánosan, fennhangon kell bűnbeismerést tennie, és a közösségtől kell bűnbocsánatot kérnie. Ezt szinte transzban teszi, és a közösség, a plébánia hívói önkívületi állapotba szuggerálva magukat, kölcsönösen megbocsáthatják egymás, társaik vétkeit, jelül összeölelkeznek, szinte táncolva ringatóznak órák hosszat” (Demant-Hatt 1983 [1910]: 280).

Laestadius jókjától való elzárkózásának oka így akár az is lehetett – nyomatékosítva, hogy saját feltételezéséről van szó –, hogy a „szent” és az „ördögi” eksztázis között világos választóvonalat húzzon. Jókjával ugyanis „köztudottan” a sámánok révültek, míg egy keresztény számára az eksztatikus állapot a bűnbánatnak, a hit mély átélésének egy lehetséges megnyilvánulása kellett, hogy legyen.

3. kép: Laestadius számi híveivel.

Részlet a Kautokeinói felkelés című filmből (2008)



A kép forrása: <http://rushprint.no/2008/08/her-er-arets-amandavinnere/> (2016.01.17.)

Bár a büntetéstől való félelem is visszavetette a jojka használatát, a számik körében nagy tiszteletnek és népszerűségnek örvendő Laestadius prédikációi, és az általa életre hívott keresztény megújulási mozgalom sokkal erőteljesebben vonták maguk után az énekes hagyomány visszaszorulását. A számik egy része immár nem félelemből, hanem szilárd meggyőződésből nem jorkált. Elhitte, hogy a jojka valóban bűn, az „ördögidézés” eszköze.

A számikkal kapcsolatos negatív gondolatkört erősítette egy újabb, a 20. század elején – az evolucionizmus, majd a fajelmélet oldalhajtásaként – kibontakozó, immár a vallási alapoktól elkülönülő (politikai és tudományos) diskurzus is, amelyben a jorkálás minden, a számik hagyományos életmódjához kapcsolódó jelenséggel együtt alsóbbrendű, megvetendő és szégyellni való szokásként fogalmazódott meg. Ennek tudatosítására szolgált az iskola, amely a számikat átnevelő, „civilizáló” intézmény feladatát töltötte be, és ahol a sikeresség érdekében a gyerekeket etnikai identitásukban történő megalázás, és az etnikai jelek, szimbólumok (számi ruhadarabok, tárgyak birtoklása, anyanyelven történő beszélgetés) miatti fizikai bántalmazás is bevett eszköz volt. Ez a külső, etnocentrikus, a skandináv nacionalizmus eszközének tekinthető „stigmatizáló” diskurzus összefonódott a már említett, a jorkát a vallási „rossz” kategóriájába soroló diskurzussal. A kettő együtt egy nehezen megkérdőjelezhető hatalmi-világnézeti gondolatkörbe ágyazta a jorkálást. Ez a komplex, sztereotipizáló és negatív attitűddel telített kép a számik gondolkodását is kezdte átformálni, megváltoztatva önképüket és kultúrájukhoz való viszonyukat. A lutheránus kereszténység 19. század közepén kibontakozott megújulási mozgalmának, a laestadianizmusnak számos követője napjainkban is elutasítandó, démonikus jelenségnek tartja a jorkálást.

3.2. A jorkahagyomány és a tudományos érdeklődés „találkozása”

A politikai és vallási korlátozások, a megfélemlítés és a gazdasági ellehetetlenülés ellen a számik eleinte nem is próbáltak lázadni, a kis létszámú felkeléseket pedig leverték, a résztvevőket kivégezték vagy bebörtönözték. Ez tovább növelte a félelmet, még zárkózottabbá tette őket. Mivel egy jojka eléneklése hosszú időn keresztül akár halálbüntetést is vonhatott maga után, sokan felhagytak vele. Mások számára pedig a színpalak mögötti, egyfajta „titkos/tiltott tudás” regiszterébe került. Amikor a 20. század elején a népzene kutatók gyűjteni és kutatni kezdték a számik énekes folklóráját, azzal szembesültek, hogy alig maradtak olyan területek, ahol a jorkálás még megtalálható. Armas Launis, a századfordulón a számik között évekig gyűjtő finn népzene kutató meg volt győződve arról, hogy a sok évtizedes megfélemlítés következtében a jojka az akkori idős számi nemzedékkel és a *varázslókkal* [sic!] együtt száll a sírba: „Aki ezt a fajta dalt egyszer hallotta, úgy cseng a fülében, mint egy történelem előtti kor hatyúdala. A melódia azonban túl távolinak tűnik ahhoz, hogy egy mai lapp gyermek számára hatással legyen. A múlt idők nocturne-je nem cseng egybe a holnap dalával. Ám ha elmélyülten hallgatja az ember, ellenállhatatlan vágy ébred benne, hogy visszatérjen a tegnapi

estébe. A hallgatót magával ragadja az ősi dal varázsereje. Ismét és ismét halani akarja, mert érzi tünékenységét. Sejtí, hogy ha a varázslók már nem lesznek, ez a titokzatos világba nyíló ajtó örökre bezárul. Mert ha meg tudjuk is menteni ezeket az utókor számára, az élettelen és kifejezéstelen feljegyzések segítségével már nem fogjuk tudni rekonstruálni, reprodukálni a szellemüket, belső intenzitásukat. A dalnok sírba viszi magával dallamainak bűvös erejét” (idézi: Keresztes 1983: 512). Előzetes aggodalma ellenére Armas Launis tudhatja magáénak a máig legnagyobb terjedelmű jojkagyűjtést (Launis 1905, 1906, 1907, 1908). Beismerte, hogy a hallás utáni közvetlen lejegyzés sokszor nem volt messze a lehetetlentől (Launis 1908: 84). A tudós számára jelentős hátrány volt az is, hogy nem ismerte a számi nyelvet, így szöveglejegyzései egyenetlenek és hiányosak. Launisszal majdnem egy időben a svéd Karl Tirén már fonográffal gyűjtött. Anyaga csak 1942-ben jelent meg, szintén egyszerűsített kottákkal és részleges szöveglejegyzéssel. Arra nincs itt lehetőség, hogy felvázoljam a jojka etnomuzikológiai, folklorisztikai kutatásának részletes történetét. Összességében elmondható, hogy miközben az archívumi hangzó anyagok szépen gyarapodtak, a 20. század végéig kellett várni az első olyan munka megjelenésére (Szomjas-Schiffert 1996), amely képes volt autentikus dallam- és szöveglejegyzést adni. A jojkaszövegek (és -dallamok) vizsgálatára tehát a legtöbb publikált gyűjtés csak megszorításokkal alkalmas. A hangzó anyagok meghallgatása és összevetése pedig több számi nyelvben való jártasságot követel. Magam a lulei, északi és inari számi szövegek vizsgálatára tudtam vállalkozni, így megállapításaim e három nyelvterület jojkáira vonatkoznak. Szomjas-Schiffert gyűjtése északi számi beszélők körében zajlott, így a továbbiakban elsősorban ennek a – mai számi viszonyok között központinak tekinthető – nyelvterületnek a folklóráját helyezem a vizsgálat középpontjába.

4. A jojkaszövegek vizsgálatával kapcsolatban felmerülő problémák

A korábbi fejezetekben bemutatott okok miatt a számik – már a 18. században is tapasztalható – erőteljes, többnyire igazolható félelmekből fakadó ösztönös bezárkózása fokozatosan tudatos stratégiává alakult. Jól illusztrálja ezt a jelenséget az a kettős kommunikációs rendszer, amely a számi epikus folklórszövegekben is megjelenik, ti. ugyanazok a mondatok más (sokszor ellentétes) jelentést hordoznak az avatatlan kívülállók számára. A lírai szöveghagyomány, azaz a jojkák szövege, jelentéstanilag még komplikáltabb, hiszen valódi szavakat alig tartalmaznak, többnyire egy-két szótagos, halandzsának tűnő szavacskákból állnak (számi megnevezésük: *smáovásanit* a. m. 'kicsi szavak'), amelyekre én a 'panel' kifejezést használom (Tamás 2003). Utóbbiak a korai néprajzi gyűjtések idején olyannyira érdektelenek voltak a kutatók számára, hogy le sem jegyezték őket. Bár panelszöveglejegyzések a 20. század elejéről is vannak, inkább jelzésértékűek, részleges és hangtanilag pontatlan, elnagyolt lejegyzések. A későbbi jojkakiadványok sem közlik általában a teljes „halandzsa”-szöveget (helyét jellemzően kipontozzák,

vagy ismétlőjelet alkalmaznak egy-két panel után, pedig a valóságban azok nem egyszerűen ismétlődéssel építik a szöveget). A kották is csak a variálódó dallammagot rögzítik, nem az előadott teljes dallamot.

A jorkaszövegek vizsgálata során első lépésként felmerül a kérdés: állíthatjuk-e azt, hogy a panelek teljesen nélkülözik a kognitív jelentéstartományt? Szeretném bizonyítani, hogy az olyan halandzsaszavak, mint például az alábbi jorkaszöveg alkotóelemei, annak ellenére, hogy nem társíthatunk hozzájuk konkrét (denotatív) jelentéseket, mégis betagozódnak bizonyos diskurzusokba, és ezekben használhatuk szabályszerűségeket, mintákat követ.

nu nu nu nu nou nu

nu nu nu nu nu nou nu

Nunnasen Pekka Leevi¹ lu lu lu

lou lu löj löj lö lö löu lu

lo lo gu lo lo lou lo

lo lo lo lo lou lo

(Szomjas-Schiffert 1996: 223)

A számik úgy tartják, a szótári jelentéssel bíró szavak eredendően nem alkalmasak akármilyen mondanivaló közlésére. Sőt a szavak megzavarhatják a gondolat menetét. Matti Vainio népzene kutató véleménye szerint a jorkaszövegekben gyakran előforduló „szótagok vagy szótaghalmazok” alkalmazásával a jorkáló célja az, hogy minél messzebbre távolítsa a beszélt nyelvtől, és ezáltal a zenei kommunikáció saját, független kifejezési formáinak tárházát a lehető legteljesebb mértékben kihasználja. A személyjorkák jól illusztrálják a számi zenei miniatűrök profizmusát (Vainio 1991 [1989]: 55–56). A hagyományos számi társadalomban mindenkinek volt ilyen „zenei leképezése”, amely az egyén olyan elválaszthatatlan része volt, mint a neve, tartalmában pedig sűrítve összefoglalta a személyiség alapvető jegyeit.

3.1. Szomjas-Schiffert György nunnaneni gyűjtése

Az általam vizsgált jorkaszövegek az MTA ZTI népzenei archívumában találhatóak. A gyűjtő, Szomjas-Schiffert György 1966-ban készítette a felvételeket az észak-finnországi Nunnanen faluban. A gyűjtés anyagának egy része 1996-ban *Lapp sámánok* énekes hagyománya címmel nyomtatásban is megjelent az Akadémiai Kiadó gondozásában, amely átfogó képet ad az addig az MTA Zenetudományi Intézetének archívumában csak hangzó anyagként (és korlátozottan elérhető) jorkaanyagról. Szomjas-Schiffert György kottái kiemelkedően precízek, és a

1 A szöveg egyetlen fordítható, konkrét jelentéssel bíró részlete: *a nunnaneni Pekka Leevi*. Nunnanen: észak-finnországi település neve, Pekka Leevi: férfinév.

jojkák dallamára vonatkozó elemzései több tekintetben is úttörő jellegűek. Sajnos a számi nyelv ismeretének és szakirányú (irodalmi, folklorisztikai) végzettség hiányában a szövegek feldolgozását nem vállalhatta.

4. kép: Szomjas-Schiffert György énekesei: Ruotsala, Stoor és Näkkjärvi



Szomjas-Schiffert György felvétele

A vizsgált corpus szinte teljes egészét töltőszótagok vagy partikulák, azaz panelek közé csomagolt, maximum egy-egy rövid mondatra szorítókozó szövegek alkotják. Ez utóbbi nemcsak a magyar, hanem a skandináviai jojkaarchívumok anyagát is jellemzi. A panelek és a jelentéssel szorított szavak arányát találóan szemlélteti Keresztes László: „a tölteléksszavak között *megbújhat* egy személy vagy állat vagy tárgy” (Keresztes 1983: 511).

4.2. Rejtett és konnotatív jelentések

Hasonló befelé fordultság más zenei kultúrákban is megfigyelhető.² Számos utalást találhatunk néprajzi/antropológiai munkákban azzal kapcsolatban, hogy a közösségek különböző stratégiákat alkalmaznak ismereteik avatatlanok előli elrejtésében (például: Nettl 1980, 1989; Strehlow 1971: 46). A kódolt nyelvi üzenetek megfejtésére mégis nehéz példákat találni. A jojkákra vonatkozó néprajzi

² Nettl szerint például a blackfoot indiánok dalszövegeinek fordítása és értelmezése szinte lehetetlen (Nettl 1989: 89). Az ausztráliai arandák tudatosan használják az énekelt hang és a beszédhang érzékelésében mutatkozó eltéréseket szakrális énekeik szövegeinek titkosításában. Feszés tempójú, magas hangfekvésű énekeikben – jöllehet ezek szabályos, értelmes szavakat tartalmaznak – a tudatos prozódiai változtatással járó éneklési technikának köszönhetően szinte érthetlenné válik a szöveg. A megértés a beavatottak privilégiuma (Strehlow [1971] alapján lásd Tamás [2013]).

leírásokból általában mindössze annyi derül ki, hogy a kívülállók számára túlságosan tömörített, értelmezhetetlen szövegek az avatottak számára információértékűek, vagyis a „konkrét” szöveg hiánya ellenére ezeknek a daloknak van közölnivalójuk a beavatottak számára (Vainio 1991 [1989]: 56). Valóban, a legkülönbözőbb gyűjtésekben bukkannak fel hasonló szöveges produktumok, tudományos elemzés azonban nem kapcsolódik hozzájuk, csupán a dokumentációval kell beérnünk. Toivo Immanuel Itkonen (1948: 561–562) például az inari réntenyésztők jorkszoëvegeivel kapcsolatban megfigyelte, hogy a *lul-lu* közömbösséget, a *lel-le* kérkedést fejez ki, a *nun-nu* pedig azt jelenti, hogy bár lehetne rosszat mondani a jorka alanyáról, az énekes mégsem teszi.³ Ez a közlésmód és a dekódolás képessége átörökítésre szorul. A számi gyerekeknek meg kellett tanulniuk, hogy kihez milyen „szavak”, azaz panelek illenek, és milyen körülmények között kell vagy lehet azokat használni. Bizonyos panelek ugyanis egy adott közösségen belül rokonszenvet, míg mások közömbösséget vagy antipátiát fejeznek ki, így ha valaki nem a megfelelő panellel énekel egy adott jorkát, a közösség többi tagja kijavítja. Mindössze ennyi derül ki Itkonen leírásából, aki kétkötetes (bő ezer oldalnyi) monográfiájában egyetlen bekezdést szentelt ennek a témának (1948: 562). Hajdú Péter is említést tesz a jelenségről: a „jorku szövegében tömegstül található paneleknek valamiféle konnotatív felhangjuk van, ezeknek a szövegeknek megvan az énekes és hallgatói számára ismert tárgyuk, mondhatnánk így is: közölnivalójuk” (Hajdú 1982: 426). Többet azonban nem tudunk meg.

Saját nunnaneni terepmunkám azt igazolta, hogy minél régebbi egy jorka, annál kevésbé tudják értelmezni a beszélt nyelvtől elkülönülő szövegrészeket, így azok egy részét könnyebben el is hagyják, mivel a közösségi ellenőrzés már nincs érvényben felettük, és legtöbbször a dal alanyát sem ismerik, hacsak nem az idősebbek elbeszéléseiből. Ez főleg a személyjorkákra igaz, amelyek Szomjas-Schiffert gyűjtésének közel 80%-át alkotják. Ezeknek a zenei „személy igazolványoknak” a tartalma azonban a közösségen kívül állók számára nagyrészt rejtve marad a kódolt szövegegységeknek köszönhetően. A panelek használata, jelentésköre tehát sosem lehetett egységes a számik lakta teljes területen, így egy-egy megállapítás csak egy adott közösség esetében és bizonyos időkorlátok között lehet érvényes.

A 20. század második felétől kezdődően egyre gyakrabban szólaltak meg egymástól távoli területeken élő emberek jorkái a rádióadókon keresztül, majd lemezfelvételeken és koncerteken is nagyon különböző jorkahagyományok váltak elérhetővé. Minden bizonnyal ez is hozzájárult a kis közösségekben működő, kódolt nyelv visszaszorulásához. És persze az is, hogy a korábbi kódok ismerői meghaltak. Szomjas-Schiffert nunnaneni tartózkodása idején az idősebb nemzedék még jól ismerte a panelek használati szabályait, azonban tartották azokat a tabukat is, amelyek alapján kívülállókat nem avathatnak be. Így ír erről: „a sarokban lócán üldögél a 83 éves nagypapa, csizmában, zekében, sapkával a fején. Sárga, ráncos bőrű, még mindig jó értelmű, szerencsés öreg, a századforduló életének tanúja.

³ Sajnos (tudomásom szerint) nem folyt olyan vizsgálat, amely feltérképezte volna az egy adott közösség használatában lévő panelek jelentésárnyalatait.

Ő lenne a legjobb »adatközlőm« – gondoltam –, de nem hajlandó sem énekelni, sem beszélni a szokásokról, mert »megtiltották« neki. Hogy kik? – Nem mondja, de Pekka, a diák [Szomjas-Schiffert számi tolmácsa] megtudja: »The Ghosts« (a szellemek)” (Szomjas-Schiffert 1996: 14).

A középkorú és fiatalabb nemzedék már 1966-ban is kevésbé tudta és ismerte a kódokat, bár elképzelhető, hogy bizonyos tabukat ők sem akartak megszegni, akkor sem, ha az ő életük és világlátásuk több szempontból is eltávolodott a korábbi generációkétól. Szomjas-Schiffert előtt mindössze annyit fedtek fel a nunnaneniek, hogy bizonyos szócskák, például a *lō, lū* antipátiát, a *la, no* szimpátiát, a *jo, go* pedig érdektelenséget fejeznek ki (1996: 33). A panelek többségének jelentésárnyalatairól, továbbá a jelentés és hangalak összefüggéseiről nincsenek információk. A legnagyobb probléma az, hogy az előttem ott gyűjtő kutatók egyike sem gondolta úgy, hogy a paneleknek rendszerszerű, és kódolt információkat hordozó használatáról lehet szó. Tehát kérdéseik sem erre irányultak. A jelentéses szövegrészletekre koncentráltak, ami természetesen szintén fontos, mert a ket-tős (kifelé és befelé másképpen működő) kommunikáció ezekre is vonatkozik. A jorkák képletes nyelvét néhány esetben így meg tudták magyarázni (például azt, hogy az egyik dalszövegben szereplő „rovaniemi menyasszony” valójában a pálinkásüveg, mert a pálinkát sokáig csak Rovaniemi település alkoholboltjából lehetett beszerezni), azonban több esetben maguk az adatközlők is bizonytalanok voltak, még a jelentéses szövegrészek helyes értelmezésénél is.

Ami Szomjas-Schiffert gyűjtésének anyagát illeti, a panelek tekintetében tehát csak elnagyolt megállapításokat tehetünk, ugyanis nem térképezte fel részleteiben a panelek használatának helyi törvényszerűségeit. Az 1966-ban végzett terepmunkának ez az elmulasztott lehetősége már nem pótolható, tehát a meglévő dokumentumok alapján próbáltam következtetéseket levonni panelek és attitűdök összekapcsolhatóságára vonatkozóan.

3.1.1. A negatív jelentések és az „idegen” magánhangzók összefonódása a panelekben

A megvizsgált szövegek nagyon változatos hangalakú paneleket tartalmaznak. Az archívumi anyagból mindössze annyi állapítható meg, hogy a pozitív (esetleg semleges) viszonyulást kifejező panelek *l, n, a, o* és *u* hangokból építkeznek, pl.: *lo, lou, la, nu*, és csak a negatív felhangú panelekben találkozunk *ö* és *ü* hangokkal (pl. *lū, lō, lōj, vū*). A jorkák többsége tartalmaz rövid, utalásszerű szövegbetéteket (mint a jorka tárgyának megnevezése, tömör jellemzése, jelzős szerkezetek stb.), amelyek segíthetik a panelek értelmezését. Miután lefordítottam a rendelkezésre álló szövegrészleteket, és összevettem az azokat kísérő panelekkel, egyértelművé vált, hogy együttes előfordulásuk nem esetleges. A jorka tartalma befolyásolja azt, hogy hangalakilag milyen minőségű panelekbe ágyazódik. A jelentéses szövegrészek segítségével a negatív viszonyulást – szomorúságot, megvetést, gúnyt – kifejező jorkák kategóriája szépen megrajzolható, hiszen a *lū, lō, lōj, vū* panelek olyan

szövegbetéteket kísérnek, mint például: *Iskkun Iskku görbe lábú* (Szomjas-Schiffert 1996: 111); *ezek a ragyás fiúk* (Szomjas-Schiffert 1996: 130); *ez a sérült réntehén – ez a száz legyengült réntehén* (Szomjas-Schiffert 1996: 40) vagy *arasznyit sem tesz ki erről az Áslagan-Ánddéről énekelni* (Szomjas-Schiffert 1996: 159).

Az *ö* és *ü* magánhangzókat tartalmazó panelek hangalakja azért keltette fel a figyelmemet, mert ezek a hangok gyakoriak a finn szavakban (a svédben, norvégban is), a jojkaénekesek anyanyelvéből, az északi számból azonban teljesen hiányoznak. Bár a nunneneni lakosok általában kétnyelvűek, beszélnek a finnt és az északi számit is, a jojkák nyelve egyértelműen az utóbbi. Úgy tűnik számomra, hogy a negatív attitűd és a finn nyelv jellegzetes hangzását felidéző hangok használatának összefonódásában a két etnikum közötti feszültségek is szerepet játszanak. Az anyanyelvet és az idegen nyelvet szembeállító dichotomizálás következtében a negatív előjelű szemantikai mező speciális, fonetikai szintű megformálást nyert: az idegen magánhangzók a bánat, a szomorúság és a csúfolódás kifejezőeszközei lettek a jojkaszövegek paneleiben. Ezt a következtetést a nunnaneniek is jóváhagyták a helyszínen végzett terepmunkám során 2014-ben, kiegészíteni, tovább árnyalni azonban nem tudták a panelek jelentéstartományát.

3. kép: A szerző Szomjas-Schiffert György adatközlőinek gyermekeivel 2014-ben Nunnanenben



Saját felvétel

5. Összegzés kitekintéssel

Dell Hymes szerint a nyelvvel foglalkozó kutatók mindig is előtérbe helyezték az üzenet tartalmát, míg a formai összetevőkkel mostohán bántak, pedig „a kifejezési eszközök meghatározzák, néha szabályozzák a tartalmat” (Hymes 2001: 482–483). A halandzsajellegű szövegekben is kimutatható a formai szabályosságra való törekvés, továbbá a konkrét tartalom „elengedése” mellett az adott szövegcsoporthoz jellemző stilisztikai megoldásokhoz való ragaszkodás. A nonszensz vagy halandzsaelemek vizsgálatában a konkrét jelentés keresésénél eredményre

vezetőbb a kognitív minták alapján szerveződő, különböző hangzássémákhoz kötődő, kulturálisan befolyásolt asszociációs folyamatok és a formai jellemzők feltárása. Thomas Hylland Eriksen, Steven Feld, Constans Classen és számos más kutató rámutat, hogy a néprajzi/antropológiai kutatásokban a szavakkal kifejezhető (azaz nyelvi) és a vizuális kategóriákra irányult a legtöbb figyelem, pedig az akusztikus tényezőknek, másfajta érzékeléseknek hasonlóan fontos szerepe lehet egy-egy kultúrában, és szimbolikus jelentésrendszereket hozhatnak létre (Feld 1982; Classen 1993). A látvány mellett (helyett) tehát a hőmérséklet, a hangok vagy a szagok is lehetnek a kategóriaalkotás alappillérei. Walter Ong szerint néhány írásbeliséggel nem rendelkező társadalomban „a valóságot átfogó, hallásra vonatkozó fogalmakkal írják le, mint a hang és a harmónia” (idézi Eriksen 2006 [1995]: 66). *Máilbmi ledje jietnáin*, azaz ‘a világ a hangokban (hangok által) létezett’, mondta egy számi idős adatközlőm régmúlt időket emlegetve. A jójkálás minden bizonnyal a világ kategorizálásának eszközeként működött a hagyományos számi társadalomban, ahol a zenei megfogalmazás nemcsak az emberekre, hanem az állatokra, természeti jelenségekre vonatkozóan is kimutatható, és a világnak ezt a zenei kifejezésmódját a közösség tagjai alapkészségként birtokolták.

Miként az értelmes szavakhoz, úgy a dallamokkal együtt hangzó panelekhez is tapadnak egyéni és közösségi tartalmak, érzések és (nem utolsósorban) esztétikai minőség, egy ilyen kiterjedt szöveg-hagyomány alapján ez biztosan állítható.

Az egyes halandzsaelemek jelentésfelhőinek, érzelmi tartalmának feltárására a lejegyzett szövegek ritkán alkalmasak. Évtizedek múltán a helyszíni terepmunka sem tud sok többletinformációt feltárni. A két – a panelekre és a jelentéses szövegrészekre vonatkozó – kódrendszer a 20. század utolsó harmada óta visszaszorulóban van, az életmód változásaival, a tömegkommunikáció térnyerésével a panelek konnotációi már legfeljebb csak egy-egy család keretein belül működnek. A hagyomány változása azonban nem érinti a jójkaszövegek tényleges átalakulását. A jójkálás manapság is elsősorban panelek alkalmazásával történik, nem jellemző a szótári jelentéssel bíró szövegek nagyobb mértékű használata. Azonban a közös kód elhalványulása életre hívott egy új, prózai szövegműfajt, amely a jójkaelőadás részét képezi, és az éneklés előtt támpontokat ad a hallgatóságnak az előadó szándéka szerinti, közös értelmezés lehetőségéhez. Ez is arra utal, hogy a jójkáló és közönsége számára egyaránt fontos a kontextus ismerete, és a gondolkodást, értelmezést azonos mederbe terelő, az adott szituációban érvényes „kódok” megadása.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a régebbi szövegekből utólag már semmilyen információ nem nyerhető a konnotatív tartalmakról, ahogyan ezt a nunnaneni jójkák ő és ű magánhangzókat tartalmazó paneljei esetében be is mutattam. Következtetéseimet az is alátámaszthatja, hogy az idegen jelenségek és a rossz/kevésbé jó kategóriák összekapcsolására a számi nyelvben és folklórban számos példával rendelkezünk. A számiban (miként más nyelvekben is) előfordulnak olyan szavak, szóösszetételek, amelyekben a negatív jelenség hordozója egy másik etnikai csoport megnevezése, vagy egy idegen kulturális,

gazdasági elem.⁴ Ilyen például a rén elnevezésekben előforduló *ruošša* ('orosz') előtag (*ruoššagabba*, 'albínó rén', *ruoššajielva*, 'piszkos színű rén', *ruoššačuoivat*, 'túl hosszú szőrű rén'), vagy a svédek, norvégok – a számik által lenézett, silánynak tartott – háziállata, a kecske, (számiul *gáica*, pl. *gáiccačoarvi*, 'réntehen szabálytalan agancsál'), amely a szöveg szintjén is előfordul negatív jelentéssel: a számik szerint aki nem tud jojkálni, „*úgy énekel, mint a kecske*”.⁵ A számi népmesék negatív, „ostoba ördög” típusú figurájában, a *stálluban* pedig sokszor a számik közé költözött idegen telepesek öltenek testet (a *stállu* pl. azért jár pórul, mert a réncszima helyett „hitvány, vékony cipőcskét” hord) (Tamás 2004). Ha az idegen kultúra és a negatív attitűdök összekapcsolódása szemantikailag egyértelműen kimutatható a szavakban és szövegekben, feltételezhető, hogy a legelemibb szinten, a beszédhangokban is megnyilvánulhat.

Erre nem csak a számi folklórban akadnak példák. A kifejezett vagy fiktív találkozások mentén a különböző etnikai csoportok, kultúrák és nyelvek interakciójára reflektáló műfajok, mint a nemzetiségcsúfolók halandzsái, szintén a hangzás megragadásával értelmezhetők, így elsősorban fonetikus szinten. Ez azzal is összefüggésben van, hogy bizonyos típusú szövegekben, például a gyermekfolklór mondókáiban vagy a futurista „halandzsá”-versekben (funkciójukból is adódóan) gyakoribb a hangalakilag motivált, expresszív szó. Kognitív szemantikai kutatások igazolják, hogy nem azonos arányban vesz részt minden fonéma és fonémaszerkezet bizonyos jelentések (például a hangélmény) expresszív módon történő kifejezésében. Benő Attila statisztikai mérések alapján kimutatta, hogy elsősorban a zárhangok vannak jelen kifejezetten nagy arányban (nem csak) a magyar nyelv expresszív szavaiban (Benő 2004: 30).

A számi panelek esetében egy-egy hangzásséma hangulateltető (és -kifejező) funkciója kiegészül a hangzósági követelménnyel: mivel énekszövegről van szó, fontos a könnyen énekelhető, messzebbre hordó hangok (például a nyíltabb magánhangzók, a mássalhangzók közül pedig a nazálisok, likvidák) kiválasztása. Az expresszív hangsorokból összeálló halandzsaszók képlekenyebb jelentésfelhővel és magasabb érzelmi tartalommal rendelkeznek, ami egyrészt teret ad a lírai kifejezés kreatív lehetőségeinek, másrészt alkalmas bizonyos jelentéstartományok kódolására.

Egy-egy hang tehát valamely etnikai csoport számára akár tudatos identitásképző erővel is bírhat. Egyetlen példát szeretnék felidézni írásom végén arra, hogy egy hang, illetve annak vizuális megjelenítése milyen komoly szimbolikus jelentéssel telítődhet. Az Oroszországban élő komik írása cirill betűs, az orosz ábécéhez képest azonban sajátos karaktert ad a komi írott nyelvnek az *ö* graféma. A komi helyesírás hivatalossá tételével az *ö* hang vizuális megjelenítése hamar a nyelvi és kulturális önállóság (vagy az ezért folytatott küzdelem), a komi nyelvi identitás emblematikus kifejeződésévé vált. Ennek az „etnikai” tartalommal is

⁴ A magyarban ilyenek például: *cigánymeggy*, *svábbogár*. A szóösszetételek mellett néhány szólásban is speciális jelentésben rögzültek az etnonimek: *lengyel vircsaft*, *angolosan távozik*, *csehül áll*, *tótágast áll*, *cigányútra megy*, *törököt fogott*.

⁵ Ezek a sajátos többletjelentést hordozó kifejezések hasonló közösségi vélemény eredményeként jönnek létre, mint – kevésbé tudatosan – a hangzók jojkába történő beépítése során.

bíró írásjelnek a jelentőségét mutatja, hogy Sziktivkárban (a Komi Köztársaság fővárosában) szobrot emeltek neki, és számos egyéb módon (használati tárgyakon, ruhákon, ékszereken) megjelenik mint a komi identitás vizuális szimbóluma.

4. kép: A komik nagy „Ö”-je Sziktivkárban



Forrás: <https://www.nyest.hu/renhirek/reklam-a-finnugoroknak> (2017.11.04.)

6. Zárógondolatok

Tanulmányomban a jojkálás találkozásokban betöltött szerepét, valamint a számik és más etnikai csoportok közötti interakciók jojkaszövegeket alakító hatását vizsgáltam. A találkozásoknak azokat a vonatkozásait kísérem végig, amelyek az általam felfedezett – az „idegen” és a „rossz” jelentéstartalmakat fonetikai szinten szintetizáló – szóhasználat kialakulásában szerepet játszhattak. Egy ilyen nyelvi jelenség kialakulásához rendszeresen ismétlődő, a hétköznapiakat és a gondolkodást tartósan formáló találkozások (és tartós nyelvi kontaktus) kellene, ezért a számik és a közvetlen környezetükben élő etnikai csoportok viszonyára és ezek számik általi értékelésére koncentráltam. Jelen tanulmány célkitűzése szerint egy 1966-ban dokumentált, nyelvi (elsősorban fonetikai) szinten értelmezett jelenség kialakulásának előzményeit, okait tárja fel, így a jojkahagyományhoz való viszonyulás későbbi – a 20. század utolsó harmadában meginduló, illetve a 2000-es években is tapasztalható – radikális megváltozására nem tér ki.⁶

⁶ Az említett téma részletes kifejtésére lásd: Tamás 2015.

Hivatkozott irodalom

- Acerbi, Giuseppe (1802): *Travels through Sweden, Finland, and Lapland to the North Cape in Years 1798 and 1799, Vol. II.* London: Mawman.
- Benő Attila (2004): *A kölcsönszó jelentésvilága. A román-magyar nyelvi érintkezés lexikai-szemantikai kérdései.* Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület.
- Bjørklund, Ivar (2000): *Sápmi – nášuvdna rieggáda.* Tromsø: Tromssa Musea – Tromssa Universiteahta.
- Classen, Constance (1993): *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures.* London: Routledge.
- Demant-Hatt, Emilie (1983 [1910]): Jegyzetek. In *A lappok élete* (Turi, Johan 1983), Budapest: Gondolat Kiadó.
- Eriksen, Thomas Hylland (2006 [1995]): *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába.* Budapest: Gondolat Kiadó.
- Feld, Steven (1982): *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Politics and Song in Kaluli Expression.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hajdú Péter (1982): Vers – folklór – zene – nyelvi változás. *Filológiai Közöny*, 28: 400–435.
- Hallencreutz F. Carl (1987): Lars Levi Laestadius' Attitude to Saami Religion. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 1987 (12): 170–184.
- Hirvonen, Vuokko (2008): *Voices from Sápmi: Sámi Women's Path to Authorship.* Kautokeino: DAT.
- Hymes, Dell (2001): A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. In *Nyelv, kommunikáció, cselekvés* (szerk. Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás), Budapest: Osiris Kiadó, 458–495.
- Itkonen, Tuomo Immanuel (1948): *Suomen lappalaiset vuoteen 1945.* 2 vols. Porvoo: Söderström.
- Järvinen, Minna-Riikka (1999): *Maailma äänessä: Tutkimus pohjoissaamelaisesta joikuperinteestä.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Keresztes László (szerk.) (1983): *Aranylile mondja tavasszal. Lapp költészet.* Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Kosztolányi Dezső (1913): Lapp atyafiak. *Élet*, 1913. január 19, 67.
- Kovács Magdolna (1996): A lapp szövegek lejegyzéséről. In *Lapp sámánok énekes hagyománya* (Szomjas-Schiffert György), Budapest: Akadémiai Kiadó, 45–90.
- Laestadius, Lars Levi (1844): *Tåluts Suptsasah, Jubmela pirra ja Almatji pirra* [Régi elbeszélések Istenről és az emberről]. Hernösand.
- Laestadius, Lars Levi (1997): *Fragmenter i Lappska Mythologien.* Utskrift av originalmanus: Nilla Outakoski; redigert av Reimund Kvideland; efterord: Juha Pentikäinen. Åbo: Nordiska institutet för folkdiktning.
- Launis, Armas (1905): *Kertomus sävelkeruumatkasta Norjan ja Suomen Lapissa kesällä vuonna 1904. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran keskustelemukset v. 1905–1906.* /Suomi 4, 3/, Helsinki.
- Launis, Armas (1906): *Kertomus sävelkeruumatkasta Norjan ja Suomen Lapissa vuonna 1905.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Launis, Armas (1907): Lappalaisten jojkusävelmet I–III. Säveletär. 37–39, 53–55, 72–76.
- Launis, Armas (1908): *Lappische Juoigos-Melodien*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtola, Veli-Pekka (2010): *The Sámi People. Traditions in Transition*. Inari: Kustannus-Puntsi Publisher.
- Meurman, Agathon (1961): *Esipuhe kirjaan Jaakko Felmann*. Porvoo: Poimintoja muistiinpainossa Lapissa.
- Näkkäljärvi, Klemetti (2003): The Sámi flag. In *Siidastallan. From Lapp Communities to Modern Sámi Life* (eds. Pennanen, Jukka – Näkkäljärvi, Klemetti), Inari: Sámi Siida Museum.
- Nettl, Bruno (1980): Ethnomusicology: definitions, directions and problems. In *Music of Many Cultures. An Introduction* (ed. Elisabeth May), Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Nettl, Bruno (1989): *Blackfoot Musical Thought*. Kent: The Kent State University Press.
- Ong, Walter (1969): World as View and World as Event. *American Anthropologist*, 71(4): 634–647.
- Pentikäinen, Juha (1995): *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pettersson, Olof (1959): *Jambek and Jabmeaimo: Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion*. Lund: Lunds Universitetets Arsskrift.
- Sienkiewicz, Henryk [1886] (1969): *Vizözön*. Budapest: Európa Kiadó.
- Solbakk, Aage – Solbakk, Odd Ivar (2005): *Kulturmähttu. Árbevierut ja kulurerohusat*. Karasjok: ČálliidLágádus.
- Stepien, Adam (2009): Egység és szakadás között. Pánszámi együttműködés az északi országokban és Oroszországban. *Pro Minoritate*, 3: 74–95.
- Strehlow, Theodor George Henry (1971): *Songs of Central Australia*. Sydney: Angus and Robertson.
- Szomjas-Schiffert György (1996): *Lapp sámánok énekes hagyománya*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tamás Ildikó (2003): Szöveghelyettesítő-, kitöltő és kiegészítő panelek használata lapp jojkaszövegekben. *Nyelvtudományi Közlemények*, 100: 301–313.
- Tamás Ildikó (2004): Szajvók, sztálló és társaik. *Napút*, 2004/8: 13–20.
- Tamás Ildikó (2012): Nyelvészeti módszerek alkalmazási lehetőségei szöveg-folklorisztikában és a prozódiai kutatásokban: Számi jojkaszöveg-elemzések. *Nyelvtudományi Közlemények*, 108: 269–84.
- Tamás Ildikó (2013): »Few words are sung in it« – Questions of Methodology in Studying Sámi Yoik Texts. In (textes réunis par) *L'Image du Sápmi: études comparées 2*. (ed. Kajsa Andersson) Örebro: Örebro University, 236–260.
- Tamás Ildikó (2015): A sarki fény színei. Szimbólumok a számi nemzeti identitáskonstrukció folyamatában. In *Ethno-Lore XXXII*. (főszerk.: Balogh Balázs, szerk.: Fülemlé Ágnes, Ispán Ágota Lídia, Magyar Zoltán), Budapest: MTA BTK, 415–446.
- Vainio, Matti (1991 [1989]): *A finn zene története*. Debrecen: Ethnica.
- Zsirai Miklós (1994): *Finnugor rokonságunk*. Budapest: Trezor Kiadó.

TALÁLKOZÁSOK
A TERMÉSZETFELETTIVEL

A SZÖRNY SZÁJA

Hibriditás és poszthumanitás a szörnykutatásban

1. A szörny mint hibriditás

Tanulmányunk során a szörnyet nem egy stabil, megragadható entitásként írjuk körül, hanem azt mint egy radikális, leírhatatlan, szinte azonosíthatatlan alteritást vesszük számításba, egy olyan hibridjellegű Másikként, akinek teste egy „*kulturális test*”, egy fluid, bizonytalan, sőt torz materialitás, amely fenyegeti, felszámolja a stabilnak vélt kulturális és társadalmi normákat.

Újszerű, ám mégis régi gondolat, hogy természet és kultúra nem egymással szembenálló kategóriák, hanem ambivalens zónák, amelyek között megannyi átjárhatóság, keveredési lehetőség és egybeolvadás tapasztalható. Bruno Latour nyomán „természetkultúrákról” beszélhetünk, amelyekben kibogozhatatlanul összefonódnak az ágensek és kauzalitások (Latour 1999 [1991]: 182). A kollektivitásokban az ágencia nem egy típusú létezőben összpontosul: a közösségek mozgósítják „az eget, a földet a testekkel és a lelkekkel, a tulajdonnal és a joggal, az istenekkel és az ősökkel, a hatalmakkal és a hiedelmekkel” (uo.: 182). Ebben a konstellációban nagyon sajátos helyet foglalnak el a bestiák mint deviáns ágensek.

Minden kultúrában előfordulnak szörnyek. Ennek dacára a szörny mint hibrid entitás eddig elkerülte az antropológiai és antropolófiafilozófiai vizsgálódásokat. Az egyre népszerűbb monster studies a kultúrakutatás ismert irányzata az 1990-es évek óta, eddig azonban kevés antropológiai munka született, amely a szörnyet mint olyat állítaná a középpontba (Musharbash 2014: 1–25). Annak dacára, hogy számos kultúrában megmutatja önmagát, a szörny a humán tudományok számára egészen hosszú ideig nem mutatta meg igazi mibenlétét. Yasmine Musharbash kétféle szörnyfogalmat különböztet meg: az egyik oldalon vannak a kultúrakutatás által azonosított popkulturális szörnyek, amelyek jellemzően erősen mediatizáltak, ám ugyanakkor szimuláltak, kiüresítettek is. A másik oldalon pedig vannak az antropológia szörnyei (uo.: 2). Ez utóbbiak, ellentétben a fiktív szörnyekkel, nagyon is valóságosak.

Aktivitás és passzivitás, fikció és valóság kettőssége fenntarthatatlannak bizonyul a szörnyvel való találkozás bizonytalan zónájában, eksztatikus temporalitásában. Ez a találkozás egy törést, hasadást vezet be a temporalitás struktúráiba, amelyre – Brian Massumi kifejezésével élve – „*szupernormalitásként*” tekinthetünk (Massumi 2015: 1–18). Itt túlságosan is valóságos a szörny, valósága az emberi dimenziókat is felülmúlja. A „*szupernormalis*” esemény sem nem nyitottság, sem nem zártság, hanem „*affektív sugárhajtás*”, amely ellenállásokat legyűrő változásokat hajt végre a hálózatokban (uo.: 9). Az antropológia szörnyei valóságos hatásokat fejtenek ki a világban és azokban a közösségekben,

amelyek az antropológiai vizsgálódás tárgyát képezik. Vagyis a szupernormális aktor nem pusztán mennyiségi változást visz végbe, hanem minőségi váltást is eredményez. Sohasem maradunk ugyanazok a szörnnyel mint destabilizáló mássággal való találkozást követően. Így az antropológust is szükségképpen meg kell fertőzzék azok a szörnyhiedelmek, amelyeket lejegyez, vagy azok a bestiák, akik megtámadják. Tanulmányunkban a humán és a szupernormális embertelenség konnektivitását hálózatalapúként képzeljük el, amely meghaladja az aktív és passzív dualitás rendszerét.

Amikor a szörnyeket vizsgáljuk, szükségképpen transzdiszciplináris módon kell eljárunk. Egy poszthumán horizont tárulkozik fel az áldozatiságban és a szörny mohó, primitív támadásában, egy olyan transzgresszív állapot, amely sokkal inkább a „*hasadás*” fogalmához áll közel, mely „a túllépés hatalmával megkönynyít minden kiegyezést, melyet – még ha metaforikus értelemben is, de – mindig elfogadhatunk” (Blanchot 2014 [1973]: 32). Ki kell mondanunk, hogy nem fenntarthatóak a társadalom – természet, emberi – nem emberi dichotómiák a szörnnyel való találkozás során. Mint Dendle kiemeli, a szörnyek legjellemzőbb sajátossága a meghatározatlanság. Ez a meghatározatlanság viszont valóságos, reális és konkrét veszély a modernitás előtti kultúrákban (Dendle 2012: 442). Timothy Morton szerint a poszthumán filozófiai fordulat elsődleges feladata azon téves antropocentrizmus meghaladása, amely az elnyomás és a kirekesztés rendszerét stabilizálta évszázadok során. Morton véleményében a humán/nonhumán kettősség meghaladását a személy/dolog szigorú elkülönítésének feladása hozhatja el, amely során felfigyelhetünk a világot alkotó megannyi aktor jelenlétére és a dolgok sokrétű jellegére (Morton 2015: 167–168). A hús feldarabolódása felbomlasztja és szétszórja azt a kulturális-társadalmi konstrukciót, amelyet embernek nevezünk: a destabilizáció és az összeomlás eksztatikus pillanataiban felfigyelünk a dolgok, aktorok olyan sajátos viszonyaira és hatásmechanizmusaira irányulhat, amelyek nincsenek tekintettel, sőt valójában indifferensek „az embernek nevezett kategória és teremtmény” szükségleteire (Cohen 2014: ii).

Az emberi értelmezési keretet a szörny fogalma is teljességgel felülírja. Nem tekinthetjük elégségesnek azon szörnynarratívákat, amelyek általánosságban a szörnyeket monstrozusnak, míg az embert emberinek írják le (Bishop 2013: 75). Amint Michel Foucault (2014 [1999]) emlékeztet, a normális és abnormális testek között átjárhatósági viszonyok tapasztalhatók. A történelem során folyamatosan változnak tehát a testi kategóriák. A szörnnyel való találkozás destabilizálja – az amúgy a bizonytalansággal, valamint a hibriditással inherensen rendelkező szörny alakja mellett – az ember fogalmát is. Monstrummal szembenézni annyira, mint végzetes veszéllyel konfrontálódni. Mint Musharbash írja, „amikor az indi-fíjiiek elkerülnek bizonyos helyeket, nem a metaforáktól tartanak, hanem a való-ságos veszélyektől” (Musharbash 2014: 5).

David D. Gilmore kiemeli, hogy a szörnyek elsődleges, talán minden más testi jegynél fontosabb sajátossága gigantizmusuk, hatalmas méretük. Itt minden antropocentrizmusnak olyan kritikájával van dolgunk, amely felhívja egy közösség figyelmét arra, hogy vannak a humánus számára megragadhatatlan vagy

nem kontrollálható nagyságrendű hatások és jelenségek. Gilmore szerint „nem számít, hogy egyébként a szörnyek miben különböznek, nem számít, hol tűnnek fel, a szörnyek általánosságban groteszkül túlméretezettek” (Gilmore 2009 [2003]: 174). Cohen rámutat, hogy a megrettentő méret a szörny identitására is hatással lesz, hiszen a monstrum olyan erőket és hatásokat testesít meg, amelyek összeférhetetlenek a társadalmiság elgondolásával (Cohen 1999: 120). Tehát a szörnyeknek mint szupernormális cselekvőknek legfőbb jellemzője az erő és az erő kifejtés, ami egy olyan „dinamikát eredményez, amely a különbözőséget generálja” (Massumi 2015: 8). A gigantizmus fenyegető, félelmet keltő erővé fordul át a szörnyek esetében. Mint Gilmore megjegyzi, a szörnyek ábrázolásának gyakori módja a hibrid test radikális erejének ütköztetése kicsiny, gyenge és beárnyékolt emberi testekkel (Gilmore 2009 [2003]: 174). Ahogy korábban megemlítettük, a fenyegető nagyság a nonhumán aktorok lázadásaként, a társadalmi teret befolyásoló tényezőként való feltűnéseként is értelmezhető. A nonatropomorf méret és a szörny leírhatatlansága, megragadhatatlansága egyfajta fenyegető hipertárgyként is megközelíthető a poszthumán filozófiai fordulat értelmében (Grusin 2015: vii–viii). Morton hipertárgyelmelete szerint a hipertárgyak azért tekinthetők „hipernek” egyéb entitásokhoz képest, mert nonlokálisak, különböző valóság-szinteken mutatkoznak, és olyan nagysággal bírnak, amely meghaladja a megszokott emberi méreteket (Morton 2013: 10). A szörnyek hibridizált, változékony, megragadhatatlan jellege mellett gigantizmusuk olyan speciális jellegzetességük, amely az antropocentrizmust fenyegető hipertárgyszerű entitássá transzformálja őket. Morton külön kiemeli, hogy a hipertárgy az általa érintett objektumokat deformálja, ily módon a hipertárgy az interobjektivitásából származó viszonyok révén mutatható ki (uo.: 39). Hasonlóképpen Massumi a szupernormális entitások vonatkozásában is megjegyzi, hogy ezek a cselekvők is deformálják az általuk érintett és elfoglalt hálózatokat (Massumi 2015: 8–9).

A szörnyek által szétmarcangolt testek vagy az az általános rettegés, amellyel egy közösségre hatnak, éppen ilyen interobjektivitáson alapuló hatásmechanizmusnak tekinthető. Ez a kauzalitás egyben összegabalyodottságot is feltételez a különböző létmódok között. Például a tao nép körében máig él az a hiedelem, hogy együtt élnek az általuk Anitónak nevezett démonikus entitással (Funk 2014: 143–161). A szörnyek a hipertárgyakhoz hasonlóan erőteljes, emberen túli hatással vannak környezetükre, és árulkodó, de mégis nehezen felismerhető nyomokat hagynak, továbbá nem tudunk megszabadulni tőlük. A fenyegető monstrumokhoz hasonlóan a hipertárgyak által befolyásolt zóna nevezhető a morbiditás és a rémület zónájának is, olyan veszélyes, bizonytalan területnek, amely lenyomatot hagy maga után. Nemes Z. Márió a poszthumanitást összeköti az animalizáció mozzanatával (Nemes 2015: 185). A poszthumán szupernormalitásokban az animalitás rettenete nyilatkozik meg: a monstrum betörése egy „*változási zónát*” eredményez, amelyben a fajok és a létmodalitások közötti különbségek feloldódnak a differencia túltermelődésén keresztül (uo.: 184). Ebből a megkülönböztetlenségből táplálkoznak az Anitók, ugyanis erejüket részben annak köszönhetik, hogy rokonok nélkül meghalt szellemeket egyesítenek egyetlen differenciálatlan,

rosszindulatú masszában (Funk 2014: 144). A hipertárgyak tudatunktól függetlenül belénk hatolnak, és átformálnak bennünket, magukkal rántanak ebbe a változási zónába, akárcsak egy sötét, rosszakaratú szörnyeteg. Az Anito mint hipertárgy a tao lakosság egész életét áthatja, differenciálatlansága pedig állandó fenyegetést jelent. Különösen a „sötét és nedves” helyeken találhatóak legnagyobb sűrűségben az Anitók, valamint gyilkosságok helyszínén (uo.: 145). Éppen az átható jellegéből adódóan tekinthetjük az Anitót az embernél nagyobb entitásnak. Gilmore szerint a szörnyvel való találkozás egyik meghatározó eleme az inhumán perspektíva, egy olyan nézőpont, amelyből „minden túlméretezettnek, hatalmasnak, megsemmisítőnek és veszélyesnek tűnik” (Gilmore 2009 [2003]: 175). Külön kiemelendő, hogy a szörnyfilmek egyik meghatározó szubzsánere a *kaiju*, az óriás szörnyeket felvonultató alkotás, ahol a kezdetet az 1954-es első *Godzilla*-film jelentette. *Godzilla* feltűnését olyan mutáns óriás szörnyek színre lépése követte, mint *Mothra*, *King Ghidorah*, *Rodan* vagy *Gamera* (Asma 2011: 255–256).

Azonban a szörnyekre gigantizmusuk mellett hatalmas és fenyegető szájméretük is jellemző lesz. Gilmore szerint a kolosszális méretű száj általánosságban a vadászat, a gyilkolás és a rombolás eszköze (Gilmore 2009 [2003]: 176). Az üreges, tátongó, megfeszített, végtelenül kitátott száj leírható Catherine Malabou „*destruktív plaszticitás*” fogalmával (Malabou 2015). A plaszticitás, a változás túltengése könnyen balesetbe, végzetesen sűrű eksztatikus pillanatba torkollhat, amely véget vet a különállóságnak. Nem maradunk ugyanazok a baleset következtében, hiszen a balesetben „nincsen sem külső, sem belső világ. Ebből adódóan a változás annál inkább radikális és erőszakos: mindent felőröl, darabossá tesz” (Malabou 2015: 14). Malabou szerint a plaszticitás olyan átalakulás, amely a forma „*felrobbanásán*” keresztül felszabadítja az alteritás általi elárasztódást, telítődést (uo.: 12). A destruktív plaszticitás pedig olyan alteritás, amely feloldja, felszámolja a másikat, amelyből teljesen hiányzik minden transzcendencia vagy túllépés, azaz jóvátehetetlen hasadásnak, törésnek tekinthető (uo.: 11). A felszín alatt ott rejlik a végtelen káosz, amelyet a baleset eseménye felszabadít. A szörnyekről szóló narratívák sajátos jellemzője, hogy a világot balesetekben gazdag tartományként képzelik el, tele improvizációval. Az improvizáció Massumi nézete szerint „olyan módosulás, amely az aktivitás mozgásából ered, és feltárulkozásával minőségi változást eredményez” (Massumi 2015: 7). Azonban ez a változás nemcsak evolutív, hanem „*involutív is lehet*” (uo.: 8). Ennyiben a szörny és a humánus érintkezése olyan improvizáció, amely involúciót, beomlást állít elő. A balesetben ronszolódó szubjektum „*a végzeténél találja magát*”, egy olyan keletkezés kezdetén, amely maga a bezárulás: a baleset destruktivitása véget vet a megnyilatkozásnak, anélkül, hogy értéket vagy jelentést állítana elő (Malabou 2015: 63). Saját felszámolódásán keresztül a baleset alanya a saját hiányán keresztül dekódolódik, a jelentés önfelszámolódásában válik „*a rendetlenség kifejeződésévé*” (uo.: 62). A halál formaisága – a maga értelmezhetetlenségében – „*a tiszta gyorsulás dinamikáját*” valósítja meg (uo. 2015: 69). Mivel a szörny feltárulkozása láthatóvá teszi a halál extratemporalitását, már önmagában iszonyatos látványának érzékelésével

halálra ítéel bennünket. Mássága végzetes a szubjektumra nézve: a szörny által lemészárolt, szétszaggatott, felemésztett emberhús elhagyatott, felemésztett maradványként hullik ki az értelmezhetőség mezejéből. Formaisága a végzet formalitása, a halálra formált formátlanság végességének plaszticitása (uo.: 70). A félelmetes fogak, agyarak, illetve a kráterszerű, rettenetes száj ezen fenyegető plaszticitáson keresztül képes a szubjektivitás radikális dekonstrukciójára. David Williams kiemeli, hogy a keresztény szörnykonstrukció a behemótot folyamatosan a száját mozgató, „*rágó állatként*” ragadja meg (Williams 1999). Gyakori, hogy a szörnyek egészen nyelik le áldozatukat, utalva – az embertelen méret mellett – a „*destruktív plaszticitásra*” is, arra a nonhumán megnyúlásra vagy kitágulásra, amely az antropomorf aktorok számára antropológiai értelemben kizárt. Így a szörny szájának feltárulása egy olyan befogadás, amely sokkal nagyobb, mint bármely antropocentrikus szempont. Éppen az általános, végtelen befogadáson keresztül válik a szörny inhumánna. A kínai népmesék visszatérő alakjai a széttárt szájjal támadó rituális démonok, amelyeknek szájnyílásában hatalmas vértócsák vöröslenek. *Riri Yaka*, a szingaléz démon hatalmas szájában például felbomlóban lévő, rothadó emberi hús van, és egész arcát az orrlyukából, illetve a szájából kiömlő bűzös vér borítja, míg teste éppen ezen oknál fogva skarlátvörös (Kapferer 1991: 119–120). Az észak amerikai őslakosok mitológiájának fontos részét képező *windigo* is mint „*Lenyelő szörnyeteg*” tűnik fel. De az elnyelődés, a szájban való destruktív elmerülés szinte minden kultúrkörben visszatérő elem a szörnyek leírásánál. Gilmore a gigantizmus és a hatalmas, fenyegető száj mellett a kannibalizmust emeli ki a szörnyeket általánosan jellemző harmadik attribútumként (Gilmore 2009 [2003]: 178). Melanie Klein freudiánus pszichoanalitikus szempontja szerint a szörnyek a kannibalisztikus fantáziák és félelmek kivetülései, amelyek mögött viszont valós aktorok is találhatóak (Klein 1975: 249). Viszont ezeket a valós, mögöttes objektumokat nemcsak a pszichoanalízis által azonosított szülők képében ragadhatjuk meg, hanem akár poszthumán szempontok mentén is. Az emberi test szétmarcangolódása, valamint a hús, a vér és egyéb testnedvek plasztikus szabad áramlása az abjekció és a negativitás intenzitásának olyan összeomlasztó, destabilizáló pillanatai, amelyek nyitottak a poszthumán, non-humán aktorok burjánzására. Inhumán erők és viszonyulások lendülnek aktivitásba, kegyetlen, barbár tobzódó affektusok szöknek meg az emberi megnevezhetőség kötöttségei elől: szökésvonalait vértócsák, élősködő, parazitikus élőlények útvonalai, féreglyukak és föld alatti, labirintusszerű járatok szegélyezik. Érdeemes felfigyelnünk a rejtett, mellőzött szökésvonalak, menekülőjáratok sötét térpoétikája és a gyomor belső, fénytelen labirintusa közötti hasonlóságra. A gyomor, illetve a belek rendszere maga is olyan destabilizáló, szubverzív szökésvonal, amely a szörny hibridszerű testén belül nyílik meg, ahol a fizikai erőszak, az emésztés és elfogyasztás negativitása találkozik az energiatermelés bőségével. A gyomor önmagában is egy elzárkózó, bonyolult, kiismerhetetlen rendszer, amelyre belső hibriditás lesz jellemző, az a hibriditás, amely általánosságban a monstrozitásra is igaz, hiszen a szörny torz testét az élőlények és fajok közötti szabad keveredés határozza meg, amelyet Cohen a hús affektív szabad játéka

ír körül (Cohen 1999: 134). Egyértelmű, hogy a hússzintek, húsrétegek és faji jegyek szabad összeállításához szükséges egy megelőző szétszedés, egy mindent megalapozó felbomlasztás, hiszen a szörnyek minden egyes feltűnése eredendő destabilizációból eredő fenyegető rekombinatorikán való restabilitásról árulkodik. Így a hús szétszerelése, a véres húsevés mindig megelőzi a szörnytest létrejöttét, hiszen a hús elfogyasztása szó szerint internalizálja a korábbi exterioritást, eltörli a szétszerelés nyomait. A szörnyek – Gilmore szerint – szinte definíciószerűen emberevők is, akiknek rettenetes szájszerve az emberhús minél adekvátabb elfogyasztására lett megalkotva (Gilmore 2009 [2003]: 180). A hangsúly nem kizárólag az elfogyasztáson, az elnyelésen van, hanem a szétszedésen, feldaraboláson, a test elképzelt egységének radikális megszüntetésén. Ami egyszer szétesik, nem áll újra egészévé össze: a szörny szájában a húscsapatok az emberi test egészen más formáját és idegen aspektusát nyitják meg. Nemcsak a szörnynyel szemben gyenge vagy védtelen az emberi test, hanem a hús megszökő, véresen fraktalizált lázadásával szemben is. A húsreziduumok és bőrfraktálok megtagadják a koherens, működőképes test idejétmúlt fantáziaképét. A poszthumán formák poszthumán testképeket kívánnak meg, lyukacsos, elernyedte vagy radikálisan idegen testeket, felszabdalt és megtört corpust, megkínzott és összeomlott integritást, olyan egységet, amely mindig nyitott a feloldódás lehetőségére. Különböző hússok elfogyasztása és a gyomorban történő rekombináns hibridizált összeállása a szörny külsőségeinek rettenetességében, torz mivoltában tárul fel. Az inkorporáció szeparációjáról van szó, vagy a testiség olyan non-humán fuzionális kiterjedéséről, amely nem értelmezhető a produktivitás, a felépülés túlságosan is emberi kategóriái által (Cohen 2014: ii–iii). Párhuzamosan játszódik le a felbomlasztás, a test degradációja és a destabilizáló másság rekombináns rekonstitúciója.

A szörny, és különösen a táplálkozó szörny, amely egyszerre sebezhető és rettenetes, egy olyan hibrid összeolvadás, amely megragadható a maga összekeveredtségében. A szörny összetett kulturális és társadalmi normák, félelmek összeállása mellett a fenyegető külvilág testet öltöttsége is. A szörny mint pusztító gép a táplálkozáson keresztül olvad össze emberi áldozatával. Olyan szubverzív, erőszakos, mégis a lány elernyedésen át beteljesülő összeolvadás ez, amely valamilyen kikerülhetetlen mélységen keresztül kapcsolja össze az emberhússal éhes szörnyet és a kilátástalanul kiabáló áldozatot. Ahogy a friss hús selymes rózsaszínje elmerül a szörny piros, tüzes ajkai között, a csattogó fogak alatt pedig feltárul a gyomor sötétsége, valójában megtapasztalhatjuk a leírhatatlant és a megragadhatatlant: a szörny rettenetes külseje, ijesztő fizikai jellege ellenére alig megkülönböztethető az áldozat széttépett, még forró hullájától. Láthatjuk a pusztítást, amit a szörnyeteg véghezvitt, felfedezhetjük a materiális maradványokat (vértócsák, húscsapatok, összevissza heverő csontok), amelyek a vérengzés során keletkeznek, ám a szörny alakja minden emberfeletti fizikális ereje ellenére bizonytalan, furcsán megragadhatatlan. Cohen felhívja figyelmünket a szörnyetek általános hibrid, immateriális és tűnékeny jellegére: „a szörny azért tűnik el, hogy valahol máshol bukkanjon fel” (Cohen 1996: 4). A szörny hibrid, fluid, konstruált és projektált teste magán hordozza a közösség tagjainak rettegését

és bizonytalanságát. A szörny, ahogy arra a *monstrum* szó etimológiája is utal, mindig valamit felfed, mindig valamire figyelmeztet. A szörny teste tehát nem önmagában értelmezhető radikális alteritás, hanem egy olyan rávetítés eredménye, amely a vágyat, a félelmet, a bizonytalanságot és a szubverzív képzelgéseket a közösségen kívülre helyezte, a pokoli sötétség, a mély repedések és elhagyatott barlangok, lápok és mocsarak, az elhagyott romok kietlen vidékei közül előbukkanó szörny testére (Gilmore 2009 [2003]: 12). Egy sajátos geográfiai dualizmusról beszélhetünk, hiszen a tudatalatti sötétje minden kulturális hagyományban összekapcsolódott a határvonali, bizonytalan helyzettel. A szörnyek olyan non-humán, külső dimenziót testesítenek meg, amely mégis keresztezi az emberi közösségeket bizonyos abnormális kozmológiai eseményekkor, vagy egyszerűen az éjszaka bizonytalanságakor (uo.: 13).

2. A szörny mint deterritorializációs gépezet

A szörnyeteg tehát olyan destabilizáló, dematerializáló, dekonstruáló gépezet, amely egyszerre idegen, ugyanakkor nagyon hasonlít az emberre. Ez a letagadott, elhallgatott, azonban annál mélyebb kapcsolat a dematerializációt végrehajtó szervben, a *monstrum* szájában sűrűsödik össze, pontosabban a szörny emberhúsevése közepette jelenik meg erőteljesen egy olyan felfokozott áldozati, orgiasztikus intenzitáson keresztül, amely összeköti az áldozatot és az áldozatot elfogyasztó szörnyeteget. A száj központi összeomlasztó szerepe kapcsán fontos megemlítenünk Georges Bataille egy rövid esszéjét. A *La Bouche* című szövegben Bataille (1985) kiemeli, hogy a száj a legközelebbi és egyben a legfélelmetesebb szerv az állatok számára, hiszen a rágó és harapó szervén keresztül szűnhet meg az élőlény kiterjedése és omolhat össze annak testisége. Minden animális találkozás mögött ott van a szétmarcangolás, a széttépés lehetősége. A száj az arccal ellentétben nem stabil identitást, meghatározható vagy felismerhető jegyeket ad az állat számára, hanem egy instabil, fluid dekonstrukciós mechanizmus fizikai megtestesülését, egy olyan traumatikus és fenyegető szervet, amely minden létező radikális instabilitására utal. A szájban való elnyelődésben perverz módon felsejlik a pokol tűzének lángoló vörössége, illetve az erőszak kannibalisztikus lehetősége. Bataille esszéjében külön kiemeli ezen terrorisztikus összefonódás megtestesülését a *bouche à feu* 17. századi ágyúban, illetve a karneváli, vásártéri tűznyelésben (Bataille 1985: 59–60). Míg előbbi tűzerejével tette lehetővé a tömeges gyilkolást, utóbbiban perverz látványosságként erősítette egymást a hő, az ünneplő tömeg felhevültsége és a száj mint az erotikára sajátosan alkalmas szerv. Sőt a tűznyelő száj a halálnak és az erotikának arra a letagadhatatlan kapcsolatára mutat rá, amit Bataille a *L'Erotisme*-ben fejt ki (Bataille 2001 [1957]). Tehát a szörny szájának rettenete esetén egy kettős felbomlasztó mechanizmussal találkozunk, hiszen a szörny testének hibrid, lehetetlen összeállásokat tartalmazó jellege mellett az állati száj vagy vicsorgó pofa egyaránt hozzájárul ahhoz az általános destabilizáló mechanizmushoz, amelyről tanulmányunk elején értekeztünk.

A destabilizáló, fenyegető, félelmet keltő száj megjelenik az egyik első híres pornografikus alkotásban is, az 1972-es amerikai *Deep Throat* [Mély torok] című filmben. A fallosz, a megkeményedett hímvessző teljes elnyelése (azaz a szájjal való eltüntetése) pontosan értelmezhető egy olyan destabilizáló aktusként, amely az aktus végén egy nonreproduktív, értelmetlen eksztázist követően az elernyedésben, az elgyengülésben ér véget. Emellett az orális aktusban, és különösen a mélytorkozásban, folyamatosan ott kísért a baleset, a radikális összeomlás lehetősége, amely a kényeztető fél fulladásos halálához vezethet vagy a hímvessző megrongálásával járhat. Azonban még ennél is ősbibb fenyegetést jelent a kannibalizmus reaktivizációja, az emberhús, sőt a férfiaság megkeményedő kitérmenkedésének leharapása, majd megevése. A *Mély torok* című filmben az obszcenitás, az erotizmus olyan értelmetlenségével találkozunk, amelynek középpontja szó szerint a torok sötét mélye. Eltűnik, felszámolódik a történetvezetés, a jellemfejlődés vagy bármilyen filmes jelleg, s alámerül a szexuális aktus és az orális kényeztetés alaptalanságában. A száj nem csak a hús megevésekor képes alaptalanító praxist véghezvinni. A jövőt teljességgel ellehetetleníti az ondó elnyelése és annak gyomorba való alázuhanása. Külön kiemelendő, hogy a *Mély torok* egy egész pornografikus műfajt vagy sablont indított útjára, amelynek lényege a partner szájjal való minél akrobatikusabb és lehetetlenebb kényeztetése, ami gyakran az erőszakosság és a brutalitás határát súrolja. Az animalitásnak és a barbarisztikus jellegnek, pontosabban a kannibalizmusnak a parodisztikus felsejlése teszi a mélytorkos pornografikus műfajt olyan ellenállhatatlanná. A filmek gyakori zárójelenete a szájba való élvezést követő inoperatív, értelmetlen játék az ondóval, amely az emberhús szörnyszájba való elmerülésének részleges felidézését hajtja végre. A szörny nemcsak fenyegető nonhumán aktor, hanem – a mélytorkozáshoz hasonlóan – orális-agresszív fantázia (Gilmore 2009 [2003]: 180). Megszokott, mindennapi testrészek is felruházódhatnak szörnyű, abnormalis jellegzetességekkel. Végso soron a női száj is átlényegülhet a különböző fóbikus elbeszélésekben veszélyes, a falloszt leharapó résszé.

A gyilkolás eksztázisa során a test eltorzul, gyors mozdulatai során összeolvad a környezet sötéttségével, míg az egyre nagyobbra nyíló és harapásra készülő száj felszámolja az emberi identitást leginkább meghatározó régiót, az arcot. A szörny nagy, marcangoló, véres szájjá változik, míg az áldozat szétszabdalt, véres húscafattá. A vér, a fluiditás és a feloszlás mély, negatív kommunalitásával van dolgunk. Az emberi test homogén, korlátozott, majd hogynem folyamatosan elnyomott elemei fraktalizálódnak és poszthumanisztikus értelemben önállósoznak. Az emberi test lényeges szervei, illetve azok egységei diszfunkcionálóvá, értelmezhetlenné válnak, egyszerű ronccsá. Azonban még ennél is tovább mehetünk, hiszen a roncsolt test által némaságra kényszerített emberi kommunikáció kifejezi, hogy a nyelv maga sem emberi, sőt az ember nincs is abban a pozícióban, hogy eldöntse a nyelvről, hogy az-e vagy sem (Clark 1996: 44). Mély összeolvadás van a véres száj és a testből előbukkanó nedvesség között, rejtett kommunikáció, fonálszerű, vékony kapcsolat húzódik meg a testre hulló porszemek és a rothadó corpus között. Mindez egy homogén létezésből a heterogén létezésbe való

széteszlásként is értelmezhető, amely a destabilizáló mássággal való fizikai találkozás során jön létre. Az antropomorf formavilág sajátos meghaladásával van dolgunk, azonban úgy, hogy annak bizonyos elemei rekombinatív, torz logika alapján aktivitásban maradnak. Az emberi hús szétesésén majd a szörny száján keresztül a destabilizáló gyomorba való elmerülésén keresztül egy a „születést és szétépetést egyszerre megidéző formafolyamatnak” lehetünk tanúi, ahol a hús felszabadultan, forradalmi aktorként önállósodva, a gyomron keresztül alkotja meg a hibrid, hiperkomplex szörnyet (Nemes 2015: 86). A test dekonstrukcióját nem kizárólag a test feldarabolódásán, a felbomláson keresztül értelmezhetjük, hanem a hús megszökésének kísérleteként, a hús lázadásaként.

3. A szörny mint kísértetiesség

Nem tudjuk megítélni, mit jelent húsnak lenni, szétszabdalt húscsafatként lenni, vagy mindenütt szétterülő Anitónak, nem vagyunk képesek megragadni a felbomlott hús fragmentumainak specifikus, nonhumán mélységét, elzárkózó belső lényegiségét. Ez a belső lényeg csak bizonyos felszíni jelenségeken keresztül mutatkozik meg, mint amikor az Anito furcsa hangokon keresztül nyilvánítja ki a jelenlétét (Funk 2014: 145). Érdekessége a tao hiedelemnek, hogy az Anitóknak kétféle rétege létezik: égi és földi, akárcsak az embernek. Sőt a lanyu szigetbeli tao hiedelemvilágban az istenek sem egyebek, mint „égi emberek” (uo.: 146). Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy nemcsak halott emberek lelkei válhatnak Anitókká, hanem élő, látszólag egyéniséggel bíró embereket is megszálhat ez a démonikus erő. A hússá leendés tehát ebben a kulturális kontextusban sokkal több, mint a halál utáni visszaoldódás a természet vélt differenciálatlanságába vagy egységbe. Nincsen harmónia vagy béke az egységben: az Anito olyan hús, amely bosszúra szomjas (uo.: 147). Különösen a „lusta” emberek esetében szokott leggyakrabban felmerülni a megszállottság gyanúja. Olybá tűnik, mintha a lusta ember elveszítette volna életakarát, és feloldódna a környezetében. Ezen személyeket a tao közösség megvetésben részesíti, és igyekszik elzárni őket a többi embertől, nehogy elterjedjen a tétlenség ragálya (uo.: 148). A megfertőzöttség tehát a tao kultúrában etikai gyengeséget is jelent: aki képtelen fenntartani saját testének határvonalait, morálisan alkalmatlanná válik a közösségben való részvételre.

A táplálékkal telített száj nem képes értelmezhető kommunikációra, hiszen túlságosan el van foglalva a rágással és a nyeléssel. A meggyilkolt ember – pontosabban, ami megmaradt belőle – szintén nem képes megszólalni: az elmondhatóság, a közölhetőség, az emberi nyelvvel való leírhatóság megszűnése az, amely meghatározza ezt a sajátos kapcsolatot a húsevő és a hús között. Ugyanakkor a holtak lelkei vissza is térhetnek rosszindulatú húsként, Anitóként (Funk 2014: 145). Bosszúvágy által ösztönözve, az éhes Anito „széttépi áldozatának lelkét”, aki ezáltal teljes értékű emberként mindörökké megsemmisül, még akkor is, ha biológiai értelemben nem hal bele a támadásba (uo.: 149). Az üvöltések, fájdalmas kiáltások, furcsa hangfrekvenciák zajjá állnak össze, amelynek kattogó ritmusát

a fogak összeérintése adja, az Anito fogainak az áldozat lelkébe való behatolása. A hús elfogyasztása túllép a materiális táplálékra irányuló vágyakozáson, és a megértést, a szavakkal való megragadhatóságot is elemészti. A csámcsogás, a hús széttépésének hangjai, a csontok reccsenése, illetve a kiáltások, üvöltések, zihálások mind a nyelvnek és a lingvisztikus funkcionalitásnak olyan reziduális, materiális maradványai, amelyek radikálisan meghaladják mind az emberi szubjektumot, mind az emberi nyelvet: poszthumán non-kommunikációs antirendszer alkotnak (Clark 1996: 45). Clark alapján megállapíthatjuk, hogy az ember diszurzuson, nyelven keresztül történő önkonstituálása kizárólag ezen rendszerellenes reziduumok, nyomok és maradékok figyelmen kívül hagyásán keresztül történhet meg. A nyögések, a hörgések, a test zajai, a sóhajtás vagy az ordítás olyan elképzelhetetlenül üres lingvisztikus materialitást jelent, amely folyamatosan fenyegeti a megkonstruált emberi létezését. Nemcsak a szörny testének kiborgszerű hibriditása a riasztó, hanem a húsevés közben megtelt száj inhumán reziduális zajai. Az emberi test felszámolása által elkerülhetetlen kommunikálhatatlanság egyfajta „radikális értelmetlenséggel”, a hallgatás, a némaság félelmetes sötétségével ruházza fel a kannibalisztikus monstrumot (uo.: 46). A száj nem csak a húst szaggatja szét és a testet dematerializálja, hanem a nyelvet is ebbe a felfoghatatlan ürességbe löki. A fragmentált nyelv a szörnyvel való destabilizáló találkozás esetén szó szerint a halállal van átítatva. A zárt, lineáris rendszerek és entitások összeomlásával egy „deformált, deperszonalizált, dehumanizált, képtelen, disszonáns” horizont tárul fel előttünk, egy olyan poszthumán vízió, ahol elkerülhetetlen a destabilizáló mássággal való összefonódás (Culler 1987: 189).

Azonban nemcsak negativitásként, dekonstrukcióként, pontosabban feldarabolódásként értelmezhető a szörnyvel való találkozás. Sajátos egybeolvadás, fluiditás jellemzi ezt az erőszakos aktust: a felbomló test a széttépésen keresztül olyan krízisnek, energiakitörésnek a helye, amely az áldozat vagy a szörny létezése nélkül az egész közösséget felbomlasztaná. Gilles Mayné kiemeli, hogy az áldozati rituálékon és orgiákon keresztül a tradicionális kultúrákban élő emberek olyan erőttől kívántak megszabadulni, amely képes az egész társadalmi rendet elpusztítani, tehát az erőszakon keresztül óvták magukat egy még általánosabb erőszaktól (Mayné 1993: 11–12). A szörnyvel való találkozás az általános, mindent felbomlasztó társadalmi erőszak kivetüléseként, a közösségben felhalmozódó feszültség kiengedéseként is értelmezhető.

Tanulmányunk hátralévő részében három konkrét mitikus példán szemléltetnénk a szörnyek poszthumán, destabilizáló jellegzetességeit, valamint a fenyegető száj általános jelenlétét. Kali, a vérszomjas hindu istennő sajátos módon megfordítja a hagyományos női értéként tételezett életadás praxisát. Kali mint a rettenet megtestesítője, démonikus módon, rossz anyaként elfogyasztja akár a gyermekek véré is, tehát a destruktivitásán keresztül egy szubverzíven infernalis kifordított női identitást testesít meg (Gilmore 2009 [2003]: 118–119). Ugyanakkor árnyalja a Kaliról kialakított negatív képet, hogy az istennő ikonográfiájában található véres jelenetek éppenséggel az individualizált ego felszámolódásának jelképeiként értelmezendők, legalábbis a hagyományos hindu felfogás szerint.

Kali megöl bennünket, azonban ez a halál nem öleli fel a személy teljes egészét: egy maradvány megmarad, az Énnek az az autentikus magva, amely csupán az egyéni testtől, perszónától való megszabadulás következtében nyílhat meg. Kali feltárulkozása és „*támadása*” tehát hozzásegít bennünket saját deszubjektíváló kiteljesedésünkhöz. Egy olyan halálhoz vezet el, amely által kígyók módjára megszabadulunk korábbi testeink hámrétegeitől. Arra az igazságra hívja fel a figyelmünket, legalábbis amennyiben elfogadjuk a hindu álláspontot, hogy *nem ez a test* vagyunk, hanem *ez* vagyunk, egy *valami*, ami nem lokalizálható semmilyen individuális testben. A Kali általi felszámolódás tehát nem tiszta negativitás, hanem a *moksa* (megszabadulás) egyik szükséges előfeltétele. Nem szabadulhatunk fel, ha nem szabadulunk meg saját individualizált szubjektivitásunktól. Kali olyan „*rossz anya*”, aki a rosszóságán keresztül elpusztít bennünket, viszont ezt a szerepet jegyében teszi.

A felszámolódásban rejlő pozitív lehetőség gondolata jóval problematikusabb a kanadai őslakosok körében tapasztalt Windigo vonatkozásában, mivel a Windigóvá válás inkább patológiaként és pszichózisként, kudarcélményként jelentkezik (Gilmore 2009 [2003]: 84–85). Ebben a példában a Windigo általi megszállottságból eredő befelé fordulás, az embertársaktól való elfordulás patológikus mozzanat, ami akár kannibalizmusba is torkollhat (uo.: 85). Ez a szörnyeteg rejtélyes módon képes átjárni az emberi testek között, viszont a megszálltság dezantropomorfizálása a családi élet felbomlását, a jövő ellehetetlenülését eredményezi. Nemritkán a Windigo által megszállottak kifejezetten a közeli hozzátartozóik húsára éheznek meg, azt kívánják széttépni és elfogyasztani. Egyes antropológiai beszámolók szerint a hagyományhú őslakosok körében máig félelmet vált ki az erős széljárás, mivel nemritkán pontosan a szél az, ami elhozza a Windigót (uo.: 89). Egy 17. századi beszámoló például arról értekezik, hogy tömeges „*farkasember*”-járványok ragadták magukkal a helyieket, és egész családok estek áldozatul a virálisan „*átalakult*” Windigo-farkasembereknek (uo.: 87). A Windigo olyan dekódoló negativitás, amely nem hordoz magában egy lehetséges jövőt vagy közösségséget. Deformálja és farkasember-szerűvé formálja át a megfertőzött ágenseket, annak érdekében, hogy minél nagyobb, öncélú pusztítást vihessen végbe (Sax 2013: 79). Tehát a Windigo a személyiséget belülről és kívülről egyaránt felbomlasztó atmoszferikus száj. Nagyon is úgy tűnik, mintha egy rejtett, örökkévaló és kiolthatatlan szomjúság tárulkozna fel a Windigo végzetes tombolásában. A Windigo Kali pontos ellentéte: egy démonikus szomjúság, amely *moksa* helyett szüntelen mézszárlást és széttépést valósít meg. Nem felszabadít, hanem tönkretesz és felemészt.

Végezetül egy olyan szörnyetegről szólnánk, amely az erején keresztül a gyengeséget szimbolizálja. Ez a hatalmasságból alázuhanó szörny a Küklopsz, ahogyan az Odüsszeiában megjelenik, pontosabban Theodor Adorno és Max Horkheimer Odüsszeia-olvasatában (Horkheimer – Adorno 2011 [1944]). Ebben az átforgatott olvasatban a Küklopsz az Odüsszeusz személyében megnyilvánuló könyörtelen racionalitás áldozataként ábrázolódik (uo.: 87). Odüsszeusz elvetődött és elvetemült ember, olyan cselekvő, aki a maga képére kívánja átformálni és

homogenizálni a világ heterogén valóságát (uo.: 88). Racionalitása számára egyenesen botrányos a non-humán szereplők tőle független jelenléte: a Küklopsz törvény nélküli, szubverzív ágens, amelyet ki kell iktatni a racionalitásnak alávetett szimbolikus univerzumból (uo.: 89). Mint Adorno és Horkheimer írják, a Küklopsz azért botrányos, mert „nem tiszteli a civilizáltság törvényeit [...] gondolkodása is törvény nélküli, rendszertelen, rapszodikus” (uo.: 90). Viszont annak érdekében, hogy kiszabaduljon a platonikusként is értelmezett „barlangból”, a racionalitásnak is hasonulnia kell önnönmaga ellentétéhez. Saját szubjektivitásának tagadásán keresztül menekül meg Odüsszeusz Polüphemosz barlangjából (uo.: 92). Odüsszeusz „*Senkiseként*” álcázva magát óvja meg társai és önnönmaga integritását: a Küklopsz „gyenge értelme számára nem számít létezőnek” (uo.: 91).

Viszont a menekülés helyett egy másik alternatívát is felvet a Küklopsz kísértetiesen emberszabású képe. Ez az óriás egy olyan lehetséges, múltszerűen jövőbeli közösség lehetőségét is felveti, amely kikerüli a civilizáció csapdáját, méghozzá a civilizációalattiság primitivizmusában való szubterrán megmaradás révén. A küklopsz egy olyan óriásvakond, amely a civilizáció meggyilkolt, tudatlan szubsztrátumaként kísérti a diadalmas, varázstalanított civilizációt. Alteritása redukálhatatlan az öntudatra ébredt humánnummal való találkozásra: másága megmarad, sőt megvalósítható atavizmusként szólít bennünket. Polüphemosz emberevő életmódja nem csupán törvény nélküli, hanem törvény alatti vadszívű létmód is. A megvakított óriás „*rémületes ordítása*” arra szólít fel bennünket, hogy válaszul mi is a készenlét állapotába helyezzük magunkat, és elkezdjük másképpen, logocentrikus előítéletek nélkül élni, az aktív nyugalom állapotában leledző nyers életet.

Hivatkozott irodalom

- Asma, Stephen T. (2011): *On Monsters. An Unnatural History Of Our Worst Fears*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bataille, Georges (1985): Mouth. In *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939* (Georges Bataille). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bataille, Georges (2001 [1957]): *Az erotika*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Bishop, Kyle W. (2013): Battling Monsters and Becoming Monstrous. Human Devolution in The Walking Dead. In *Monster Culture In The 21st Century. A Reader* (eds. Levina, Marina – Bui, Dien-My T.), London – New York: Bloomsbury Academic Press, 73–87.
- Blanchot, Maurice (2014 [1973]): *A túl nem lépés*. Budapest: Kijárat Kiadó.
- Clark, David L. (1996): Monstrosity, Illegibility, Denegation. De Man, Nichol, and the Resistance to Postmodern. In *Monster Theory. Reading Culture* (ed. Cohen, Jeffrey Jerome), Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 40–75.

- Cohen, Jeffrey Jerome (1996): *Monster Culture (Seven Theses)*. In *Monster Theory: Reading Culture* (ed. Cohen, Jeffrey Jerome), Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 3–26.
- Cohen, Jeffrey Jerome (1999): *Of Giants. Sex, Monsters, and The Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cohen, Jeffrey Jerome (2014): *Inhuman Nature*. Washington, DC: Oliphaunt Books.
- Culler, Jonathan (1987): On The Negativity of Modern Poetry. Friedrich, Baudelaire, and the Critical Tradition. In *Languages of The Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory* (eds. Budick, Sanford – Iser, Wolfgang), Stanford: Stanford University Press, 189–209.
- Dendle, Peter J. (2012): Conclusion. Monsters and the Twenty-First Century: The Preternatural in an Age of Scientific Consensus. In *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous* (eds. Mittman, Asa Simon – Dendle, Peter J.). Aldershot: Ashgate, 437–448.
- Foucault, Michel (2014 [1999]): *A rendellenesek. Előadások a College de France-ban (1974–1975)*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Funk, Leberech (2014): Entanglements Between Tao People and Anito on Lanyu Island, Taiwan. In *Monster Anthropology in Australasia and Beyond* (eds. Musharbash, Yasmine – Presterudstuen, Geir Henning), New York: Palgrave Macmillan, 143–161.
- Gilmore, David D. (2009 [2003]): *Monsters. Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Grusin, Richard (2015): Introduction. In *The Nonhuman Turn* (ed. Grusin, Richard), Minneapolis: University of Minnesota Press, vii–xxix.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. (2011 [1944]): *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Kapferer, Bruce (1991): *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bergen: Berg Publishers.
- Klein, Melanie (1975): *Love, Hate and Reparation*. London: Hogarth Press.
- Latour, Bruno (1999 [1991]): *Sohasem voltunk modernek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Malabou, Catherine (2015): *Ontology of the Accident*. London: Polity Press.
- Massumi, Brian (2015): “The Supernormal Animal”. In *The Nonhuman Turn* (ed. Grusin, Richard), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1–18.
- Mayné, Gilles (1993): *Eroticism in Georges Bataille and Henry Miller*, Birmingham, Alabama: Summa Publications.
- Morton, Timothy (2013): *Hyperobjects. Ecology and Philosophy after the End of the World*. London and Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morton, Timothy (2015): They Are Here. In *The Nonhuman Turn* (ed. Grusin, Richard), Minneapolis: University of Minnesota Press, 167–193.
- Morton, Timothy (2016): *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Musharbash, Yasmine (2014): Introduction. Monsters, Anthropology, and Monster Studies. In *Monster Anthropology in Australasia and Beyond* (eds. Musharbash,

- Yasmine – Presterudstuen, Geir Henning), New York: Palgrave Macmillan, 1–25.
- Nemes Z. Márió (2015): *Képalkotó elevenség. Esztétika és antropológia a humanitás határvidékén*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Sax, Boria (2013): *Imaginary Animals. The Monstrous, the Wondrous and the Human*. London: Reaktion Books.
- Williams, David A. (1999): *Deformed Discourse. The Function of the Monster in Medieval Thought and Literature*. Montreal: McGill – Queen's University Press.

A GYÓGYÍTÓ ÉRINTÉS OLVASATAI: ENERGIA, REZGÉS, SZENTLÉLEK

1. Témafelvetés

„Mindenhez energia kell. Na. A halálhoz is, pontosabban, hogy [...] az átkeléshez, hogy a mennyei világba átmenjen valaki. Ha ez [az energia] nincsen meg, itt ragad. Bajt csinálhat az ilyen lélek. Néhány kétségbeesett. Keresi az útját, érted. Az unokahúgom találkozik [az ilyen halottakkal]. Beszél velük. Látja őket. A próféta azt ajánlja [a halottaknak], hogy ilyenkor menjenek el egy elfekvőbe, a kórházba, vagy hospice-ba, és a haldoklókhoz menjenek nagyon közel, hogy gyűjtsenek energiát tőlük, mert a halálkor keletkezik bőven elég energia, hogy átvigye még őket is. Ezt kell nekik mondani, ha találkozol ilyen halottal, hogy menj a kórházba, a haldoklókhoz, és akkor lesz elég energia az átmenéshez. Ezt kell üzeni, és akkor megszabadul [az itt ragadt halott].” Az idézet egy általam kutató új vallási mozgalom tagjától származik,¹ aki a halottak által okozott rosszulletek, bajok elhárításával kapcsolatban magyarázta el nekem az energia szerepét. Már korábban is felkeltette a figyelmemet, hogy az élők egymás közötti, továbbá az élők és holtak találkozásában milyen meghatározó szerepet játszik az energia fogalma.

A *fények* csoportjában az *energia* fogalma áthatja a hétköznapiakat és az ünnepeket; mind a szakrális, mind a profán szféra egyik alapvető világmagyarázó elvévé, az értelmezések egyik központi dimenziójává vált az elmúlt öt évben. A körükben 2010-től, immár hetedik éve végzett terepmunkám² lehetőséget ad arra, hogy ne egy kimerevített pillanatban próbáljam a csoport sajátos energiafogalmát meghatározni, hanem ennek konstrukciós folyamatát vizsgáljam. Az foglalkoztat, hogyan alakította ki (és változtatja) sajátos energiafogalmát az általam vizsgált közösség, és milyen érintés-, érintkezéstípusok esetében jelenítik meg ezt a gyakorlatban. Ehhez a *rezgés* fogalmának használatát, tartalmát is elemezni kell, hiszen ez egy ideig az *energia* fogalmához kapcsolódott. Ezeket a változásokat a diskurzuselemzés módszerével vizsgálom. A csoport valóságértelmezési terében a résztvevők egyedi jelentésárnyalatainak sora figyelhető meg. Az átfedések ellenére az egyes résztvevők számára korántsem „ugyanazt” jelenti sem az

1 Az idézet közlés egy beszélgetés során 2016. 11. 19-én hangzott el a vajdasági Temerinben. Az adatközlő az általam kutató csoport egyik középkorú, „fény”-státuszú hölgytagja.

2 Esetemben a tartós résztvevő megfigyelés a csoport hálózati jellege miatt egyúttal többszintű etnográfiai módszert jelentett a Vajdaságtól Budapestig, az Alföldig és Erdélyig különböző területeken, továbbá az online és az offline dimenzió tartós nyomon követését (digitális etnográfia). Készítettem ugyan interjúkat is, de csak kiegészítő jelleggel. Terepmunkámhoz hozzátartozott az egyes résztvevők (nem csak tagok) egyéni életvilágainak mind alaposabb megismerése és a társadalmi kontextus vizsgálata az egyes helyszíneken.

energia, sem a *rezgés* fogalma. Foglalkoztat, hogy milyen tendenciák figyelhetők meg a jelentésárnyalatok személyek közti átvitele és csoportszintű diszkurzív változása során.

A diskurzuselemzés lehetőséget ad annak ismertetésére, hogy a csoport kommunikatív élete során hogyan konvergáltak (és milyen külső diskurzusok hatására) az *energiával* kapcsolatos kognitív tartalmak (narratívák, viszonyulások, adatok). Egy ideig ennek jelentőségéhez szinte felzárkózott a *rezgés* fogalma is (bár végül divergens, „széteső” diskurzussá vált), így összehasonlításként ennek megjelenési és mellőzési folyamatát, okait is ismertetem. Mivel e fogalmak nem csupán a kommunikációban jelennek meg, tehát nemcsak beszélnek róluk, hanem a találkozások, azon belül pedig főleg az érintések (üdvözlés, gyógyítás, a szakrális tárgyak érintése, a transzcendenssel való kapcsolat stb.) gyakorlatát is áthatják, ezért szerepüket az egyes érintéstípusok elemzése során érthetjük meg legjobban.

A csoport diskurzusa³ beszédesemények, szövegek, magatartások sokaságát jelenti. A narratív tartalmak és a hozzájuk való viszony vizsgálatához egy általam kidolgozott „mérési módszer” is alkalmazok, anélkül, hogy át kívánnám helyezni az alapvetően kvalitatív elemzési módszert a kvantitatív kutatások területére. A diskurzus dinamikáját, az egymásra rakódó jelentések összekapcsolódását, a konvergens vagy divergens jelentésváltozások kutatását azonban ez az új módszer (álláspontom szerint) segíteni tudja. A tanulmány terjedelmi korlátai miatt csak utalni tudok az élők és holtak közötti találkozásokban az energia szerepére, elemzésemben az élők egymás közötti, azon belül is főleg a gyógyítások alkalmával megjelenő energia- és rezgésfogalom használatát elemzem. Ennek oka az, hogy az energia és a rezgés szóhasználatát, a hozzájuk kapcsolódó konnotációkat és fogalompárokat (pl. pozitív és negatív energia, azonos és eltérő rezgésszám stb.) a gyógyítás során tapasztaltak példázzák legrepresentatívabban – nem csupán számomra, hanem a tagokkal történt beszélgetések alapján számukra is. A csoport központi narratívája a Szent Lélekkel⁴ kialakítandó intenzív és direkt kapcsolat, ezért a fogalomhasználat elemzésébe a Szent Lélek szerepét is bevonom, hiszen ez nyújtja a csoport legfontosabb értelmezési keretét.

3 A diskurzus fogalmát nem szabad összekeverni a beszélgetéssel vagy beszédtemákkal. A diskurzus egymáshoz kapcsolódó tartalmak, kommunikációs aktusok (ún. beszédesemények) sokaságából áll. Az ezekben megjelenő narratívák, viszonyulások, adatok folyamatosan befolyásolják a résztvevők tudását és alakítják a diskurzust, ami ezek „szóródásával” jellemezhető (vö. Foucault 1998, 2001). A résztvevők különböző saját tudással rendelkeznek, ezért a fogalmak nem definíciószerűen rögzítettek, hanem regisztereket (a kognitív szemantika szóhasználatával „jelentésfelhőket”, vö. Tolcsvay Nagy [2011]) hoznak létre, több-kevesebb átfedéssel. A Michel Foucault által alkalmazott diskurzusfogalmat azzal egészítem ki, hogy a diskurzus része a passzivitás (csönd, távolmaradás) és a nonverbális kommunikáció is.

4 A csoport émikus írásmódja következetesen ez. Tekintettel arra, hogy ez nem teljesen azonos a katolikus vagy református Szentlélek-fogalommal (Csáji 2015a, 2015b), ezért írásomban a csoport szóhasználatát követem. Ezen kívül a továbbiakban az émikus kifejezéseket a szövegben dőlt betűvel szedem.

2. A fények csoportja

A fények csoportja egy népi próféta, Péter Dénes (émikus kifejezéssel „dénés Próféta”⁵) által szervezett karizmatikus keresztény megújulási mozgalom. A próféta beszámol róla, hogy 2008. január 6-án kapta meg a próféta státszst a Szent Lélektől, miután huszonkét éven át beavatásban részesült általa. Járt a mennyországban, „a mennyei arany trónusok előtt”, részletes leírást ad az angyalok kinézetéről és típusairól, de arról is, hogy a pokol is a mennyekben van. 2008 óta járja a Kárpát-medencét gyalogszerrel és kis robogójával, alamizsnából élve. Evangelizációs utazásai során nagyon sok emberrel beszél, találkozik. Néhányan, akik affinitást mutattak törekvései, gondolatai iránt, később telefonon, e-mailen, Skype-on is kapcsolatban maradnak vele. Számukra már 2008-ban elkezdtek találkozókat szervezni. Ezek alkalmával az egymástól távol élők is összeismerkedtek, és megindult a csoporttá válás folyamata. A legtöbb tag a Vajdaságból kerül ki, de néhány résztvevő a Dunántúlról (Pécs, Mezőörs, Bonyhád stb.), a Duna–Tisza közéről (Újszilvás, Törtel stb.), Budapestről és Romániából (Nagyvárad, Fugyivásárhely, Székelyudvarhely, Csíkszereda stb.). Viszonylag nagy a csoport be- és kilépési dinamikája, az első két év több tucat aktív résztvevője közül mára csak hat-hét fő tart szorosabb kapcsolatot a csoporttal. A taggá válás folyamatáról és a csoport szerveződésében, törekvéseiben megfigyelhető változásokról, továbbá az online és offline reprezentáció összehasonlításáról már más írásaimban beszámoltam, ezért ezúttal nem kívánok e kérdéssel részletesebben foglalkozni (Csáji 2012, 2013, 2014, 2015a, 2015b).

A csoport legitimációjában a csodás gyógyítások mellett fontos szerepet kap a vajdasági Temerinben 2010. november 15-én történt közös látomás, a *temerini csoda*.⁶ Az ennek kapcsán létrehozott honlap és a videomegosztókon közzétett tartalmak (üzenetek) tekinthetők a közösség fő online reprezentációjának. A próféta elsődleges célja ökumenikus: mindenki annál a keresztény egyháznál maradjon meg, amelybe tartozónak tekinti magát.⁷ Az Istenhez vezető út azonban szerinte nem egyházi dogmákban, hanem kizárólag a Bibliában keresendő.⁸ A megértéshez és a helyes életvezetéshez személyes kapcsolatot kell keresni a Szent Lélekkel. Ez a betöltekezés által valósulhat meg, amiben a próféta is segítséget nyújthat (de tagadja, hogy „a papok” tudnának ebben segíteni). A csoport azokat, akik egy szertartás és eskütétel során elnyerték ezt a státszst, *Szent Lelket kapott* vagy *fény* kifejezéssel jelöli.

5 A keresztnevet szándékosan kisbetűvel kezdi, amivel elhívásának fontosságát kívánja hangsúlyozni.

6 2010. november 15-én egy temerini lakásban az imacsopórt tagjai látták, amint a próféta feje fölött a levegőben egy több színben játszó madárforma lassacsán egy fénylő, színeit váltó keresztte alakult át.

7 A próféta például unitárius, és máig a helyi (homoródkarácsonyfalvi és székelyudvarhelyi) gyülekezetbe tartozónak vallja magát, részt vesz az istentiszteleteken és a fontosabb vallási alkalmakon. A két gyülekezeti helyszín oka: feleségével Székelyudvarhelyen él, míg mozgalmának központja a szülőfalujában megörökölt családi porta. Az unitárius vallás katekizmusa (Ferencz József által írt kátéja) szerint „a Szentlélek nem lehet személy, mert Istennek ereje”. Az *energia az isteni erő* elvont, tovább absztrahált fogalmának is tekinthető.

8 A magyarok számára Károli Gáspár fordítása az egyedüli helyes fordítás szerinte.

Attól kezdve tekintenek valakit igazán tagnak, amikortól kinyilvánította, hogy a Szent Lélek *megkapása* érdekében a próféta tanítványa akar lenni. Ezután egy jelölti (émikusan *Szent Lelket kérő*) időszak következik, amikor a tanítvány nagyon intenzív kapcsolatot tart a prófétával és a csoport tagjaival. A központi mag a Szent Lelket kapott tanítványokból kerül ki. A csoport státuszmegoszlása tehát elsődlegesen egy beavatási sorrend szerint határozható meg: a *fények* (Szent Lélekkel betöltekezett tanítványok) jelentik a belső magot, akik után a *Szent Lelket kérők* (jelöltek), majd a *keresők* (érdeklődők) következnek.⁹ Végezetül a csoport holddudvarát a *hitbéli emberek* (támogatók, érdeklődők, kíváncsiskodók stb.) viszonylag tág, alig számszerűsíthető köre alkotja. A közvetlen aktív tagok – fények, jelöltek, keresők – létszáma 2016-ban mintegy 60–65 főre tehető, és legalább ennyi támogatóval is számolhatunk.

A csoport a karizmatikus megújulási és pünkösdi ébredési mozgalmakkal rokonítható, de nem kap helyet benne az eksztázis, az ördögűzés és a glosszolália (nyelveken szólás adománya).¹⁰ A csoport tagjainak többsége hisz a reinkarnációban, és a fények közül a leggyakrabban a gyógyítás karizmáját gyakorolják. A tagság főleg a polgárosult (vállalkozói szférát alkotó) vidéki alsó középosztályból kerül ki, de egyetemet végzett városi értelmiségiek (főleg tanárok) és mezőgazdasági szakmunkások is akadnak közöttük. **Általában azok közelednek a prófétához, akik hiányérzettel küszködnek: szükségük van a saját egyházukban megtapasztaltnál bensőségesebb szakrális élményre, a numinózus megtapasztalására** (Otto 2001), és el tudják képzelni *vernakuláris vallásukban* (Primiano 1995), saját keresztény életvitelükben a közvetlen isteni iránymutatást és direkt kommunikációt.

3. Érintéstípusok

A találkozások az általam vizsgált csoportban általában együtt járnak érintésekkel. A valódi találkozás bizonyos érintésformákat is magába foglal. Az érintéseknek és az érintés által nyert és adott információknak, energiáknak az alábbi típusait különböztethetjük meg e csoportban:

1. *Ölelés*. Üdvözléskor (találkozások vagy búcsúzások alkalmával) a résztvevők egymást szorosan megölelik. Ezzel az egymás iránti érzelmet közlik, de az ölelésben egyes személyek „szeretetenergiája” is testet ölt. A szimmetrikus ölelésnél kerülnek, hogy valakinek mindkét karja a másik karjai alá kerüljön, ezért egyiket a másiké fölé, a másikat alá helyezik. Szorosan, több másodpercig ölelik a másikat magukhoz, lapockája környékén a hátára szorítva tenyerüket. Nem verik hátba egymást, és a karjukat közben nem távolítják el, hanem a két személy egy tömböt

⁹ Akik még gondolkodnak azon, hogy kérnek-e Szent Lelket, és kérik-e ebben a próféta segítségét. Ők is részt vesznek a csoport egyes rituális alkalmain, így például a 2010 és 2012 között zajlott parázson járásokon is.

¹⁰ Vö. Peti (2016).

alkot. Az ölelés időtartama, intenzitása eltér a környezetükben szokásos baráti öleléstől, és kifejezett célja, hogy a másik felé kimutassák a minden hátsó szándék nélküli őszinte szeretetüket. Az ölelésekből nyert „olvasatokat” gyakran azonnal nyíltan elmondják egymásnak és a csoportnak,¹¹ de máskor – főleg, ha valamilyen negatív impressziót szereztek – csak később interpretálják érzéseiket.

2. *Gyógyítás.* A Szent Lélekkel való betöltekezés által a *fények* különböző adományok (karizmák) birtokosai lesznek,¹² amely adományok közül leggyakoribb a gyógyítás képessége. A gyógyítás esetében a gyógyító a pozitív energiát ima segítségével katalizálja, és érintéssel irányítja a beteg testének megfelelő része felé. A próféta sajátos technikát is alkalmaz, amit nem sok fény vett át: benyálazza a jobb hüvelykujját, és azzal keresztet rajzol a páciens homlokára. Elmondja, hogy „még jól oda es nyomom az ujjamat. A jó sejtek így jobban behatolnak”. Gyerekeknek nem a homlokára rajzol így keresztet, hanem a benyálazott ujjával a szájuk körül, az ajkukat keni meg. Az utóbbi évek diszkurzív folyamata révén mára általánosan elfogadottá vált az a narratívum, hogy a Szent Lélek pozitív energiája nyilvánul meg a gyógyításban, a beteget gyengítő negatív energiával szemben.

3. *Prófécia.* A csoportban a *prófécia* émikus kifejezés, aminek jelentése: valaki számára személyes helyzetértékelést adni arról, hogy „hol tart az úton”¹³ (tehát éppen milyen a viszonya a Szent Lélekkel), és életvezetési tanácsot adni a továbblépéshez. A prófécia általában úgy zajlik, hogy a próféta (vagy ritkábban egy *fény*) a térdeplő vagy összekulcsolt kézzel fejét lehajtó, vele szemben elhelyezkedő személy feje fölé helyezi a tenyerét néhány centiméter távolságra, és magában mondott imával addig imádkozik (általában egy-két percig), amíg a Szent Lélek valamilyen sugallattal közöl vele egy üzenetet vagy egy – általában szürreális vagy allegorikus – képet. A próféta vagy a fény utána ezt az üzenetet vagy képet fejtí meg, olvasatot adva róla. A tenyér fej fölé helyezésével szimbolikusan is kifejezik azt a hierarchikus viszonyt, ami a két személy, továbbá a pozitív (égi/mennyei) erők, energiák és az adott személyben mutatkozó kétségek, gyengeségek, bűnök negatív energiái (lent) között van. Ez a fajta „fejbe nézés” hasonló funkciót tölt be, mint a gyónás, és a szakrális összejöveteleken szinte elvárt, hogy a prófétától a résztvevők vagy prófécíát vagy áldást kérjenek.

11 Az ölelésekkel kapcsolatos néhány pozitív kifejezés: *szeretetteljes, harmonikus, megnyugtató, sokat adó, sokatmondó, tartalmas, érezni belőle a Szent Lélek áramlását, mosolyfakasztó, szívből jövő, őszinte, angyalszerű; kétértelmű: szoros, érzelmes, gyengéd, kérő; negatív: zárkózott, elzárkózó, laza, semmitmondó, agresszív, törekvő, érzelemmentes, protokollszerű, fizikális, hűvös, hideg, rideg, zavaró, értelmezhetetlen, gyors, lagymatag, üres.*

12 E csoportban leggyakoribb az áldásadás, bizonyos korlátozott mértékben a jóslást is magában foglaló személyes életvezetési tanácsadás képessége, prófétálás, evangelizáció.

13 Émikus kifejezés, nagyon gyakori szófordulat a csoportban az Istenhez való személyes viszony pillanatnyi állapotára nézve. A csoport egyre magasabb státuszú tagjai a többiek állapotát a Szent Lélek sugalmazására gyakran megítélik, máskor pedig önmagáról mond ilyen „helyzetértékelést” az adott résztvevő.

4. *Áldás.* A próféta és a fények gyakorolhatják az áldásadás karizmáját. Ezzel a képességgel a Szent Lélek kegyelmét, segítségét kérik valaki számára, és egyúttal meg is erősítik a hitét. Az áldás továbbá egyfajta purifikációs funkciót is betölt, hiszen a „szellemi erőkkkel”¹⁴ szembeni ellenálló képessége növekszik a Szent Lélek pozitív energiáival való feltöltekezés által. Az áldás során az áldást adó és kapó egymással szemben áll, összekulcsolt kézzel imádkoznak, majd az áldást adó két tenyerét az áldást kapó fejére vagy épp csak fölé helyezi, és úgy kéri a Szent Lelket az áldásra (szavait az áldást adó általában magában vagy suttogva mondja). Az áldást adó és kapó nők a csoportban fehér kendőt viselnek, ezzel is jelezve, hogy szakrális alkalommá válik ez a pillanat akkor is, ha épp hétköznapi találkozás során kerítették erre sort.

5. *Fényavatás (eskü).* Azt az alkalmat, amikor valakiről kinyilvánítja a próféta, hogy fény lett, fényavatásnak vagy más szóval eskünek nevezi a csoport. 2015-ig ez a prófétával kettesben vagy nagyon szűk körben történő rítus volt, 2015-től a csoport valamelyik szakrális összejövetelét is fel lehet erre használni. Ilyenkor a csoport tagjai fehér ruhában (a nők fehér kendővel) körbe állnak az egymás mellett térdeplő próféta és a jelölt körül, akik előtt vagy mellett gyertya is van. A közös ima után a próféta a jelölt feje fölé helyezi jobb tenyerét, és szimbolikusan átadja a Szent Lélek energiáit, amivel betöltekezik a jelölt, akit ettől kezdve fénynek tartanak. A próféta csupán közvetít, katalizál, és szimbolikusan megjeleníti a Szent Lélek jelöltbe áramló energiájának útját.

6. *Látomások, képek.* Külön tanulmányt érdemel az a sokrétű fogalomhasználat, amivel a csoportban megkülönböztetik a különböző *testen kívüli élményeket, lélekutazásokat, látomásokat, álmokat* vagy a „bevillanó” képeket, továbbá természetfeletti lények, szellemek, halottak *látását*. A középkori és kora újkori látomásirodalom képgazdagsága és szürreális világa jelenik meg például a próféta látomásaiban. Az érintéssel, érintkezéssel kapcsolatban azok a képek és látomások a fontosak, amelyek valaki vagy valami megérintése kapcsán akaratlanul keletkeznek (*jönnek* vagy *villannak be*). Ilyenkor az adott személlyel, vagy az adott személyhez kapcsolódó valamilyen személyes tárgyban megjelenő egyedi erőkkkel közvetlen kapcsolatba kerül a próféta (néha valamelyik fény), és kap a Szent Lélek által sugalmazott képet vagy jelenetet. Ha ez háromdimenziós, és belekerül valaki, akkor látomásnak, ha csak egy kétdimenziós kép vagy jelenet, akkor képeknek nevezik. Ezekről aztán szintén olvasatokat adnak, akárcsak a próféciák esetében. Néha álombéli érintés/érintkezés is okozhat ilyet, és olyankor az álomban kap látomást vagy képet valaki.

14 A csoport elfogadja, hogy vannak émikus kifejezéssel *démoni lények* vagy *szellemi világ*, de fontosnak tartják, hogy ne foglalkozzanak velük, mert aki keresi ezek társaságát, az „kaput nyit” számukra, és akár rabjuk is lehet.

7. *Imakör*. A csoport szakrális összejöveteleinek gyakori eleme, hogy a résztvevők körbeállnak, így egy pajta mellett vagy akár az út szélén is kijelölik a szakrális teret, majd pedig egymás kezét megfogva együtt imádkoznak.¹⁵ Ennek mind a tagok egymás felé, mind pedig a tagoknak Isten felé forduló relációjában jelentősége van: ilyenkor az imában megvalósuló energiák hatványozottan keletkeznek és hatnak, egymásnak is átadódnak. Továbbá ezzel fejezik ki a csoport összetartozását és egységét, vagyis kohéziós és határkijelölő funkciója is van: az számít a csoportba tartozónak, aki részt vesz az imakörben. Az egymást megfogó, tehát kört alkotó kezek imáját a csoport karizmatikus katolikus tagjai vezették be a csoport gyakorlatába még az első években. A kézfogás – kissé az öleléshez hasonlóan – szintén információt adhat a szomszédos személy állapotáról, de ennek jelentősége elenyésző a többi funkcióhoz képest. A megerősítő, pozitív visszacsatolásokat jelentő rituális magatartások közé tartozik, hiszen mindenki egységesen viselkedik, az aktív részvétel által elfogadva az imakör jelentőségét.

4. Az energia szó jelentésárnyalatainak változása

Az *energia* a gyógyászat és más érintéstechnikák által¹⁶ fokozatosan vált a csoport bevett fogalmává. 2012-ig is előfordult az energia szó a csoport kommunikációjában, de széttartó módon: kétszer a hétköznapi jelentésben (pl. „adj egy kis energiát, Uram”,¹⁷ vagy „ahogy gyalogoltam, mintha egy energiamező lett volna a derekamtól lefelé, semmilyen fáradtságot nem éreztem napokig”¹⁸), illetve egy alkalommal a jelenlévők által alig ismert, ezoterikusnak tűnő jelentéstartalommal („minden csak energia”), amely utóbbit azonnal „helyre is tették” (elutasították) néhányan. Az *energia* és az *isten erő* (akarata, szeretet) összekapcsolása nem történt meg 2012-ig. A szakrális kommunikációhoz kapcsolódó jelentések (egyéni invenciók) esetlegesek és sporadikusak voltak, tehát nem álltak össze egyfajta közös tudásregiszterre a csoportban.

2013 előtt általában az *angyali erők* vagy *mennyei erők*, illetve a *mennyeiek* kifejezésekkel írták le azt, amit a 2013–2016 között egyre inkább bevetté váló *energia* elvontabb, és így saját narratívákkal megtölthető fogalmával is jellemezni tudnak. Személyes életvilágában néhány résztvevő alkalmazta ugyan a pozitív/

15 A Miatyánk közös elmondása után a próféta gyakran szót ad egyik-másik fénynek, akik saját szavaikkal pár mondatos rövid fohászokat mondanak, míg a többiek általában lehajtott fejjel vagy becsukott szemmel hallgatják őket.

16 Az érintés és az energiaáramlás összekapcsolása világszerte megfigyelhető; a tudományos diskurzusban is megjelent már fél évszázada (Montagu 1971), de a szellemgyógyászat, a reiki, az auragyógyászat és más alternatív spirituális technikák is kézenfekvőnek veszik e jelenséget. A karizmatikus keresztény megújulási mozgalmak gyógyítási gyakorlatával kapcsolatban végzett kutatása során Thomas J. Csordas már az 1990-es években felfigyelt e fogalomhasználatra, továbbá a „negatív energia” megjelenésére is (Csordas 1994: 54, 64).

17 Az egyik zárándok sóhaja egy hosszú gyaloglás során 2011-ben.

18 Ez dénes Próféta gyakori narratívája annak magyarázatára, hogyan volt képes sok száz kilométert gyalogolni csupán néhány rövid megállást közbeiktatva.

negatív energia fogalmát, de ketten is beszámoltak róla, hogy úgy érezték, nem igen értették volna a többiek, így korábban nem, vagy alig használták ezeket a csoporton belül. A Szabadka és Szeged térségében lakó néhány résztvevő lokális találkozóin, összejövetelein alakult ki az a gyakorlat, hogy a pozitív és negatív energia kifejezés összekapcsolódott a *mennyei erők* vs. *szellemi világ* vagy *rossz energiák* fogalompárral. 2013-ban történt az a fordulat, hogy a csoport szélesebb körében is elhangzottak ezek a kifejezések, de ekkor még sokan értetlenül fogadták azokat.

2014–2015 folyamán az addig a legtöbb tag számára a fizikából ismert energia fogalma a csoport „bevett” szóhasználatában kettévált *jó* és *rossz energiára*. Továbbra is megmaradt azonban, hogy a pozitív energiák szinonimájaként az angyali vagy mennyei erők közreműködését vizualizálják, tehát az angyali jelenlétet „felismerik” (vö. Kis-Halas 2004, 2007). Mindezt elősegítette az is, hogy már addig is használta a próféta a gyógyítási praxisában a *jó és rossz sejtek terjedése, hatása* kifejezést, ami szintén összekapcsolódott az energia fogalmával. Amikor a gyógyítás során a próféta a nyálát használta közvetítőeszközként, ennek magyarázatára – akkor még – nem az energia szót alkalmazták.

A csoport zöme el kívánta választani továbbá a számukra jól ismert városi sámánok¹⁹ gyógyítási technikáitól is a saját praxisukat. A próféta az előbbit a szellemvilággal való kapcsolata révén elutasítja, ami a csoport tagjai számára azért jelentett megnyugvást, mert saját katolikus vagy református gyülekezetükben is hasonló interpretációkat hallottak. Néhány korábbi gyógyulásbeszámoló is a „helyére került” az energia fogalmának bevezetésével. Egy alkalommal Topolyán egy autószerelő gyermekét – aki kerekesszékebe kényszerült – gyógyította meg a próféta. Erről így számolt be 2016-ban: „Mondtam neki, hogy meggyógyulsz, és még biciklizni is fogsz. Boldogan mesélte utána a gyerek, hogy milyen sokat jelentett neki ez a biztatás. Főlé nyújtottam a kezemet, és a gyerek elmondta, úgy érezte, mintha egy vízesés alatt lenne.” A gyógyítás folyamatát az energia zubogása, áramlása jelzi, hasonlóan ahhoz, amikor más esetben „forró erőterről”, melegségről számoltak be a gyógyulni vágyók.²⁰ Mindez fizikai ismereteikkel is összhangban állónak tűnt a tagok számára. Erre rakódtak rá a kvantumfizikának a médiában és az online információáramlásban is egyre többször megjelenő laikus olvasatai (néhány tag közlésében pl. „a tudomány is felfedezte, hogy van a sötét részecske”, vagy máskor: „az anyag lényege is az energia”) szintén összecsengtek

19 Azokat nevezi a csoport „sámánoknak”, akik önmagukat is e szóval határozzák meg, tehát főleg olyan magyarországi városi sámánokat és önmagukban „sámánérőt” érző személyeket, akik saját útjukat keresve jutottak el a prófétához. Néhány városi sámán kifejezetten kereste a kapcsolatot a prófétával 2008–2010 között – sikertelenül. Ennek oka, hogy a próféta és a csoport tagjainak zöme is idegenkedik az általuk kereszténynek tekintett keretekbe nem illeszthető személyektől; továbbá kifejezetten tiltják a „mennyei/angyali erőkkel” (a preferált transzcendens létezőkkel) szembenállónak tekintett „szellemvilággal” való kapcsolatot.

20 Thomas Csordas felhívja a figyelmet a képzettségátvitások és a szinesztézia jelentőségére az élménybeszámolóknak, így különösen a gyógyító energia és a melegség/forróság érzet összekapcsolódása terén; kognitív szemantikai érvelése különösen izgalmas e jelenségek párhuzamos kialakulásával kapcsolatban (Csordas 1994: 97–98).

a tagok számára saját értelmezéseikkel. Nagyon hasonló élmények érték a karizmatikus keresztény gyógyításban részesülőket. Amerikában (Csordas 1994: 98, 137, 240), és a reiki beavatásban és gyógyításban részt vevőket Magyarországon (Kis-Halas 2007: 409–410). A melegség/forróság és a bizsergés/buzogás/áramlás az élményleírások leggyakoribb elemei, amelyek egyúttal megadják a lehetséges (kézenfekvő) képzettársítások keretét is. Ezek a kognitív szemantikai mező alapját képezve egymástól függetlenül is kialakíthatnak hasonló koncepciókat különböző vallási csoportokban és egyéneknél.

Kutatásom során először 2013-ban találkoztam a kifejezéssel, amikor az áldás és a gyógyítás alkalmával a próféta és a fények a Szent Lélek *pozitív energiájával* felvértezve harcolnak a *szellemi erő*kkal, a *szellemi világ negatív energiáival*, lényei-vel. A csoport tiltja a szellemvilággal való kapcsolatot, és nem preferálja még az egyes lények megkülönböztetését sem. Anélkül, hogy azonosították vagy néven nevezték volna a szellemvilági lényeket és démonokat, az energia – a *negatív* minőségjelzővel – alkalmas gyűjtőfogalomnak tűnt. Az ellentétpárja pedig, a *pozitív* energia, az isteni akarat és erő (vö. Isten közvetítő ereje, azaz a Szent Lélek) megfogalmazásának szimbólumává lett, azonban a szimbólumjellegesen túlnőve viszonylag hamar sajátos szemantikai keretet alkotott, önálló fogalomná vált. Azért is vált lehetővé 2013-tól az energia elvont fogalmának beemelése a csoport narratív regiszterébe, mert e fogalom alapja (az isteni erő) kellően ismert volt már a hétköznapi és szakrális szóhasználatban is, és alkalmas arra, hogy plasztikus (kompatibilis) képzettársításokat megalapozó szimbólummá váljon.

A csoport tagjai az interneten és saját életvilágukban ezek után tudatosabban kezdték keresni az energia mibenlétéről, az energia gyógyászati szerepéről szóló narratívákat, így 2013–2014-ben egyre-másra osztották meg egymással tapasztalataikat, ami néha kisebb vitákhoz is vezetett. Volt olyan tag, aki már évekkorábban tanult reiki mesterektől,²¹ mások pedig vonzódtak az alternatív gyógyászat több formájához. Többen ismerték a *csakrák* fogalmát, néhányuknak volt tapasztalata a prána gyógyításról. Páran érdeklődve és szimpátiával fordultak az ezoterikus tanításokhoz (pl. ismerték és olvasták a <http://energiagyogyaszat.lapunk.hu> honlapot), és megosztották tudásukat, véleményüket a többiekkel is, főleg, amikor az energia fogalmáról kezdtek beszélgetni. A csoport tagjainak többsége azonban a Biblián alapuló keresztény értelmezésekhez kívánta igazítani a szóhasználatot.

Számos beszédeseményben találkoztam az energia isteni és emberi megnyilvánulásával kapcsolatos közlések bizonytalanságával. A túlzottan elvont fogalomhasználat gyakran nyílt ellentmondásba vagy passzív reakcióba (hallgatás, témaváltás) torkollott. Néhányan úgy érezték, mintha az „ezoterikusok” az Istentől és főleg a Szent Lélektől független entitásként kezelnék az energiát. A csoport többsége egyszerre akarta racionalizálni (megmagyarázhatóvá tenni) az energia

21 Az energia a reiki technikában viszonylag eltér az általam vizsgált csoportban kialakult jelensétegektől, ezért a reiki vonatkozásában érdemes összevetni az energia más jelentésével (vö. Kis-Halas 2004).

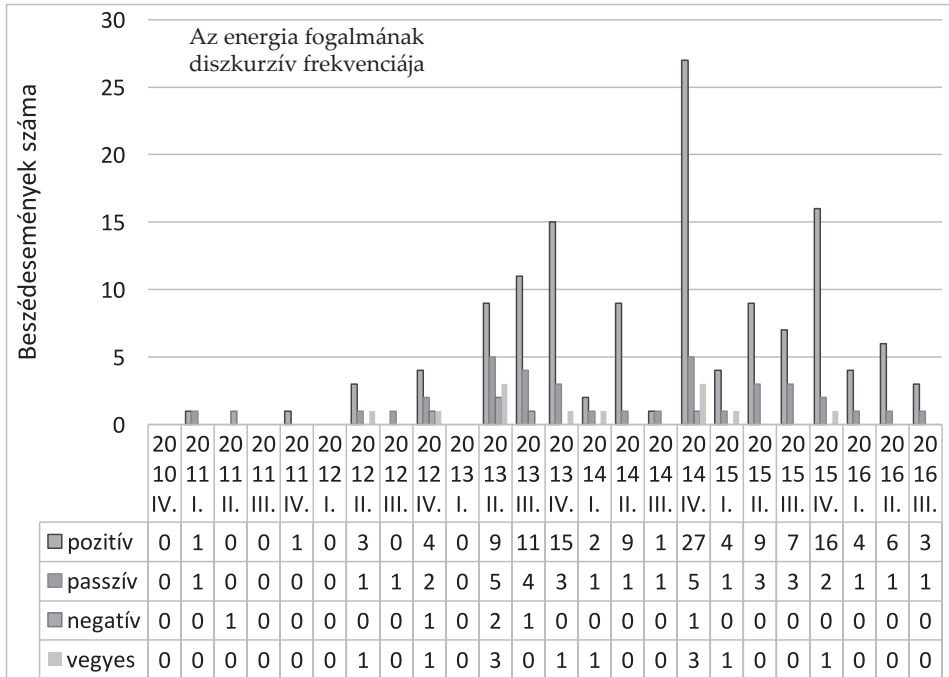
fogalmának használatát, és egyúttal közelíteni a keresztény narratívák és értékek karizmatikus értelmezéséhez. A Bibliában *Isten ereje* tűnt a legalkalmasabbnak, hogy a magyarázatok kiindulópontja legyen. A próféta vezető szerepet játszott ebben az értelmezésben. Iránymutató volt, hogy ő hogyan használta e szót. Egyre gyakrabban fogalmazott úgy, hogy „a pozitív energia az emberekben és a Szent Lélek közöltető erejében is megnyilvánul”, amit úgy értelmezett, hogy nem független a szeretettől, mint fő *energiaforrástól*. Pozitív visszacsatolást jelentett végezetül, hogy a gyógyászati praxisban az energia a kívülállók számára is viszonylag elfogadható fogalomként használhatónak tűnt.

Az energiához 2014-től a kéz érintésének érezhető (közvetítő) hatását is hozzákapcsolták, *energiaáramlás* jelentéssel, majd pedig a rituális alkalmak gyertyahasználatát (ez a szakrális alkalmak egyik kötelező eleme volt korábban is). Mindez a csoport többségének értelmezésében segíti a *pozitív energiák áramlását*, továbbá a *Szent Lélek energiájának bevonását*. Ennek fényében már korántsem tűnik esetlegesnek az írásmat bevezető idézet, hogy a halott lelke is kaphat energiát a túlvilágra való átjutáshoz. Ez azonban már nem a csoport érintési praxisába tartozó magatartás, így jelen írásomban erről nem kívánok részletesen beszélni.

E nem lezárult folyamat révén az *alternatív spiritualitás* (Hedges – Beckford 2000) egyik központi fogalma, az *energia* (Kis-Halas 2007: 405), keresztény értelmezést kapott, be tudott épülni egy karizmatikus megújulást hirdető új vallási mozgalom sajátos szókincsébe az oda nem illőnek tartott jelentésárnyalatok mellőzésével (vö. Hovi 2016: 45, 55) és egyfajta közös tudás- és élményregiszter kialakításával (Imbert 2006). Az mutatja leginkább, hogy közös nevezőre jutott a csoport zöme e kérdésben, hogy mára a *fatikus* beszédben (Malinowski 1923) is megjelent (pusztán utalásokként), amit természetesen nem kell már többé megmagyarázni, mert a csoport tagjai „fél szavakból is értik” (érteni vélik) egymást (vö. Tolcsvay Nagy 2011). E jelentésalkotási folyamat nagyon hasonló volt a Robert Glenn Howard által *vernacular authority* jelenségeként az online közösségekre vonatkozóan leírt tudáskészlet-konstrukcióhoz (Howard 2011), amikor az aktorok – egymás megnyilatkozásait figyelve – egyszerre disztिंगváltnak (mellőznek, elfojtanak), de aktív megszólalásaikkal alakítják is a csoport diskurzusát a jelentésalkotás során.

5. A szóhasználat és a reakciók „mérése”

A közös szókincs kialakításának folyamatát (vázlatát) egy táblázattal szemléltetem (1. ábra).



1. ábra: Az energia fogalmának megjelenése a csoport beszéldeeményein, és a fogalomhasználat érték-konnotációja (negyedéves összesítés 2010. IV. negyedévtől 2016. IV. negyedévig)

Az 1. számú ábra táblázatát a terepnaplóm és az általam készített felvételek, továbbá az online kommunikáció során tapasztalt említések alapján veszem számításba (mást nem is tehetnék, hiszen csak arról tudok, amit magam megtapasztaltam, hallottam, láttam). Amikor a kutató a terepre érkezik, belekerül egy sajátos diskurzustérbe. Általában fogalma sincs az addigi beszéldeeményekről, azokról a narratívákról, élményekről, amelyek a csoport diskurzusát korábban alkották, így tudása eléggé eltérő regisztert képez, mint a résztvevőké, legalábbis a csoport számára lényeges témákban. Egy-egy közismert szó is más jelentéseket, érzéseket hívhat elő belőle, mint a csoporton belül otthonosan mozgó résztvevőkből. Valaha a tagok is hasonló módon kerültek be a diskurzusba, lassanként beletanulva, megtanulva annak „nyelvét”, magatartásmintáit, értékpreferenciáit. Senki sem vesz részt minden alkalmon és minden beszéldeeményen, mindig csak „valamennyi” részt „hallunk ki” a diskurzusból. Ezért is jellemezte Michel Foucault a diskurzust úgy, hogy nem témája, hanem „morajlása” van (Foucault 2001[1969]).

A diskurzuselmélet későbbi szerzői közül Teun van Dijk és Norman Fairclough is felhívták a figyelmet a kontextus és az egyes csoportok sajátos tudásának fontosságára (van Dijk 1985, 2008; Fairclough 2001, 2003), induktív antropológiai tereptapasztatatok részletes elemzése nélkül. A diskurzuselmélet antropológiai gyakorlata mégis inkább a felülnézeti, főleg a médiában és a társadalmi, zömmel politikai diskurzusokban rögzített tartalmakat vizsgálta (Escobar 2004; Papp Z. 2001), és nem az egyes jelentések és beszédesemények egyénekre lebontott alakulási folyamatát, amit Foucault genealógiai módszernek nevezett (Foucault 1998[1971]).

Táblázatom nyilvánvalóan vázlatos. Az összesítéskor kihagytam az egyes személyekkel történt interjúk során tett említéseket, mivel ezek csak az értelmezésemet segítik. Nem az adott fogalom elhangzásának a számát vettem figyelembe, hanem azt, hogy hány beszédeseményben (kommunikációs aktusban) történt említése (hogy ott hányszor, azt nem „súlyoztam”). Amikor a konnotációkat vizsgáltam, pozitív visszacsatolásnak tekintettem, ha a jelenlévők (vagy legalább néhányuk) a beszédfonalat egyetértőleg felvették, passzívnak tekintettem, ha az adott említést nem kifejezetten elutasító csönd követte, vagy csak egyszerűen témaváltás történt. Negatív konnotációjú említésnek tekintettem az ellentmondást, a vitát, vagy ha egyes személyek hallgatása egyértelműen negatív visszajelzést érzékeltetett. Néha nagyon nehéz volt e kategóriákba besorolnom az adott közléseket. A besorolás nehézsége illusztrálja, hogy számszerűsítési és ábrázolási módszerem a kvalitatív vizsgálati módszerek közé tartozik. Nem tudtam súlyozni az egyes említések személyi körét sem: egy beszédeseményként (előfordulásnak) vettem számításba, ha a két-három résztvevőből álló beszédeseményen mellékesen elhangzott az *energia* szó, de azt is, ha a csoport többségének részvételével zajló találkozón vagy zarándoklaton hosszasan és többször beszéltek róla, használták kifejezésekben. Az ábra mégis képes láttatni, hogy mikor nő meg a szóhasználat gyakorisága, és felhívja a figyelmet a viták és ellenvélemények számszerűsítésével a szóhasználat viszonylagos egységesülési folyamatában a kiforrási stádiumokra, változásokra.

Meg kell magyaráznom azt is, hogy miért tűnik „ciklikusnak” az, hogy az előfordulások általában a második és negyedik negyedében „ugranak meg”. Ennek oka egyszerű: a csoport találkozási alkalmi kora nyáron és az év végén gyakoribbak, így én is ekkor végeztem jóval több online etnográfiai és offline résztvevő megfigyelési terepmunkát. Az értelmezés során ezt a kutatási intenzitástól függő arányeltolódást is érdemes figyelembe venni. Így tehát az adott táblázat egyetlen személy (az antropológus) érzékelését tükrözi, minden más résztvevő esetében eltérő – de trendjeiben valószínűleg hasonló – grafikont lehetne felvázolni.

Az *energia* mára²² egyike lett a mozgalom központi, gyakran használt fogalmának, és már-már olyan keretnek tűnik az újonnan érkezők számára, ami a bourdieu-i „habitus” fogalmával írható le (Bourdieu 2009 [1972]), tehát egyszerre adottság, és a résztvevők közös élményei, szóhasználatuk által alakuló – változó – tudás. Ebben komoly szerepet játszottak a gyógyítási praxisban szerzett tapasztalatok és az itt a kívülállókval interakcióban kialakított jelentések, továbbá e szó

²² Ez természetesen korántsem tekinthető lezárásnak vagy végállapotnak.

által előhívhatók más narratívák gyakori említései a csoporteseményeken, a pozitív és negatív visszacsatolások sorozata. A pozitív visszacsatolások mellett a csoport – mint értelmező közösség (Fish 1980) – többségének keresztény olvasataival nem kompatibilis narratívák *noncommunication* (Bateson – Bateson 1987) jelenséghez hasonló mellőzésével a viták is alábbhagytak. Ilyen volt például az energia és a létezés laikus kvantumfizika-magyarázatára épülő világmagyarázat, vagy az Isten energiaforrásként való értelmezése, továbbá a szellemgyógyászat, mint lehetséges kapcsolódási pont, valamint a Gaia-kultusznak a világ energiaegységére vonatkozó sajátos energiaértelmezése – ezek kivesztek, illetve nem is épültek be a csoportszintű „bevett” narratívakészletbe.

6. A rezgés fogalma

Legtöbbször a gyógyítások során a kívülállókkal való kommunikációban vált szükségessé, hogy viszonylag érthető módon elmagyarázzák, mi is történik a gyógyítás alkalmával. Azt viszonylag könnyű volt közölni, hogy a próféta és a fények a Szent Lélek segítségével végzik ezt, amit hosszas imával segítenek elő. A gyógyítás gyakran vissza-visszatérő kezelési alkalmakon zajlik, és a gyógyulni vágyók kérdéseire további válaszokat kellett adni, de a verbalizált megfogalmazásokra maguk a tagok is fogékonyak voltak. A gyógyító fehér (vagy világos) ruhája, fejkendője, az égő gyertya és az érintés viszonylag könnyen megmagyarázható volt (a csoport jól ismert narratívakészlete állt rendelkezésre a válaszokhoz), de az, hogy mi is történik ilyenkor, a páciensek számára nehezen volt érthető.

A csoportban néhány tag lelkesen olvasta a 2000-es években világszerte nagy hírverést kapott Masaru Emoto, az alternatív orvoslást végző japán fotográfus véleményét,²³ aki kísérletekkel is alá kívánta támasztani, hogy a víz nem csupán információkat, de érzelmeket és tudatot is tárol. Egyes szavakat a vízzel telt edénynek „elmondva”, illetve üzeneteket helyezve bele a víz fagyása után teljesen eltérő kristályszerkezetekre talált, és következtetéseivel új dimenziót adott a rezgés fogalmának. Az érzelmek szerinte akkor is rezgéseket indukálnak, ha akár csak leírjuk őket. Emoto hatása nagyon komoly volt az energiagyógyászatnál az ezoterikus világmagyarázatokon át az alternatív orvoslás sokféle területéig; a rezgés fogalma már 2011-ben megjelent az általam vizsgált csoportban is. Természetesen nem közvetlenül Masaru Emoto tanításainak, hanem az általa keltett intenzív és globális – főleg online – térben zajló rezgésdiskurzusnak tulajdonítom a feltűnését, de Emoto „felfedezéseiről” explicit említéseket is hallottam. Terjedelmi okokból azonban az online tartalmak további elemzésétől el kell, hogy tekintsek.

Hiába tűnt azonban fel a rezgés fogalma a csoportban már 2011-ben, a fogadtatás értetlenkedő volt. A következő évben nem is tapasztaltam az említését. Az

23 Gondolatait a 2000-es években *The Message from Water* (2000) című, a *The Miracle of Water* (2007) című és a *Water Crystal Healing* (2006) című könyveiben világszerte nagy sikerrel publikálta, így Magyarországra nem a japán, hanem az angol publikációk online interpretációi révén érkezett el a híre.

energia csoportszintű diskurzusával párhuzamosan ismét megjelent a *rezgés* is egyes beszédeseményeken 2013-ban. Az ezotériával szimpatizáló tagok próbálták elmagyarázni a „jelenség” lényegét, és ekkor már sokszor pozitív konnotációval hangzott el a *rezgés* szó, hiszen összekapcsolhatónak tűnt az *energia* fogalmával. Ez az összekapcsolódás világszerte megfigyelhető jelenség, ami például a kövek, féldrágakövek erejébe vetetett hitet is megalapozza (Cerulli – Guenzi 2016).

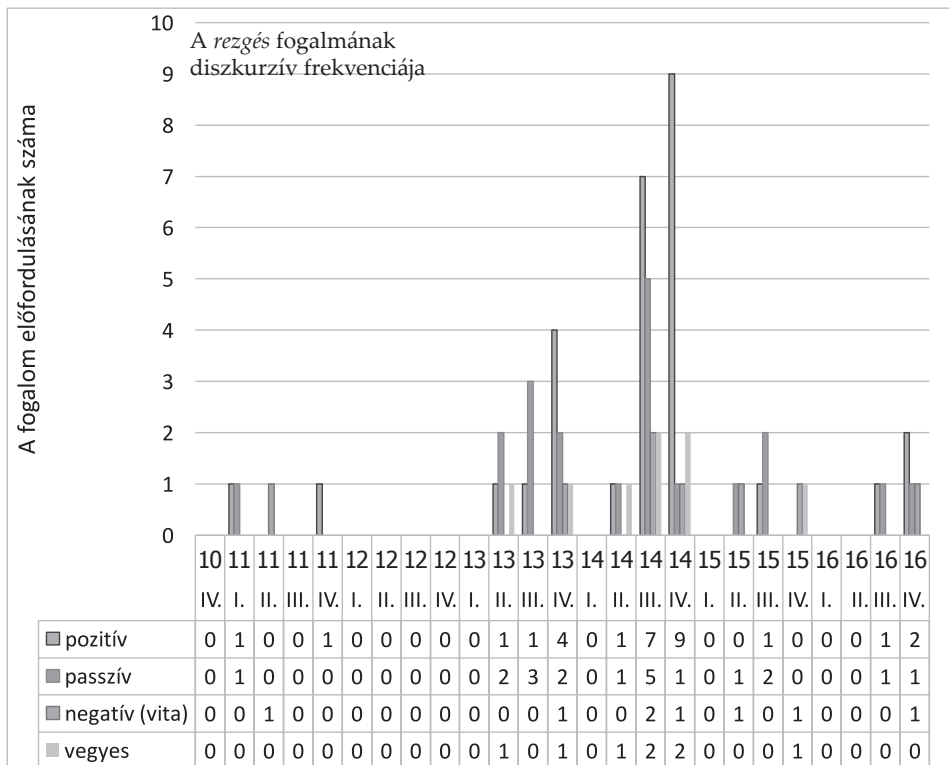
Az *energia* azonban az általános iskolai tanulmányok alatt is megjelenő, nagyjából közös tudásokhoz is köthető volt, ami segítette azt, hogy rá építve újabb értelmezések és narratívák kapcsolódjanak hozzá, a *rezgés* azonban annyira nehezen kezelhető és absztrakt fogalom volt, hogy nagyon eltértek a résztvevők gondolatai. A kognitív szemantika egyik metaforájával élve, nem volt mi körül oszcillálniuk az értelmezéseknek (vö. Tolcsvay Nagy 2011), szemben az *energia* szóval, ahol közismert jelentések sokasága jelölte ki azt a magot, amihez a jelentések a tudásregiszterekben (Imbert 2006) hozzátapadhattak. Az egyes résztvevők saját, egyéni életvilágában sem volt túl sok fogódzó ehhez. Például az egyik zenész tag számára a húrok *rezgése* hívódott elő elsősorban, de például egy masszőr tag számára az érintkezés és az emberek összhangja, harmóniája. Megint más tag számára a *rezgés* elsősorban idegesítő izgás-mozgást jelentett, legalábbis erre hivatkozott egy beszélgetés során. A *rezgés* szó az egyes tagok számára nagyon eltérő jelentéseket hívott elő. Ezek nem sok átfedést mutattak 2013-ban.

Néhány tag olyan narratívákkal próbálta irányítani az értelmezéseket, hogy beszélt a gyógyászatban az egyes ásványok, féldrágakövek szerepéről, és a fénygyógyászatot is a *rezgéssel* hozta összefüggésbe; de megkérdezték tőle, hogy hol van Isten vagy legalább a Szent Lélek ezekben a *rezgésben*. A tagok hallgatása az ilyen és hasonló beszélgetésekben általában passzív elfordulást, kételkedést jelzett. Mivel a tagok egy tekintélyes része nem vette a fáradságot, hogy intenzíven utánaolvasson vagy az interneten utánanézzon annak, hogy a 2000-es években világszerte milyen intenzív és sokrétű diskurzus zajlik e fogalom körül, a laikus és retorikai szempontból nem túl jól megfogalmazott közlések alapján inkább hallgatólagosan „fogadta el”, de sohasem tekintette magára nézve kötelezőnek a *rezgés* fogalmának használatát. Ennek ellenére 2014-ben a beszédesemények során tapasztalt előfordulások többségében a szó pozitív konnotációját figyeltem meg. Ennek oka inkább az volt, hogy általában azok beszéltek egymással e témáról, akik tudták vagy tudni vélték, hogy egymástól pozitív fogadtatást, megerősítést kaphatnak. A szkeptikus tagok és a tágabb kör ezekből az említésekből kimaradtak. 2015-ben több tag már nyíltabban is vitába szállt a *rezgés* fogalmának értelmezésével, és érezhetővé vált egyfajta megosztó jelleg. 2016-ra e szónak a csoport beszédeseményeiben való előfordulása minimálisra csökkent.

Az *energia* fogalmával összehasonlítva a *rezgés* nem tudta betölteni a szerepet, ami által a csoport saját narratívákkal, jelentésekkel és értékekkel telíthette volna ki ezt az elvont fogalmat. Ehhez járult az is, hogy nem volt megfelelő „központi szándék” a fények és a próféta részéről, hogy kiálljanak e szóhasználat mellett, továbbá az egyes tagok saját életvilágaik tapasztalatai alapján nagyon eltérő alaptudással bírtak, végezetül, hogy az *energia* szóval ellentétben a *rezgésnek* nem találtak

olyan elmagyarázható és a kívülállók felé is hasznosítható funkciót, mint az energia közismertebb fogalma esetében. A rezgés néhányak számára inkább az energia fölösleges és bosszantóan tudálékos „riválisának” tűnt, mintsem erősítette volna annak jelentésárnyalatait. Ennek megfelelően a rezgés fogalma az egyes tagok vernakuláris vallásosságának jelentésfelhőiben nem tudott eléggé konvergálni ahhoz, hogy többé-kevésbé közös tudássá váljon, nagyjából általánosan ismert narratívák kapcsolódjanak hozzá, és a megítélése többé-kevésbé elfogadott legyen.

Az 1. ábrával összevetve a 2. számú ábrán jól látszik az intenzív kommunikáció időszaka, és annak ellenére, hogy a 2014-es években számszerűen jóval több volt a pozitív, mint a negatív vagy a vegyes konnotációval történt említés, a csoport mégis úgy érzékelte, hogy inkább megosztó, mintsem összekötő jellegű ez a fogalom. Szemben az energia néhány, a csoportban felbukkanó, majd mellőzött, a többség által extrémnek ítélt narratívájával (pl. az energia és a létezés laikus kvantumfizika-magyarázata, a Gaia-kultusz energia-egység értelmezése), a rezgés szó nem vált *noncommunication* (Bateson – Bateson 1987: 80) jellegű, a közösségi kommunikációból kirekesztett fogalomká, amit az is mutat, hogy néha manapság is említik.



2. ábra: A rezgés fogalmának megjelenése a csoport beszédeseményein, és a fogalomhasználat érték-konnotációja (negyedéves összesítés 2010. IV. negyedévtől 2016. IV. negyedévig)

7. Következtetések

Az általam vizsgált új vallási mozgalomban (a „dénes Próféta” által vezetett fények csoportjában) számba vettem azokat az érintéstípusokat, amelyek a legfontosabb testi kontaktust jelentik a tagok egymás közötti vagy kívülállókkal történő érintkezései alkalmával. Főleg a gyógyítás okozott olyan intenzív csoportdiskurzust, aminek során az ennek elméleti háttérét képező legfontosabb fogalom, az *energia* sajátos, csoportszintű értelmezését kialakították. Írásomban először ezt a diskurzív folyamatot elemeztem. Az energia szó a tágabb társadalmi környezetben is alkalmasnak tűnik – elvontsága és mégis közismert jellege miatt – különböző jelenségek és gyógy módok, technikák leírására, azonban a csoportban sajátos jelentésrétegei alakultak ki. Elsősorban a Szent Lélek, mint „az Isten közvetítő ereje” fogalomhasználat szolgálhatott e szó csoportdiskurzusba való beemelésének alapjául, hiszen kellően absztrakt, mégis bibliai alapokkal bíró szemantikai mezőt nyitott meg.

Nagyon fontos kiemelnem, hogy nem találtam sem definíciót, sem olyan egyöntetű fogalomhasználatot, ami a csoportban mindenki számára közös jelentést adna az *energia* szónak. A csoporttagok egyéni tapasztalatai, érzései, élményei eltérőek, életvilágaik csak részben kapcsolódnak egymáshoz. Mégis attól kezdve, hogy az energia fogalma felmerült a csoportban, sokrétű diskurzus indult meg, amelynek során kialakult egyfajta értelmezési keret, amelyben a résztvevők elhelyezték saját tudásukat, és amihez a közös élmények, beszédesemények során elhangzott narratívákat kapcsolni tudták. A mozgalomban az elmúlt három-négy évben meghatározó jelentőségűvé vált az energia fogalma. Ez nem eredményezett teljesen egybevágó, „közös” tudásregisztert, de a sokszor ismétlődő narratívák és pozitív/negatív visszacsatolások sora egyértelműen ennek irányába hat. Egyfajta ösztönös (de néha ki is mondott) alapelv, hogy a Bibliára épülő keresztény értelmezésekhez mennyire illeszthetők azok az újabb és újabb narratívák, amelyek a tagoktól, a környezet felől vagy az online szférából érkeztek. A néhány résztvevő által elfogadott, ezoterikusnak tekintett értelmezések egy része a beszélgetések során perifériára szorult, és még azok a tagok sem hangoztatják őket – a csoporton belüliekkel való kommunikációjuk során –, akik egyébként azonosulnak velük. Így került ki például a „szellemgyógyászat” vagy a „földcsakrák” narratívacsoportja a mozgalom beszédtemái közül. Ez nem jelentett nyílt elhatárolódást vagy dogmatikus alapokon nyugvó döntést, sokkal inkább disztinválásként fogható fel az ezeket preferáló tagok, míg hallgatás általi izolálásnak (noncommunication) a többiek részéről.

Szemben azzal a lehetséges kutatói attitűddel, amikor az értelmezés során mindenáron rendszert kívánnánk felismerni a terepmunkánk során gyűjtött anyagban, a magam részéről azt tapasztaltam, hogy – bár kétségtelenül vannak általánosan elfogadott vagy elvetett narratívák e csoportban is – még az olyan lényeges fogalmak sem alkotnak teljesen logikus rendszert, mint az *energia*. Az egyéni, *vernakuláris* vallásosság szintjén a tudásregiszterek heterogének, és sokszor ellentmondásosak maradnak. Az energia fogalmának jelentés-rétegei és ezek változásai

a csoport központi értékét jelentő *Szent Lélek* fogalmával történő összekapcsolódás folyamata alapján érhető tetten. Ennek vizsgálatához a kognitív szemantika elméleti keretét hívtam segítségül. Néhány év alatt a Szent Lélek (szent lelkek) fogalmához kapcsolódó, mégis önálló fogalommá vált a (*pozitív*) *energia*, és kialakították ennek ellentétpárját, a *negatív energiát* (mint a szellemvilág, a gonosz erők hatásmechanizmusának megjelenítőjét). Az intenzív narratívaáramlás (például a gyógyítás- és gyógyulástörténetek) és megerősítő visszacsatolások ellenére az egyes résztvevők energiaelképzelései csak részben fedték (és fedik) át egymást.

Ezért kiválasztottam egy másik, az energiához eleinte kapcsolódónak tűnő fogalmat is, a *rezgést*, amelynek csoportbeli diskurzusát vizsgálva úgy találtam, hogy a széttartó, az egyéni életvilágok és értékrendek szerinti mintázatok eltérései miatt ez mára kikerült a csoport szóhasználatából (nyelvéből). Még azok sem használják e fogalmat, akik egyébként más közegben előszeretettel és gyakran beszélnek róla. Az *energia* fogalmához ezzel szemben olyan gyakori narratívák kapcsolódtak a diskurzus során 2013–2016 között, amelyek a gyógyítási technikák fő magyarázó elvévé tették. Mára az isteni, mennyei, angyali, és főleg a Szent Lélek által ható erők és a negatív, émikusan a *szellemviláginak* nevezett erők ellentétpárját az *energia* fogalmának segítségével értelmezik leggyakrabban (ld. pozitív és negatív *energia*), míg a *rezgés* szó használata gyakorlatilag elenyésző.

Írásom egy kortárs keresztény megújulási mozgalom körében végzett terepmunkára épül, következtetéseimet nem kívánom kiterjesztően értelmezni. Azonban más kutatásokra is iránymutatónak tartom azt a tapasztalatomat, hogy nem kell feltétlenül törekednünk egy rendszerszerű tudáskészlet feltételezésére (és beelátására) a kutatott közösség körében. Egy csoportról – vagy a csoportban képződött sajátos „egyöntetű” jelentésekről – alkotott kutatói koncepció helyett sokkal izgalmasabbnak tűnik számomra, ha a csoportban zajló diskurzusokról beszélünk, és arról, hogy ezekben milyen narratívakészletek és értékpreferenciák alakulnak ki, enyésznek el, és főképp, hogy miképp változnak. Azt elemeztem, hogy ezeket a változásokat a *fények* vallási mozgalmában milyen csoportnormák, magatartásminták és értékpreferenciák segítették elő vagy gátolták. Az általam kutatott csoport esetében a Károlyi-Biblia Újszövetség-szövege (és annak karizmatikus értelmezése) az a közös értelmezési alap, amelynek laikus, mégis racionalitásra törekvő értelmezéséhez a csoport többsége hozzá kívánja igazítani a tagok vagy a társadalmi környezet felől érkező újabb és újabb impulzusokat, élményeket, narratívákat. Néhány esetben ez az értelmezések burjánzását és sajátos interpretációk kialakítását indukálja, más esetben éppen ellenkezőleg, a fogalmak befogadását elfojtja, és elutasításba torkollik használatuk.

Hivatkozott irodalom

- Bateson, Gregory – Bateson, Mary Catherine (1987): *Angels Fear. An Investigation into the Nature and the Meaning of the Sacred*. New York: Macmillan.
- Bourdieu, Pierre (2009 [1972]): *A gyakorlat elméletének vázlatja. Három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Cerulli, Anthony – Guenzi, Caterina (2016): Mineral Healing: Gemstone Remedies in Astrological and Medical Traditions. In *Soulless Matter, Seats of Energy. Metals, Gems and Minerals in South Asian traditions* (eds. Ferrari, Fabritio – Dähnhardt, Thomas W. P.), Bristol: Equinox, 73–93.
- Csáji László Koppány (2012): Az egyéni és közösségi sokszínűség megragadásának vallásantropológiai nehézségei. In *Etno-pogányok. Retorikai fogások a hálón innen és túl*. (szerk. Hubbes László), Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 17–66.
- Csáji László Koppány (2013): „Dénes Próféta” (Péter Dénes) – a székely próféta. In *Lelki élet, vallásosság* (szerk. Gazda József – Szabó Etelka), Kovászna: Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 388–481.
- Csáji László Koppány (2014): „Belakjuk környezetünket és az internetet!” Lokalizáció és/vagy hálózatiság – vallásantropológiai elemzés a közösségkonstrukció lokális és hálózati tereinek, szerveződésének összefüggéseiről. In *Sámán Sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése* (szerk. Povedák István – Szilárdi Réka), Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 78–96.
- Csáji László Koppány (2015a): Csoda, pokoljárás és a digitális szakadék. Egy új vallási mozgalom legitimációs technikái a webes és weben kívüli diskurzusaiban. *Replika*, 90–91: 57–77.
- Csáji László Koppány (2015b): A Szentlélektől az Ufóig. *Antroport* online folyóirat. <http://www.antroport.hu/wp-content/uploads/2015/08/Cs%3%A1ji-l%3%A1szl%3%B3-A-Szentl%3%A9lekt%3A911-az-uf%3%B3ig.pdf> (Feltöltés: 2015.08.27.)
- Csordas, Thomas J. (1994): *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- van Dijk, Teun A. (1985): *Handbook of Discourse Analysis I–IV*. London: Academic Press.
- van Dijk, Teun A. (2008): *Discourse and Context. A Sociocognitive Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emoto, Masaru (2000) [1999]: *The Message from Water*. Tokyo: Hado.
- Emoto, Masaru (2006): *Water Crystal Healing: Music & Images to Restore Your Well Being*. New York: Hillsboro.
- Emoto, Masaru (2007) [2006]: *The Miracle of Water*. New York: Hillsboro.
- Escobar, Arturo (2004): Beyond the Third World. Imperial Globality, Global Coloniality and Anti-globalisation Social Movements. *Third World Quarterly*, 25(1): 207–230.
- Fairclough, Norman (2001 [1989]): *Language and Power*. London: Longman.

- Fairclough, Norman (2003): *Analysing Discourse. Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.
- Fish, Stanley Eugene (1980): *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Foucault, Michel (1998 [1971]): *A diskurzus rendje*. In *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk* (Foucault, Michel), Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor, 50–74.
- Foucault, Michel (2001 [1969]): *A tudás archeológiája*. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Hedges, Ellie – Beckford, James A. (2000): Holism, Healing and the New Age. In *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality* (eds. Sutcliffe, Steven – Bowman, Marion), Edinburgh: Edinburgh University Press, 169–187.
- Hovi, Tuija (2016): Self-fulfilling Words and Topics not to Be Touched upon. Noncommunication in Neo-Charismatic Rhetoric. *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology*, 46(2): 44–57.
- Howard, Robert Glenn (2011): *Digital Jesus. The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*. New York: New York University Press.
- Imbert, Claude (2006): The Register of Knowledge. Figures of Knowledge and Grasping the Real. *Scientiae Studia*, 4(4): 533–561.
- Kis-Halas Judit (2004): „Amikor gyógyítok, angyalok jelennek meg szemem előtt”. Az első lépések a reiki ösvényén – Beavatás egy ezoterikus gyógyászati rendszerbe (esettanulmány). In *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallás-etnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben* (szerk. Pócs Éva), Budapest: Balassi Kiadó, 284–319.
- Kis-Halas Judit (2007): „Fejtetömön arany félgömb”. Az első lépések a reiki ösvényén – Beavatás egy ezoterikus gyógyászati rendszerbe. In *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallás-etnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben* (szerk. Pócs Éva), Budapest: Balassi Kiadó, 400–420.
- Malinowski, Bronislaw (1923): The Problem of Meaning in Primitive Languages. In *The Meaning of Meaning* (eds. Ogden, Charles K. – Richards, Ian A.), London: Routledge, 146–152.
- Montagu, Asley (1971): *Touching. The Human Significance of the Skin*. New York – London: Harper & Row.
- Otto, Rudolf (2001): *A szent. Az isteni eszméjében lévő irracionális, és viszonya a racionálishoz*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Papp Z. Attila (2001): Az eltűnt hokimeccs nyomában. Diskurzuselemzés egy sportesemény ürügyén. *Médiakutató*, 1(2): 18–29.
- Peti Lehel (2016): A Szentlélek ajándékai és karizmatikus rítusok egy moldvai kistérség pünkösdi közösségeiben. In *Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből*. Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 2. (szerk. Hesz Ágnes – Pócs Éva), Budapest: Balassi Kiadó, 319–351.
- Primiano, Leonard Norman (1995): Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*, 54(1): 37–56.

- Tánczos Vilmos (2015): Egy moldvai csángó férfi vallásos világképének öt regisztere és a szakrális kommunikáció lehetőségei. In *Test, lélek, szellemek és a természetfeletti kommunikáció. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben* (szerk. Pócs Éva), Budapest: Balassi Kiadó, 580–611.
- Tolcsvay Nagy Gábor (2011): *Kognitív szemantika (Egyetemi jegyzet)*. Nyitra: KFE Közép-Európai Tanulmányok Kara.

THE ANTHROPOLOGY
OF ENCOUNTERS

Chris HANN

AGAINST FENCES; FOR EXAMPLE, BETWEEN SOCIO-CULTURAL ANTHROPOLOGY AND NÉPRAJZ

1. Introduction

I should like to begin with some personal encounters and pay tribute to a friend and teacher recently deceased. Even before I met him, Tamás Hofer (1929–2016) did a lot to prepare me for my first journeys to Hungary in the 1970s (Hann 1980). I purchased the splendid monograph he published in English with his own teacher Edit Fél (Fél and Hofer 1969) in a London bookshop for 7 pounds (sterling) in 1976. It has been a mine of information for me ever since. During my field research I was affiliated to the Ethnographic Research Group (Néprajzi Kutatócsoport) at the Academy and received more assistance from Mihály Sárkány than from Tamás, who was on the staff of the Ethnographic Museum at the time. But I got to know Tamás later and always enjoyed our meetings. I believe his was an influential voice in the deliberations which led to the establishment of the Max Planck Institute for Social Anthropology, which I joined as a Founding Director in 1999. These are debts that can never be repaid.

What I want to stress in this paper is the role played by Tamás Hofer in tearing down the fences that separated native ethnography in Eastern Europe from Western socio-cultural anthropology when he began his career during the decades of the Cold War. He himself was an adventurous *Grenzgänger* in the 1960s, when he made an extended visit to Chicago with the support of the Ford Foundation as one of the first Hungarian scholars to benefit from the normalization of relations between the communist government and the USA.¹ Tamás Hofer published an essay in *Current Anthropology* in 1968 which remains unsurpassed for the acuteness of its observations concerning disciplinary differences. When he agreed to republish this contribution some 35 years later, he still adhered to the view that the native ethnographers really did practice a different discipline from the “slash and burn” comparativism of Western researchers (Hofer 2005). Tamás Hofer never argued that this boundary should be erased. But he devoted his career to building bridges between the two disciplines, encouraging his Hungarian colleagues and students to read foreign literatures, and showing outsiders like me what they might gain through engaging seriously with the

¹ I thank Mihály Sárkány for stressing the significance of the timing of this scholarly thaw, following years of antagonism after the failed uprising of 1956.

work of Hungarian *néprajz*. In short, Tamás broke down intellectual fences.² *Proper Peasants* digs deep into the social structure and functional organization of a single community in ways that were hardly typical of classical *néprajz*. That it became possible to create a productive space for “social ethnography” – *társadalomnéprajz* – at the Academy of Sciences, where pioneering research was carried out and foreigners like me could be hosted, surely owed a great deal to his example and quiet perseverance.

Of course I have another motive for the fence metaphor in my title. In the empirical discussion that follows I want to discuss the very material kind of fence that has been at the centre of much heated controversy in southern Hungary in 2015–2016. In the ensuing analysis I shall argue that respect for the *néprajz* tradition, and in particular close attention to the work of Edit Fél and Tamás Hofer, can help comparative socio-cultural anthropologists and other social scientists to understand political cleavages in Hungary today, and to avoid a relapse into old antagonisms between cosmopolitans in the capital and nationalists in the provinces.

2. The imaginary encounters of angry villagers

Tamás Hofer addressed a great many themes in the course of his long productive career (the contributions collected in Hofer 2009 demonstrate his scholarly range). His work evolved over the decades from studies at the level of the community or region toward a critical engagement with the “national culture”. This trend in his writings reflected changes in the wider intellectual atmosphere in Hungary and internationally. His studies of Átány (with Edit Fél) concentrated on the pre-socialist era. It was unfortunate that they could only be published abroad and did not become available to Hungarian readers until after 1990. His later work on national symbols would have been unthinkable as late as the early 1980s. By the end of that decade Hofer was a pioneer of the new *Zeitgeist*, which anticipated the enhanced importance of the nation in terms of political legitimation in the post-socialist decades. A gentle and humane scholar, Tamás Hofer was evidently in sympathy with the shift of regime. Although we met several times in the 1990s and 2000s, we never discussed party politics. I did not meet him after Viktor Orbán’s return to high office in 2010 and I cannot imagine how he would have reacted to the nationalist rhetoric of the politicians who rule Hungary today.

Elsewhere I have argued that the current salience of nationalist sentiment in Hungary must be understood against the backcloth of the country’s passage to a new condition of peripherality in the capitalism of the European Union (Hann 2015a). This is clearest in the countryside, which (somewhat paradoxically in a

2 In a Festschrift edited by Orvar Löfgren, comprising papers presented at a seminar in Budapest in May 1988, it is stated that “He has acted as a cultural broker between Eastern and Western Europe, between Europe and the US, as well as between different research traditions in European ethnology” (Löfgren 1989: 3).

Marxist-Leninist state supposed to be dominated by the urban proletariat) had been a major beneficiary of the compromises struck during the last decades of socialism. Even after accession to the European Union in 2004 enabled access to agricultural subsidies, unemployment in rural areas has remained high. Many young people (including some with college degrees as well as many who lack qualifications altogether) feel compelled to seek work abroad. Some villagers cannot afford to maintain the comfortable new houses which they built in the 1970s and 1980s. In this context, the recourse to national sentiment among those who feel themselves to be the victims of the “system change” is readily intelligible. This is, of course, a simplified general model. It is not the whole story; it does not apply uniformly across all social strata or all regions. But for all its imperfections, this account, focusing on a new structural peripherality, works better than any other known to me in explaining the changes that have occurred in the village of Tázlár, which I have visited regularly since 1976.

Tázlár, like many other communities in the zone between the Rivers Danube and Tisza, managed to avoid the most familiar institution of the socialist countryside, the *termelőszövetkezet*. (Modelled on the Soviet *kolkhoz*, in Hungary this type of collective farm was sometimes referred to by the Russian term in a derogatory way by those who were most fiercely opposed to it, though the Hungarian abbreviation TSz was the more common name.) In villages such as Tázlár, characterized not by a collective farm but by a “specialist cooperative” (*szakszövetkezet*), older forms of family economy persisted more vigorously than elsewhere. The peasant family remained the basic unit of production. Even if property rights were weakened, many households continued to cultivate the plots they had owned in the past.

Apart from the private ownership of land, the major sources of symbolic identification in the presocialist era were church and nation. All of these ties weakened in socialist decades, and all have been massively boosted since 1990. Under the present Orbán governments, the state school in Tázlár (opened in 1962) has been handed over to the Roman Catholic Church. Church attendance has not increased significantly, but the change was necessary in order to safeguard the school from closure as the population declines. In the local elections of 2014, the independent incumbent mayor (a vineyard owner, in office since 1994) was defeated by a schoolteacher who stood as the candidate of the Fidesz party (Hann – Kürti 2015). In terms of world view, the two men are not far apart. The main difference is that the new mayor has the weight of the country’s dominant party behind him. One of his main criticisms of his predecessor was the latter’s alleged failure to celebrate national belonging in the appropriate manner. This deficit is nowadays being made good, in this community of some 1700 citizens, with ritualized events in the village centre to mark each public holiday.

Despite this trend, I would say that until the summer of 2015 national sentiment was understated in Tázlár. It seldom intruded into everyday conversations. Most villagers retained a streak of cynicism toward their political elites and their more or less blatant efforts to play patriotic cards. This changed in the course of

the “migrant crisis” of summer 2015. I was in Tázlár in late August and September when Viktor Orbán determined that the construction of an imposing new fence was necessary to deter “illegal migrants”. I was there again a year later in the run-up to the Referendum he called, with the aim of demonstrating to “Brussels” the depth of feeling in Hungary against policies considered foolishly liberal and destructive of European Christian values. The referendum was boycotted by the main opposition parties, the number of valid votes fell far short of the prescribed 50%, and the result therefore had no validity. This did not prevent the Prime Minister from claiming a great victory. In Tázlár 57% of those eligible cast their votes. Since many of those registered do not live locally, or even in the country at all, this was a high turnout. Some villagers felt pressure to go along to vote, because in a small community a failure to do so is noticed. All but a handful answered the tendentious question put in the Referendum with “no”, as urged in the government’s massive propaganda campaign.

How should one interpret this data? I know from my conversations in Tázlár that many villagers do harbour highly illiberal attitudes toward the new strangers, on the basis of values quite different from my own. They have never encountered a migrant, but they have heard many rumours of the trouble they cause in the nearby town of Kiskunhalas, where at any one time several hundred foreigners can be accommodated in a former Hungarian barracks. On television, in the press and in the social media, dehumanizing images of the undeserving foreigners reinforce each other.³ It was commonly asserted that, while real refugees should receive sympathy aid, those funding their way through the Balkans to reach their German Eldorado did not qualify as deserving. It should be born in mind, when considering these negative evaluations, that most local families have kin and/or neighbours working in low segments of the labour market in Western Europe (e.g. London).

Envy, based largely on manipulative reporting and sheer ignorance, is not an attractive human emotion. By no means everyone in Tázlár endorsed the negative stereotypes propagated in the mass media. But it is the job of an ethnographer to document and attempt to understand even those sentiments and values with which he lacks sympathy. I recall one lively conversation with a well-educated villager who spent a lot of time surfing the internet in his retirement, and who enjoyed repeating some of the most violent, abusive slogans he read there to anyone who would listen to him. My friendship of four decades survived these provocations because I knew this person to be a caring husband, parent and grandparent, who would doubtless take a very different stance if he were ever to have a real encounter with the foreigners he rejected with such vitriol (Hann 2015b).

But my bigger problem in the last twelve months has been to persuade my liberal friends and colleagues in Budapest to make this leap of empathy. The big city is a different world in so many respects. Here, for many weeks in the

³ For a rich analysis of this mediatized climate and how it impacts on a community much closer to the border than Tázlár, see Feischmidt 2016.

summer of 2015, anyone could visit the Keleti station and find interlocutors in the migrant throng camped there with whom one could practice one's English. Many concerned intellectuals gave up time and energy, and some donated material resources, in order to help those who they considered victims of oppression in one form or another. There was a concept hanging in the air, one which had been around for quite some time but now suddenly acquired a concrete mantle of dignity: civil society. An organizational form was also available: the NGO.

Just as few would not be repelled by the ugly rhetoric of some Tázlár villagers, who would not bow in respect before the wave of humanitarian altruism evident in the NGOs of the capital? But the compassion of the helpers in the capital city came at a price: it entailed the rejection and condemnation of their own democratically elected government and (of greater concern to me) contempt for the attitudes that were so obviously prevalent in their own country, in places like Tázlár. The lightning rod for both sides is Europe. For the liberal elites in the capital, echoing a line of criticism that has been pronounced in many countries of "old Europe", when they build fences to exclude refugees, or (in a later phase) when they reject quota schemes to ensure a fair distribution of the burden, the new postsocialist members of the EU are showing their true uncivilized colours. But for the villagers, Brussels might as well be on another planet. They see themselves as victims of present EU structures, and endorse the grandiose claims of leaders such as Orbán that only the erection of effective fences will preserve the values of the Christian continent (cf. Dzenovska 2016 for the case of Latvia).

This sort of gulf between the provinces and the capital is not new to Hungary (or to Eastern Europe in general). I can recall only vaguely the books I read in the 1970s about historic tensions between the *népiek* (populists) and the *urbánusok* (cosmopolitans). For all the nastiness of some of the methods used by communist power holders in the 1950s, my fieldwork in the countryside in the 1970s convinced me that one great achievement of the socialist decades was to have closed this gulf for good. Not merely in material terms but in a wider "civilizational" sense, the inhabitants of relatively isolated settlements such as Tázlár seemed to have been incorporated into a unified citizenry. But since 1990 the "one nation" forged in the socialist decades has been falling apart as the familiar binary has reconstituted itself: ethnic nationalists throughout the provinces proclaim the sanctity of Christianity and the nation, and opposition cosmopolitans are now tarred with the brush of left-liberal "Europe".

To round off this broad-brush outline (I am aware that these days Fidesz is the dominant party in the capital as well as the provinces), let us recall that the discipline of *néprajz* has its strongest roots on the *népi* side of this divide. It is interesting to juxtapose changing disciplinary constellations with the momentous transformations of Hungarian society. The slow admixture of foreign influences in the *néprajz* of the socialist era, as epitomised by the work of Tamás Hofer and by the collective efforts of the *társadalomnéprajz* group within the institute at the Academy of Sciences, reflected a diversification that facilitated exchanges with foreign anthropologists. Most of the latter carried out projects in rural communities.

The convergence of interests was exemplified in a collection of case studies in English which presented the work of both sides (Holloš – Maday 1983).

To the best of my knowledge, no comparable collective volume based on collaboration with foreign scholars has been published in the postsocialist decades. Overall, foreigners doing research in Hungary nowadays seem to pay less attention to the *néprajz* community than was the case in my time. It might be objected that these links were in practice forced upon us, because otherwise we foreigners would never have received the necessary permission to do our fieldwork. All I can say is that, in my own case, the links to *néprajz* were of enormous importance, above all because they led me away from the English-speaking elites of the capital to engage with domains of Hungarian society that no other discipline could reach. Today I have the impression that fewer foreign anthropologists cooperate with the *néprajz* community, and even fewer live for extended periods in villages such as Tázlár. The only article I have seen to date in a major Western journal investigating the “refugee crisis” of 2015 sheds light not on the provinces, where the relatively immobile constituents of Viktor Orbán have only imaginary encounters with migrants, but on differences within the NGO world of “counter-politics” in the capital, where activists (“European” Hungarians, together with a sprinkling of foreigners) really did come into contact (usually superficial) with mobile migrants on their way to their promised land in Germany (Kallius et al 2016). But if scholars prefer to analyse people resembling themselves, good liberal Europeans motivated by compassion, who is going to investigate the attitudes that prevail outside the NGOs, throughout the rest of an increasingly “uncivil” society? Are we to dismiss the majority of the population as repugnant?

3. Slowly learning from *néprajz*

In this section I want to suggest that close attention to the work of Tamás Hofer and others in the *néprajz* community can help us to understand what is going on in the Hungarian countryside today, including Hungarian perceptions of Europe’s unprecedented “migrant crisis”. I should confess that I have not always held *néprajz* in the same high esteem. The beginnings were slow and uncomfortable. I made an honest effort in my first years in Hungary to understand what the native ethnographers had to say. For example, even before I had selected my village I was introduced to János Bárh, then Director of the Museum in Kalocsa, who gave me a copy of his new book concerning the settlement patterns of that town (Barth 1975). I also purchased a small book by István Tálasi soon after it appeared, sure from its title, *Kiskunság*, that it would be useful for my own project (Tálasi 1977). But try as I might, I could not connect these studies of local settlement patterns and material culture to my own interests in contemporary transformations. I was more successful with the innovative teamwork of the *társadalom-néprajz* group in a quite different part of the country (Bodrogi ed. 1978). But to be honest, the work that I found most stimulating for my own study came from

outside the discipline of *néprajz*. On the one hand, I read books by the sociographer and politician Ferenc Erdei (notably his descriptions of the Danube-Tisza interfluvium in the 1930s, Erdei 1957); later writers in the same basic genre such as Tibor Zám (1973) were also a minefield for me. On the other hand, in the social sciences proper, the wide-ranging studies of sociologists such as Tamás Kolosi and agrarian economists such as Pál Romány were highly relevant to my project.

Had I gone to Tázlár two decades later I would have had more congenial *néprajz* materials to work with in the shape of volumes edited by Antal Juhász of the University of Szeged (Juhász 1990, 1997).⁴ In the second of these volumes, Juhász presents close-up detail of pioneering immigrants in Tázlár, illustrated with their family trees. He was assisted in this research by Pál Szabadi, an amateur historian and village resident who I knew quite well. In theory, I could have gained access to the same archival data in the 1970s. I could have collected more life-histories, reaching back as far as the early settlement history in the early decades of the century. But that was not my objective. From Juhász I have learned that the immigration from Szeged to the east of Tázlár, especially following the great Tisza flood of 1879, was statistically more significant than migration from *Kiskőrös* and *Soltvadkert*, much closer settlements to the west. More generally, I have learned from his earlier volume (Juhász 1990) to appreciate the diverse motives and social conditions of the early immigrants, distinctions which shaped the highly stratified peasant community that consolidated itself in the decades before socialism.

Most inhabitants of Tázlár today know that they live in a relatively young village. Most have at least a vague idea of the origins of their ancestors. Those who involuntarily changed their names to more Hungarian-sounding names in the 1940s are well aware of their old family name and ethnic origin. But it would be naïve to suppose that awareness of one's own family history of migration makes any difference when it comes to evaluating the waves of immigrants from distant countries who sought safe passage through Hungary in the summer of 2015. As I have noted already, villagers did not need any personal encounters to be sure in their own minds that migrants constituted a threat. I suggested above that these emotional responses are not simply a product of the manipulative strategies of populist politicians: the deeper causes lie in the new political economy, which has returned most of the rural population to a position of marginality comparable to that of the pre-socialist era. But this materialist explanation is insufficient. The foreigner's analysis can be enriched by looking again at the classical work of native ethnographers. And so I return to the contributions of Edit Fél and Tamás Hofer.

This time I have in mind a work that I did not discover until long after my doctoral project. Altogether Fél and Hofer published three monographs in their unique salvage ethnography of *Átány*. I have never bothered to consult the last to

4 Perhaps I should have looked more carefully at the work of an illustrious predecessor in Szeged, Sándor Bálint. But although Bálint certainly visited Tázlár and was aware that it had been repopulated by migrants originating from the vicinity of the Tisza in the last decades of the 19th century, he did not study these processes; his main interests in popular religion were remote from my own.

be published, which was devoted to material culture (Fél – Hofer 1974). My bedside book was the one I bought in London, *Proper Peasants*, which came closest to the social anthropological paradigm to which I had been exposed in Cambridge. But no less interesting was the volume published just a few years later in German under the title *Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt* (Fél – Hofer 1972). I discovered it only when Tamás Hofer himself gave me a copy of the freshly published Hungarian edition a quarter of a century later. This book is devoted to the peasant world view and the value system, which emphasizes self-sufficiency and moderation in production, consumption, and social life in general. In supplementary materials to the Preface to the Hungarian publication, Hofer suggests that the ideas and everyday practices of the peasant stand in a dialectical relation that can be theorized with the help of Bourdieu's notion of habitus, which was not yet available when the *Átány* volumes were written in the 1960s. He also considers E. P. Thompson's concept of "moral economy" appropriate for grasping standards of behaviour, duties and responsibilities, that were shared throughout the community; he suggests extending the Thompsonian concept by applying it at the household level as well as that of the community (Hofer 1997: XIX–XX).⁵

The two pillars of this moral economy, based on the house, were land and labour. Fél and Hofer write lyrically about the *Átány* peasants' love of the soil. The villagers depicted themselves as "the people of the earth". Their ownership of land and their skill in using it to grow the products essential to their subsistence are the sources of their identity and dignity. Tamás Hofer explains in his Preface (ibid.) that this was the basic reason why the *Átány* monographs could not be published in the socialist bloc in the 1960s. It was not politically acceptable to present the propertied peasantry in such a positive light at a time when socialist ideology dictated that the land be collectivized (by force where necessary) and a completely new structure of rural society was in the making.

The later evolution of the Hungarian countryside is well known. In most socialist states, agriculture was a sterile sector within the larger "economy of shortage" (Kornai 1980). Not so in Hungary, where instead of repression and chronic inefficiency a highly productive "symbiosis" (Swain 1985) developed between the new socialist institutions and the household sector. The meanings associated with land changed in this process. In villages characterised by a TSz, the household plot seldom coincided with the fields that one's forbears had farmed. Traditional norms of moderation were increasingly replaced by new goals of maximizing income in order to accumulate consumer goods. The process has been richly described

5 Another influential name that Tamás Hofer might have added to the discussion if he were writing today would be that of Stephen Gudeman. The proper peasant household in *Átány* epitomises the model of "the house economy" which Gudeman developed during extended fieldwork among Latin American peasants. The peasant house is the "base", the source of mutuality and community; its antithesis is the corporation, an enterprise bound by the laws of the market rather than the norms of moderation and self-sufficiency (see Gudeman 2008; Gudeman – Rivera 1990).

Mihály Sárkány (personal communication) has pointed out an affinity to the work of an earlier US anthropologist of Latin America whose work Hofer most certainly encountered during his stay in Chicago in the 1960s. George Foster's notion of "limited good" (Foster 1965) was one of the most influential contributions to a large anglophone literature on "peasantry" in this era.

by Martha Lampland (1995). What I wish to highlight is a measure of continuity with the presocialist peasant world view as far as the work ethic is concerned. As Hofer notes with reference to the 1950s, “The Átány villagers were convinced that in the whole of society villagers worked the most, put in the most effort” (ibid). My account of the *szakszövetkezet* community in Tázlár in the 1970s (Hann 1980) resembled Lampland’s account of the Tsz world in a former manorial local society in Sárosd in the 1980s as far as work and consumption were concerned. In spite of all the social changes that took place following collectivization a generation earlier, we both found that the symbiosis of household and socialist institution allowed for continuities in the peasant work ethic, as recorded by Fél and Hofer in the 1950s.

While postsocialist restructuring has theoretically placed the land back in private ownership (though seldom in the old boundaries), I suggest that the bigger change in rural society in the last two decades concerns not so much the land but labour. The socialist farms and their ancillary factories and workshops closed down in the course of the 1990s. It was impossible to replace them with a viable system of capitalized family farms that also had something to offer to the less dynamic, non-entrepreneurial households. Settlements such as Tázlár, with poor quality sandy soils, suffered more than most. Opportunities for wage labour here are few and poorly paid. The only surviving economic unit from the *szakszövetkezet* era is a small plastics factory, which was bought out by its managers. Nowadays it has a total staff of 16 but average wages are very low (it is alleged that they fall below the national minimum wage from time to time). Seasonal work on the land, especially in the vineyard sector, is the mainstay for many households; the daily rate (*napszám*) has been stable for many years at 5000 – 6000 HUF. This can still add up to a larger sum than the 49,000 HUF taken home each month by participants in the Workfare schemes that have expanded significantly in Tázlár, as they have across the entire country in the last few years. Of course, some people grumble about the conditions of this public work. Complaints have increased as more villagers are drawn in to the scheme and it becomes harder for a mayor to maintain discipline and fairness (Hann forthcoming). But there is a reluctance to condemn the principle of *közmunka*, based on a consensus that people *should* do a decent day’s work to earn their daily bread.

This is where I wish to make the connection to anti-immigrant attitudes. In today’s villages, owning land and expending one’s labour on it can no longer provide the sources of what Hofer termed “peasant self-esteem and the dignity that springs from it” (*paraszti önértzet és a belőle fakadó méltóság* – 1997: XXI). Those who perform labour in the Workfare scheme are generally free after 2.00pm, but the old work ethic that persisted in the socialist decades, when workers came home from the factory and then went off to work on their household plots, has largely disappeared because it makes no economic sense. Villagers see no point in raising pigs, or even cultivating vegetables, when everything is available at very low cost in nearby supermarkets (cf. Vidacs 2015). Instead they have time to drink and gossip, or to exchange libellous messages in the social media. The unexpected

influx of foreigners in the summer of 2015 was bound to incite the ire of these postsocialist postpeasants. Media coverage showed “migrants” (the term “refugee” – *menekült* – was rarely used in Tázlár) who were quite well dressed, able to answer journalists’ questions in English, and in possession of better phones than those used by locals. They evidently had the money to pay for their passage to Germany, where they expected to receive a compassionate welcome, language training, and speedy access to attractive segments of the labour market. These migrants were never going to perform work of the traditional peasant kind. Nor were they likely to end up washing dishes, making beds or carrying out the other menial tasks which the children of Tázlár villagers were performing in Britain and elsewhere. Some villagers in Tázlár questioned whether the migrants would *ever* carry out productive work; their goal, it was alleged, was to exploit every loophole in the welfare system and live as parasites at the expense of hardworking native Europeans.

To understand the envy and resentment that villagers expressed in places like Tázlár in 2015-6, compassionate “European” Hungarians in their NGOs need to attend to these historically formed emotions and values. In addition to the values of private property, religion and the nation, the seminal Átány studies of Edit Fél and Tamás Hofer focus on manual work as an ultimate value. This persisted in new forms during Hungary’s unusually flexible version of socialism, especially in the countryside; but the peasant work ethic has been devastated by the impact of market capitalism. Villagers’ vociferous rejection of migrant foreigners in the new century might be interpreted more sympathetically as an expression of their helplessness, and even guilt. They support the building of fences because they have a bad conscience, on account of being the first generation of Hungarian villagers for whom it is impossible to find dignity and self-esteem through labouring on the soils of their native community.

4. Conclusions

Was Tamás Hofer a *néprajzos* or a cultural anthropologist? Was he both or neither? I would say that he remained fundamentally a *néprajzos*, the discipline in which he was trained, but I would add that this native ethnographer was supremely open to expanding traditional boundaries by exploring other plots in the larger “anthropological field” (Hann 2013). For this he was occasionally viewed with suspicion by conservative, “purist” colleagues, but that is the usual fate of the *Grenzgänger*.⁶ The works I have discussed in this paper were certainly not typical products of *néprajz*. They were influenced by the peasant studies literature that had already made its mark on North American cultural anthropology, and more generally by a desire to break out of the constraints of the national framework to entertain comparisons, at least on a European scale. In their Preface to the German publication of *Arányok és Mértékek* in 1972, Edit Fél and Tamás Hofer were

⁶ I thank Gábor Vargyas for pointing this out to me at the Szeged conference.

already distancing themselves from older styles of *néprajz* research, in which elements of culture were all too often examined in isolation from each other, and set in an exclusively ethno-national framework. By contrast, their aim was to make sense of peasant life in a holistic manner, paying attention to the significance of context and social relations, and thus contributing to the emerging dynamic field of *Europäische Ethnologie*.

The tensions in Germany between the fields of *Europäische Ethnologie* (formerly known as *Volkskunde*) and *Ethnologie* without the qualifier (formerly known as *Völkerkunde*) are well known. My institution is clearly identified with the latter. Yet my own research and that of many researchers in my Department takes place in Europe. It would be absurd to pretend that our theories and methods are so different that we would not benefit from paying close attention to developments in European Ethnology, corresponding to those pioneered by Edit Fél and Tamás Hofer. In short, there should be no question of fences. Certainly there are some differences in the projects undertaken; and if one is working in one's own society, as most European Ethnologists do, all the points originally listed by Tamás Hofer in 1968 remain valid. The outsider who has to learn a new language in order to explore a society previously unknown to him is always going to fall short of what the native ethnographer can accomplish. I argue simply that this should not become a barrier to communication, and that each side can learn from the other.

When I was a graduate student at the Department of Social Anthropology in Cambridge in the 1970s (and even for some time after this), quite a few scholars in Britain considered "cultural anthropology" to be a very different discipline from our social anthropology. Yet half of our teachers came from the United States and had qualifications in this other discipline. This is still the case today. Perhaps the department should at some point have been renamed "Department of Social and Cultural Anthropology". But this was never proposed, and now it is surely much too late. I commend this Cambridge precedent to my colleagues in Hungary, including those prone to criticise the traditional curriculum in *néprajz* for its conservatism, and even for lingering national sentiments.⁷ The goal should be not to wash away all the evolved distinctions, but to demarcate the anthropological field with easily penetrable hedges rather than impenetrable fences. And in Hungary, as I see it, the established name for the anthropological field is not *antropológia* but *néprajz*.

7 Of course, it is easy for me as an outsider to say this. I can understand the frustrations of younger scholars who feel that changes in *néprajz* have so far been too few and too slow. If those looking to break with dominant paradigms are unable to obtain academic appointments, the new generation will be more inclined to seek out a new disciplinary identity, perhaps with the help of new partners in a different faculty. But I have always held that it cannot be healthy for a relative small field to fragment in this way. I therefore urge my colleagues to recall a saying attributed to the great physicist Max Planck (my institution bears his name): Science makes progress one funeral at a time! (In the longer version: "A new scientific truth does not triumph by convincing its opponents and making them see the light, but rather because its opponents eventually die, and a new generation grows up that is familiar with it".)

References

- Bárth, János (1975): *A kalocsai szállások településnéprajza*. Kalocsa: Kalocsa város tanácsa.
- Bodrogi, Tibor (szerk.) (1978): *Varsány. Tanulmányok egy északmagyarországi falu társadalomnéprajzához*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Dzenovska, Dace (2016): 'Eastern Europe, the Moral Subject of the Migration/ Refugee Crisis, and Political Futures'. *Near Futures Online* 1 "Europe at a Crossroads" (March 2016).
- Erdei, Ferenc (1957 [1936]): *Futóhomok. A Duna-Tisza köze*. Budapest: Gondolat.
- Feischmidt, Margit (2016): Manipulált félelmek és dehumanizált idegenek. *Regio*, 24(4): 5–32.
- Fél, Edit – Hofer, Tamás (1969): *Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village*. Chicago: Aldine.
- Fél, Edit – Hofer, Tamás (1972): *Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány*. Göttingen: Schwartz & Co. (In Hungarian: [1997]: *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Budapest: Balassi Kiadó.)
- Fél, Edit – Hofer, Tamás (1974): *Geräte der Átányer Bauern*. Kopenhagen: Vertrieb, Kommission der Königlich Dänischen Akademie der Wissenschaften zur Erforschung der Geschichte der Ackerbaugeräte und der Feldstrukturen.
- Foster, George (1965): Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*, 67(2): 293–315.
- Gudeman, Stephen. (2008): *Economy's Tension. The Dialectics of Community and Market*. New York: Berghahn.
- Gudeman, Stephen – Alberto, Rivera (1990): *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hann, Chris (1980): *Tázlár. A Village in Hungary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hann, Chris (2013): Introduction. Nations and Nationalism, Societies and Socialism, Fields and Wars. In *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945–1991*. (eds. Hann, Chris – Bošković, Alexandar). Berlin: LIT, 1–28.
- Hann, Chris (2015a): Backwardness Revisited. Time, Space and Civilization in Rural Eastern Europe. *Comparative Studies in Society and History* 57(4): 881–911.
- Hann, Chris (2015b): The New Völkerwanderungen. Hungary and Germany, Europe and Eurasia. *FocaalBlog*, September 11th, <http://www.focaalblog.com/2015/09/11/chris-hann-the-new-volkerwanderungen-hungary-and-germany-europe-and-eurasia/>
- Hann, Chris (Forthcoming): Moral(ity and) Economy: Work, Workfare, and Fairness in Provincial Hungary' (under review at *European Journal of Sociology*).
- Hann, Chris – Kürti, László (2015): Agrarian Ideology and Local Governance: Continuities in Postsocialist Hungary. In *Rytíř z Komárova – K 70. narozeninám*

- Petra Skalníka / Knight from Komárov – To Petr Skalník for His 70th Birthday* (eds. Bedřich, Adam – Retka, Tomáš). Praha: AntropoWeb, 83–106.
- Hofer, Tamás (2005 [1968]): Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages. Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines. In *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe* (eds. Hann, Chris – Sárkány, Mihály – Skalník, Peter). Berlin, Munster: LIT, 343–361.
- Hofer, Tamás (2009): *Antropológia és/vagy néprajz. Tanulmányok két kutatási terület vitatott határvidékéről*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Hollos, Marida – Maday, Bela C. (eds.) (1983): *New Hungarian Peasants. An East Central European Experience with Collectivization* (East European Monographs No. 134). New York: Brooklyn College Press.
- Juhász, Antal (1997): Tázlár puszta benépesedése. In *Migráció és település a Duna-Tisza közén 2.* (szerk. Juhász, Antal). Szeged, 37–69.
- Juhász, Antal (ed.) (1990): *Migráció és település a Duna-Tisza közén*. Szeged.
- Kallius, Annastiina – Daniel Monterescu – Prem Kumar Rajaram (2016): Immobilizing Mobility. Border Ethnography, Illiberal Democracy, and the Politics of the "Refugee Crisis" in Hungary. *American Ethnologist*, 43(1): 25–37.
- Kornai, János (1980): *Economics of Shortage*. Amsterdam: North-Holland Publications.
- Lampland, Martha (1995): *The Object of Labor*. Chicago: Chicago University Press.
- Löfgren, Orvar (1989): The Nationalization of Culture. *Ethnologia Europaea, Journal of European Ethnology*, XIX: 5–23.
- Swain, Nigel (1985): *Collective Farms Which Work?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Tálas, István (1977): *Kiskunság*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Vidacs, Bea (2015): The Ideal of Self-Sufficiency and the Reality of Dependence. A Hungarian Case. In *Oikos and Market. Explorations in Self-Sufficiency after Socialism* (eds. Gudeman, Stephen – Hann, Chris). New York: Berghahn, 24–46.
- Zám, Tibor (1973): *Bács-Kiskunból jövök*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

ENCOUNTERING IN MINORITY POLITICS: RECONFIGURING THE OTHER IN TRANSFORMING COMMUNITIES IN SOUTHERN SLOVAKIA

1. Introduction

The concept of “encounter” has influenced theoretical arguments in cultural anthropology in the last few decades. According to Faier and Rofel (2014), who reviewed ethnographies of encounter, which have characterized contemporary cultural anthropology in terms of understanding culture. Ethnographies of encounter do not deal with the culture “as temporally fixed and spatially bounded” but “how the cultural is made and remade in everyday life” (Faier – Rofel 2014: 364). The term encounter has been used to refer to a meeting with the Other that changes one’s perception of values in everyday life, not just as a first meeting of peoples. This concept is developed from Pratt’s “contact zone” (Davices – Whitehead 2012: 174; Faier – Rofel 2014: 366), which implies transforming society by creating a hybrid character through interaction with the Other. Originally, the concept of the contact zone is based on colonial encounters, which means coming across those who are completely different, and involves radical inequality and conflict (Pratt 1992: 7). Such a concept of encounter in the colonial era has influenced current encounters with migrants, refugees, and other transnational flows in the globalized world; however, encounters with the Other have existed for a much longer period all over the world.¹

The aim of this paper is to discuss the encounter between an ethnic minority and its politics. Specifically, I focus on the Hungarian minority in the Slovak Republic (Slovakia). My focus on the non-colonial encounter with the ethnic Other may seem to replicate a classic and common research subject in Central European anthropology. Compared with colonial Others, European ethnic/national² minorities including the Hungarian minority appear to be relatively well integrated despite keeping their own language and community. Part of the results from minority political movements is that minorities protect themselves from

1 In the current cultural anthropological arguments, the meaning of encountering the Other has been expanded to include encounters between humans and non-humans, which is influenced by a highly controversial discussion of the “ontological turn” (Faier – Rofel 2014). Other papers in this volume may deal with that discussion; however, I will approach the topic of encounter from a different perspective in this paper.

2 The Hungarian minority outside of Hungary is often called a national minority in a central European context (See section 2). In this paper, I use the term ethnic minority not national minority to analyze it from a wider context of general minority issues.

assimilation. A minority education system is important to develop pride in living as a minority; however, it sometimes might risk exclusion because of lack of skill in the majority's language. Actually, such a condition of coexistence, in which some minorities who suffer from general social exclusion and other minorities who are economically successful in the dominant society, makes minority politics more complicated (Canessa 2014; Greenhouse 2008). Minority politicians represent the minority's opinion; however, an actual ethnic minority is not a single group with obvious boundaries.

Although it is difficult to define the boundaries of minority groups in each multiethnic place, the issues of minority politics can be discussed everywhere. Since the rise of discussions on ethnicity issues in the 1980s and 1990s, most anthropologists tend to be aware of the theoretical stalemate in the anthropological research on ethnic identity (Brubaker 2004). This paper does not aim to consider ethnic identity, but minority politics as another kind of encounter; inhabitants in multicultural regions often encounter an established institutional system accompanied by minority politics. In this paper, I attempt to revisit minority politics, which have the potential to overcome the classic concept of the majority encountering the minority.

Slovakia contains ethnic minorities within its territory. The Hungarian minority is the largest; it accounts for almost 8.5%³ (2011) of the whole Slovak population. The Hungarian minority inhabits southern Slovakia, which borders Hungary. Those Hungarians became a minority after the independence of Czechoslovakia in 1918 (from the Slovak perspective), or after the Treaty of Trianon in 1920 (from the Hungarian viewpoint). For the last 25 years, the relationship between the ethnic Hungarians and the Slovaks has been regarded as troubled. There have been several political disputes between Hungarian minority politicians and Slovak nationalist politicians on language laws and other minority cultural rights. Various examples of ethnic tension are reported from everyday life, such as graffiti on bilingual signs and antagonistic propaganda on the Internet (Jablonický 2012; Orosz 2012). Komárno, a city that is located on the border and which has an ethnic Hungarian majority, faced controversy during the first Fico government (2006–2010) when both groups sought to erect statues symbolizing Slovak and Hungarian history (Burzova 2012).

Interestingly, however, most local residents in the ethnically heterogeneous areas emphasize that their everyday life is peaceful, in spite of those incidents of ethnic tension (Frič 1993; Kambara 2014, 2015a, 2015b; Lukáčsová – Kusá 1995; Macháček et al. 2011; Škovierová – Sigmundová 1981; Torsello 2003). It may be possible to find a difference in the recognition of "ethnic conflict" between the national and community levels. In other words, local inhabitants could have a different recognition of the Other from minority politicians, even though they are inevitably involved in minority politics. It is natural that minority politics is not only related to their everyday life, but also embedded in a wider political context.

3 The data of the Slovak Republic national census is available on the official website of the statistical office of the Slovak Republic: <https://slovak.statistics.sk/wps/portal/ext/home> (2016.01.26.).

The target of my research encompasses not only the perception of the Other in a multiethnic community but also the surrounding political context and people's reflections on politics. Compared with my previous studies on the Hungarian minority (Kambara 2014, 2015a, 2015b), this paper focuses more on each actors' interaction with the politics. In the next section, firstly I argue about the problematic of studies on the ethnic Other. In Section 3, I start to analyze relationships in multicultural communities from my field research in southern Slovakia. I include a discussion on the function of minority politics in Section 4. In my conclusion, I reconsider the impact of the idea of encounter in cultural anthropology based on these arguments on otherness and minority politics in southern Slovakia.

2. Theoretical Stalemate and Practical Needs for the Problematics of Ethnicity

2.1. Categorization of Ethnicity and Political Contexts

In cultural anthropology, the problematics of defining ethnicity and its boundaries have been discussed for more than 20 years. It became difficult for current cultural anthropologists to study this issue more deeply, because most were guided by the constructivist idea of ethnicity and the logical limits of the concept. Although many anthropologists agree with the premise that we should avoid "groupism" in categorizing people, the power of categorizing people has worked in the everyday life of ethnically heterogeneous mixes, as Brubaker has explained (Brubaker 2004; Brubaker et al. 2006).

Similar to the Hungarian minority in Romania referred to by Brubaker, most of the Hungarian minority in Slovakia speak both Hungarian and Slovak, and live as Slovak citizens in Slovakia. However, they also live in a system based on ethnic categorization;⁴ they have established an educational system with instruction in Hungarian and have established other institutions for cultural protection as a national minority in Slovakia. Hungarian minorities are not migrants but historical inhabitants of southern Slovakia. They have stayed in the same place, while the border around them has shifted. This kind of "national minority" (Kymlicka 2001) gets its collective cultural rights relatively easily compared with non-European immigrants and the Roma. In Europe, many national minorities are able to maintain their cultural rights as part of the policies on multilingualism, multiculturalism, and regionalism, such as the Swedish in Finland, the Welsh in the United Kingdom, and the Basque in Spain. The Hungarian minority is also guaranteed an educational system to maintain Hungarian language and culture

⁴ I used the term "ethnic categorization", however this categorization is not enforced. Ethnic Hungarian parents are able to choose elementary schools with instruction in Slovak or Hungarian for their children.

in Slovakia, and these policies are partly a result of engagements by previous minority politicians.

Current anthropologists try to avoid “groupism” when engaging their area of research; however, actual ethnicity and ethnic culture have been politically categorized and reproduced in everyday life. That is why the issues of ethnicity and ethnic identity as an academic aim have shifted from cultural anthropology to political science in the last decades. More complicated is many people’s recognition of someone as the Other, and the internalization of that. Moreover, the recognition of the Other is not stable. Historically, the term Other was developed in the discipline of philosophy, and for anthropologists it was used in the context of colonial or Judeo-Christian encounters (Fabian 1983; Sarukkai 1997). According to Fabian, relationships between anthropology as a study of the Other and its object have been political (Fabian 1983: 143), as social conditions determine who becomes the Other. This is the history built by one-way insights from the majority with power over minorities. Minority politics are an attempt to create insight from the opposite direction. In this paper, I will avoid further philosophical discussion on the Other; rather I will focus on actual perception of the Other in the community to consider current social conditions in a multiethnic area in Slovakia.

2.2. Hybridity or Respecting the Other?

Ethnic Hungarians today are too diversified to share the same identity. They can choose how and where they live; for example, whether they integrate further into Slovak society, leave Slovakia, or stay as a minority in Slovakia. There is also a regional difference between the Hungarian minorities in southwest and southeast Slovakia. They have never been treated as the same minority group until the Hungarian minority became a political actor. Such diversification in a given minority is difficult to understand within the frame of ethnicity and collective ethnic identity.

In my research, informants often remarked that ethnically mixed families were an example of peaceful coexistence. Árendás, who researched the Hungarian minority, suggested they have hybrid identities; many ethnic Hungarians cannot identify with only one ethnicity, especially those who are born into ethnically mixed families and who attend elementary schools whose language of instruction is Slovak (Árendás 2011: 441). Such a hybridizing of identity is expanding not only in the case of the Hungarian minority; statistical analysis on the minorities in Central and Eastern European countries shows that most minorities regard their identity as a hybrid of their home country and their host country⁵ (Cebotari 2016). Even without using the word “hybrid”, some ethnic minorities in this area tend

5 The papers by Cebotari and by Tchistiakova and Waechter use the results of the research by the ENRI-East project on historical minorities created by changes in state borders in Central and Eastern Europe, such as Russians in the Baltic states, Ukrainians in Poland, Hungarians in Romania, and Hungarians in Slovakia.

to identify themselves as “European”. According to Tchistiakova and Waechter, their reason for choosing European identity also relies on the ambiguity of the definition of two ethnic groups (Tchistiakova – Waechter 2016). The minority’s identifications are being transformed under the influence of the European context.

However, some cultural and social events cannot be hybridized in practice in ethnically mixed cities. For example, cities and voluntary associations often organize Slovak or Hungarian historical ceremonies and cultural events for each group, in which joint attendance from both ethnicities is not expected.⁶ One cross-cultural association plans the event by introducing both Slovak and Hungarian artists at the same time; however, this is rare even in southern Slovakia. One member of the association expresses confidence in their activities, as they are highly motivated by an aspiration for better ethnic symbiosis.⁷ Interethnic couples often avoid occasions for celebrating or commemorating only one ethnic group (Árendás 2011: 451). People may have a hybrid identity and society may be seen as ethnically hybrid, but established systems for ethnic groups cannot easily become hybrid. The perception of otherness is still effective at a certain level. However, it does not mean they misunderstand each other. Hayden, a cultural anthropologist who has researched the Bosnian community, remarked that peaceful coexistence in a territory does not always involve ethnic hybridity; it is also possible for ethnic groups that are separated by their own networks to respect each other (Hayden 2007). According to him, peaceful coexistence is sustained by an attitude of respect toward the Other and not just by hybridity. Needless to say, respect for the Other is vulnerable, because once prejudice is generated against the Other, respect can easily be lost. If the minority have to fight against unfair categorization by the majority, minority political representatives can play an important role in minority society. In today’s society, where people can regard themselves as living a diversified and hybrid existence, people can understand that clearly bounded ethnic groups are imaginary. However, the assumption of an ethnic boundary itself is still effective in other parts of society. Minority politicians also struggle with transforming categories of minorities in their society.

3. The Other in Peaceful Communities Under Diversification

3.1. Hybridization and Diversification in Minority Communities

My ethnographic research was conducted in southern Slovak cities where a relatively high proportion of the Hungarian minority lives. I have conducted one or two weeks of intensive research there each year from 2013–2016.⁸ Specifically,

6 Of course, activities of other clubs, such as sports clubs, tend to be ethnically mixed. In this case, the members tend to speak Slovak.

7 Interview with a member of the cross-cultural association in Štúrovo (2014.9.11.).

8 To protect informants’ identities, I do not describe their personal details in this paper.

I conducted my research mainly in Dunajská Streda (Dunaszerdahely) and Komárno (Komárom). Some interviews were also held in other cities in Slovakia from the west to the east: Štúrovo (Párkány), Šamorín (Somorja), Rožnova (Roznyó), Kráľovský Chlmec (Királyhalmec), Košice (Kassa), and Bratislava (Pozsony). Bratislava and Košice do not have ethnic Hungarians as a majority; however, many ethnic Hungarian politicians and activists live there, and important Hungarian associations are located there. To understand interethnic relationships and minority politics beyond the regional differences, I conducted interviews with community elites and some ordinary locals in several cities. My research language is Slovak,⁹ and we have no problem communicating in the interviews, because most ethnic Hungarians speak Slovak fluently.

This kind of methodological approach is not typical fieldwork for the cultural anthropologist, but can be described as “multi-sited” ethnography (Marcus 1995; Falzon 2009). Although a multi-sited ethnographic approach tends to be understood as the study of people moving e.g., migrants, multi-sited ethnography originally emerged from criticism against isolated community-based research in a globalized era. Compared with “thick” description in single-sited research, multi-sited ethnography often seems to produce “thin” description. Yet the purpose of multi-sited research is different (Horst 2009: 126). Minority politics are not closed inside communities, and minority elites connect with each other beyond communities. While every community has its own context, some narratives and discourses are shared in southern Slovakia.

Actually, many locals describe their ethnic relationships as peaceful. Their typical narrative is “we live here peacefully; we have no problem with each other. Only politicians bring us conflicts” (Frič 1993; Kambara 2014, 2015a, 2015b). They explain that Slovak-Hungarian conflicts are triggered by politicians and their supporters. This means that ordinary locals tend to regard their politicians more as the Other than another ethnic group in their community. However, perceptions of the Other are not divided so simply. In fact, many minority politicians who were/are members of the national council or mayors also describe a situation of ethnic symbiosis with Slovaks and emphasize that they are not against Slovaks. They demand the protection of minority rights, but this is because they believe they should be in an equal partnership with Slovaks as members of Slovak society, not against Slovaks (Kambara 2015a). By contrast, ordinary people are afraid of those who bring conflicts, as it may divide them according to ethnic belonging (Kambara 2015b).

Although the self-image of a peaceful community is widespread in southern Slovakia, the meaning of the phrase “peaceful community” can differ from person to person. As background to the discourse of “peaceful community”, we can recall previous studies that note the general tendency of expanding hybridity

⁹ My research career as a cultural anthropologist began with fieldwork in Slovakia; therefore, I did not speak Hungarian fluently enough to use interviews at that time. However, I have to note my disadvantage of understanding Hungarian in participant observation, because ethnic Hungarians often talk to each other in Hungarian.

in European national minorities (Árendás 2011; Cebotari 2016; Tchistiakova – Waechter 2016). The latest Slovak national census (2011) also indicated that those who did not specify their nationality¹⁰ (*národnosť*) jumped from 1.0% (2001) to 7.0%, an increase of 330,000 people. Not all respondents relate to Slovak and Hungarian identity because bigger cities, like Bratislava and Košice, have many other ethnic minorities. However, several of the cities where I undertook my research had remarkable numbers of people whose ethnic identity was “not specified” (Table 1).¹¹ Table 1 also shows the proportion of their mother tongue and the language most frequently spoken at home; more than 10% of the respondents in several cities answered “not specified”. Although languages do not always map precisely to ethnic identity, these figures show that many people in this area are uncategorized.

Table 1. Nationality, mother tongue, and most frequently used language at home in cities researched (2011)

City	Population	Nationality (%)		Mother tongue (%)		Most frequently used language at home	
		Hungarian	Not specified	Hungarian	Not specified	Hungarian	Not specified
Dunajská Streda	22477	74.5	2.0	79.2	2.7	72.8	10.2
Komárno	34349	53.9	10.8	58.5	11.1	56.0	15.6
Kráľovský Chlmec	7698	73.7	2.4	85.6	3.1	83.3	6.7
Štúrovo	10919	60.7	11.0	65.1	11.4	62.1	15.9
Šamorín	12726	57.4	6.8	59.4	7.3	53.9	14.2
Rožňava	19706	19.8	16.8	23.4	17.2	21.0	10.2
Bratislava	411192	3.4	2.4	3.7	2.6	2.1	9.7
Košice	240433	2.7	19.1	3.6	20.7	2.6	26.5

Source: author-created table based on data from the Slovak Republic’s statistical office

In spite of these differences among cities researched, it is interesting that the discourse of “peaceful community” has been spread. For example, some cities have a highly dense ethnic Hungarian population; more of their residents claimed a Hungarian ethnic identity (Dunajská Streda and Kráľovský Chlmec). Other cities, by contrast, have more locals who do not specify their ethnic identity despite a higher density of ethnic Hungarians (Komárno and Štúrovo). If Hungarian society is really diversified and hybridized, it makes sense that inhabitants would want to distance themselves from the demands of essentialist “politicians” on both sides. However, we could not characterize these ethnic Hungarian cities as sufficiently hybridized and diversified. Therefore, we need to consider the discourse and the actual condition of the “peaceful community”.

10 The English version of the census used the term “nationality”; however, this word often conflates ethnic identity and citizenship. Therefore, I use the term ethnic identity here except in table citations.

11 The 2011 census was criticized for its survey method. Some informants noted that many people were concerned about the protection of personal information and so did not select one ethnic identity.

3.2. Inside the Peaceful Community

3.2.1. *The Slovak Perspectives as "Minority"*

To understand the meaning of "peaceful community" in the Hungarian minorities' narrative, I should remark on my interviews with Slovak community leaders in Dunajská Streda, Komárno, and Štúrovo, where Slovaks are a minority among ethnic Hungarians. Actually, some local Slovaks play an important role in these cities. In Komárno and Štúrovo, many people noted that many Slovaks have spoken Hungarian since childhood. Štúrovo had a Slovak mayor and vice-mayor, and both spoke Hungarian when I conducted the research. The deputy mayor insisted on the necessity of bilingualism from both sides. She is also an organizing member of a Slovak-Hungarian cultural association in the city.¹² Her attitude runs counter to the typical Slovak nationalist slogan "*Na Slovensku, po slovensky!*" (Speak Slovak in Slovakia!).

There are some people who live here for a long time but do not learn another language [...] We need bilingualism, because this city is located on the border. Some Slovaks who do not speak Hungarian are angry about disadvantages in southern Slovakia, and they complain, "why do Slovaks need Hungarian in Slovakia"? It is true. We Slovaks do not have to know Hungarian, but it may cause disadvantages here [...] I wanted to learn Hungarian, because I wanted to have friends in school. Now, the Hungarian language brings me big advantages.¹³

According to my interviews in Štúrovo and Komárno, most of the members of the city council understand both languages. Some locals have an ethnically mixed origin, and others do not; nevertheless, both ethnic Slovak and Hungarian informants are proud of their bilingualism. During my research, I met people who were introduced to me as Slovak but who spoke Hungarian with ethnic Hungarians. Of course, it is difficult for some local Slovaks who did not grow up in this area to communicate in Hungarian, such as those who moved from the area where Slovaks are the majority for their ethnic Hungarian spouse

I have lived here for almost 35 years. I did not understand any Hungarian when I moved here. Many things have happened around me. We brought up two children here. Political changes also happened [...] When we faced serious trouble, ethnic Hungarians always helped us. Only the media and politicians want to divide us.¹⁴

¹² This cross-cultural association is introduced in 2.2 of this paper.

¹³ Interview with a deputy mayor in Štúrovo (2014.09.11.).

¹⁴ Interview with an ethnic Slovak working in the local cultural center in Dunajská Streda (2014.09.19.).

Until she found a job in the local culture center, she made more effort to learn Hungarian. She also insisted on the need for bilingual information for local ethnic Hungarians from her job experience. In contrast with the previous deputy mayor's opinion, she remarked on the difference in Slovak-speaking abilities among ethnic Hungarians. While many in the Hungarian minority have no problem speaking Slovak, others struggle with Slovak because of the lack of opportunity to use it, especially in small villages where only ethnic Hungarians live.

We also published a bilingual booklet on the prevention of drug abuse. Bilingual publications cost more than monolingual ones. Someone may say that it does not need to be bilingual, because everyone understands Slovak. But there may be someone who does not understand it or does not say that he does not understand it.¹⁵

Both community leaders think about the details of bilingualism differently; however, their opinions are based on respect for the one another's language. In other words, they emphasize the efforts being made toward a peaceful community. Despite the narrative of peaceful coexistence, some Slovak informants spoke of ethnic harassment. The following interview was with a member of the Slovak cultural association.

It happens not so rarely that someone damages our signboards and my car. Uneducated people have no idea of how to give their opinion except with such stupid behavior. Normal people never do it. But such extreme people are few. They are agitated by politicians.¹⁶

He believed that the unidentified harassers were from outside the community. This means that there are certain norms to living together in a peaceful community. Therefore, he could believe in the community because those who committed harassment were the Other. Respecting another language should also be a part of their norm.

However, this kind of informal norm is not the case in all cities in southern Slovakia. For example, in Šamorín, some tensions were reported between Hungarian residents and Slovak newcomers (Botíková et al. 1994). Šamorín has been recently urbanized as the suburbs of Bratislava. Without a stable community relationship, it is difficult to maintain an interethnic relationship. Generally, those of my ethnic Slovak informants who agreed to be interviewed have a more tolerant attitude and express it more freely than ordinary ethnic Hungarians. They seem to be different from other Slovaks, because anti-Hungarian discourse exists in Slovakia, as I indicated previously.

15 Interview with an ethnic Slovak working in the local cultural center in Dunajská Streda (2014.09.19.).

16 Interview with a director of the Slovak association (2013.09.24.).

3.2.2 Ambiguous “We” as the Hungarian Community

Ethnic Hungarians are also committed to keeping their society peaceful. A member of a minority cultural institution, who still has strong feelings of belonging to the Hungarian minority, criticized people who are agitated by both nationalists coming from the north (northern Slovakia) or the south (Hungary),¹⁷ and emphasized respect for their differences. Despite the community attitude of respecting each other, the Hungarian minority elite are pessimistic about the future of the Hungarian minority because some among the population do not declare themselves to be ethnic Hungarian even if they are of Hungarian origin.

All my relatives live in Slovakia, and I do not have any relatives in Hungary. Of course, I speak Hungarian with my family, but that’s all. I have grown up in Slovakia, so I think I am Slovak [...] I visited Budapest for the first time last year. I found that mentalities are different between Hungarians in Hungary and Hungarians here.¹⁸

This informant completed elementary school taught in Hungarian and grew up in an wholly ethnic Hungarian family in an ethnic Hungarian village. He now lives in Bratislava and works with Slovaks. Such minorities also want to avoid ethnic conflict between Hungarians and Slovaks. They may think that a cause of ethnic conflict would be gone if the Hungarian identity disappeared. However, the minority elite reject such ideas of assimilation. The discourse of “peaceful community” hides the contradiction between the differences in understanding among different members of the ethnic community.

The Hungarian community elite also understand that ethnic identity is not stable. They explain why some ethnic Hungarians lost interest in their ethnic identity thus: “Historically, the people in the border region have often changed their identity in order to make life easier for themselves. This area’s sovereignty has changed four times in the last 100 years, transferred between the Austro-Hungarian Empire, Czechoslovakia, Hungary, Czechoslovakia, and Slovakia”. “Under socialism, people used to know what could and could not be said in public. We do not express our real feelings if it might cause trouble for us.” Actually, some Hungarian parents place their children in elementary schools that are taught in Slovak, not in Hungarian, so they can live and find better jobs in Slovakia. Indeed, southern Slovakia is an economically underdeveloped region, and some of the younger generation are moving elsewhere. What is worse for them is that the declared number of Hungarian minorities determines how the Hungarian minority will be governed in the future. The Hungarian minority needs to stay above a certain size in order to maintain Hungarian culture, because the continued existence of bilingual access in public offices, bilingual signboards, and minority schools depends on the official size of the minority population.

¹⁷ Interview with a member of a minority cultural institution in Komárno (2014.09.10.).

¹⁸ Interview with an ethnic Hungarian in Bratislava (2013.09.03.).

Hungarian minority politicians are anxious about the decrease in the percentage of ethnic Hungarians because of linguistic and cultural assimilation to the Slovak population.¹⁹ Hungarian community elites generally object to sending ethnic Hungarian children to elementary schools taught in Slovak, because once such children are in Slovak schools, they no longer have the chance to learn to write in Hungarian and Hungarian history. The Hungarian interpretation of history differs from the Slovak version, and Slovaks and Hungarians hold different historical figures to be important.²⁰ The Hungarian minority elite emphasizes the need to build minority pride through education. Actually, most Hungarian minority activists I met finished primary and secondary school in Hungarian and graduated from university in Slovakia, the Czech Republic, or sometimes Hungary.²¹ Another member of a minority institution remarked that it is rare for those who graduated from Slovak elementary schools to join in ethnic Hungarian activities.²² While some “Hungarians” do not need their Hungarian identity, others want to preserve cultural differences as an anchor against assimilation into the Slovak population.

Generally, the local Hungarian minorities regard themselves as different from Hungarians from Hungary. Compared with interethnic relationships at the community level, the imagined connection with Hungarians in Hungary is relatively weak. Attachment is not provoked only by the similarity of language and culture. Some Hungarian minorities tend to be sensitive to the differences with Hungarians in Hungary; what others notice is the difference of being a minority versus not being one. An ethnic Hungarian remarked that when she moved from Komárno to Győr, Hungarians in Hungary regarded her as a Slovak, although she could not speak Slovak well.²³ Such experiences strengthened their feelings about the differences between Hungarians. Previous research also shows the Hungarian minority’s reluctance to alienate Hungarians in Hungary when they realize that they are also foreigners in their “mother country” (Macháček et al. 2011: 48–49). Here is another boundary of the Other among the Hungarians.

19 In 1991, the proportion of the Hungarian minority was 10.8%. In the last 20 years, its size has fallen by 100,000 people: <https://slovak.statistics.sk/wps/portal/ext/home> (2016.01.26.).

20 For example, one ethnic Hungarian academic researcher mentioned that some ethnic Hungarian students who graduate from Slovak elementary schools do not know who Ferenc Rákóczi, the leader of Hungarian uprising in the 18th century, was and why his remains are in Košice (2016.09.07.).

21 In 2004, Selye János University, where the language of instruction is Hungarian, was established in Komárno. I heard that many ethnic Hungarians entered after high school. However, in my research I never heard of the graduates being among the community elite. This may be because there are still not so many graduates and because they are too young to become community leaders.

22 Interview with a spokesperson of a minority cultural institution in Šamorín (2013.09.16, 2014.09.09.).

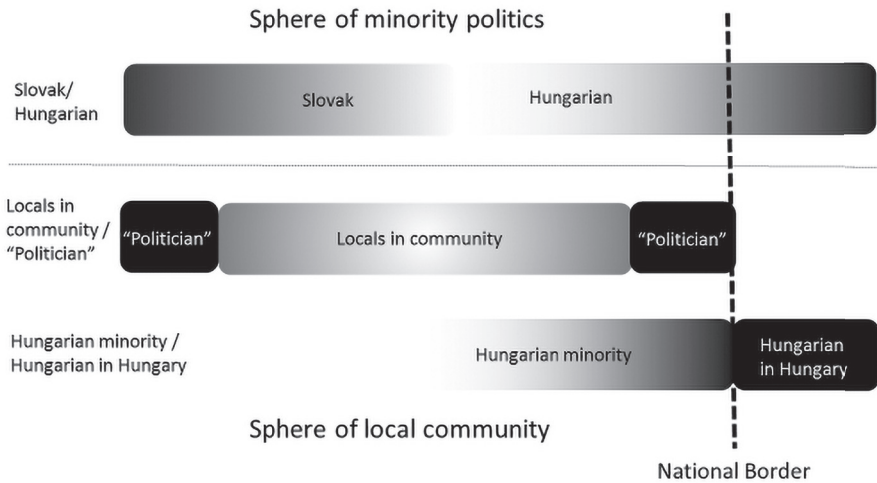
23 In this case, I spoke with her in English, not Slovak (2014.09.20.).

3.3. Reconfiguring the Other

In the case of the Hungarian minority in Slovakia, which has an educational system in its own language and is allowed bilingual signboards, and which has different kinds of cultural events and relatively strong political parties, there appears to be an obvious ethnic boundary between Slovaks and Hungarians. However, the ethnic boundary is ambiguous and is not so important for the ordinary lives of locals. Instead, local people create their own boundary of the Other at the minority community level beyond the ethnic boundary. Figure 1 shows the differences in the perception of Others in each sphere. In the context of minority politics, the Other means simply the ethnic Other. However, this Other is often reconfigured in actual minority life and community life in southern Slovakia. The general narrative of “peaceful community” by locals includes Slovaks, Hungarians, and also those of unspecified identity. They could be called “hybrid” through the process of encountering the ethnic Other and the (Czecho-) Slovak political situation. It is important for locals to know whether the person is a “politician” who might bring conflict to their community. They understand that reported ethnic tensions are caused by those outside their community, like “politicians”, “extremists”, and “nationalists” (Kambara 2015a, 2015b). Ethnic boundaries cannot completely disappear even at the community level because ethnicity is formed by every interaction (Brubaker 2006: 358). The local heterogeneous community maintains internal solidarity by tactfully using its narratives to retain its peaceful community.

The minority elite usually develop their Hungarian identity more; however, for many, their “Hungarian” identity is not the same as Hungarian identity in Hungary. As the ethnic Slovak and Hungarian community elite remarked, they just wish to maintain mutual respect in their community. The spheres of minority politics and the local community are not as clearly divided as locals believe. Moreover, locals do not clearly define who the “politicians” are. For example, some minority social activists and leaders of cultural associations remark that they have no relationships with a political party. They regard themselves as “non-political”, but others regard them as engaging in a “political” movement. In the next section I would like to consider encounters that concern minority politics in the post-1989 context. Minority elites appear to be preserving Hungarian culture; however, they have also been transformed through encountering the democratic process because the minority movement became possible after the collapse of socialism.

Figure 1. Differences of Others in spheres between minority politics and local community



Source: author

4. Encountering Democratic Minority Politics and Hybridity

In the socialist era, there was the Hungarian cultural association *Csemadok*,²⁴ as well as the Hungarian educational system and Hungarian publishing industry, just as there is today. However, under socialism, the ethnic problem did not officially exist, and Hungarian cultural activities were under the control of the Communist Party. Some of the current minority elites were political activists at the end of the 1980s. I found such former activists through my interviews; one is a politician from *Strana Mad'arskej Komunity* (SMK, Party of the Hungarian Community), and another is a founding member of a minority research institute. In the 1980s, Hungary made more progress in democratic reform than Czechoslovakia did. Ethnic Hungarian dissidents were relatively able to easily gather information about it through their Hungarian acquaintances. They struggled against the former regime and later started to engage in a minority movement in democratic society.²⁵

²⁴ *Csemadok* is a cultural association mainly dealing with traditional culture. Its name was originally an abbreviation of *Csehszlovákiai Magyar Dolgozók Kultúregyesülete* (Czechoslovak Hungarian Workers' Cultural Association). However, the abbreviation is currently used as the name of the association.

²⁵ This tendency – that those who took part in the political movement in 1989 continue to engage in their society as social activists – is true not only of the Hungarian minority but also of Slovaks as a whole (Kambara 2015c).

After the socialist era, some previous Hungarian associations like *Csemasok* as well as certain kinds of folk-dancing groups were reorganized as voluntary non-governmental organizations (NGOs). Meanwhile, ethnic Hungarian volunteers created many new NGOs in Slovakia. One of the most famous minority institutions is also established as a civil association that researches minority problems in Slovakia and contributes to other forms of social engagement, such as political activity and regional development. Most NGOs and associations do not have stable financial support; therefore, they also have to engage in fundraising. They plan not only cultural events but also job training courses for the unemployed in cooperation with municipalities. These kinds of grassroots projects were promoted through the European integration process and some associational activity that was naturally close to politics.

Both voluntary engagement in society and the social movement against inequality, including the issue of ethnic minorities, are regarded positively in contemporary Europe. However, this tendency risks causing friction between “peaceful” communities in southern Slovakia. Even a member of the minority association questioned those who took part in protest movements against discrimination.

Their aim is understandable, but at the same time, their activity risks worsening confrontation between ethnic Slovaks and Hungarians over small incidents. It is not necessary to call attention to every single instance of ethnic harassment.²⁶

He does not say that ethnic harassment should be tolerated; he simply worries that reporting it will disrupt the peace of the community. For a certain part of the local community, political activism is regarded as a cause of ethnic conflict. Ideally, such kinds of misunderstanding should be resolved by public discussion in a democratic society. However, this kind of vague opinion is difficult to turn into an alternative to minority politics, which is established as a political movement.

Similar problems between established political actors and unshaped collectives of alternative opinions have emerged in other multicultural places. While many anthropologists were interested in the issue of ethnic identity in the 1980s and 1990s, minority protections have been established, and some minorities have managed to improve their political situations. However, once categorized, minority groups tend to be fixed, even though diversity and hybridity have been created inside the group. Current anthropological studies concern invisible minorities that are categorized in the same minority group behind the discourse of protection or respect for minorities (Canessa 2014; Theodosiou 2011). Minority politicians who want to protect their rights face contradictions with such ambiguous boundaries. Some parts of the society could become hybridized, although in other parts inhabitants have realized and reproduced ethnic boundaries in everyday life. In fact, many other multicultural societies are also managing such ambivalence between the minority’s collective rights and their hybridity (Greenhouse 2008).

²⁶ Interview with a member of a minority cultural institution in Komárno (2014.09.10.).

The position of Hungarian minority politics could be relevant to the perception of minority issues in Slovak society. When the SMK was part of the governing coalition, the condition of the Hungarian minority improved, something Western countries praised as democratic progress (Duin – Poláčková 2000; Vizi 2011). The establishment of a university where instruction is in Hungarian is one of their successes. However, according to Regelman, their improvements were also limited because of lack of cooperation with other parties (Regelman 2009). She suggested the inclusion of minority political actors on the institutional level to advance community integration (2009: 195); in fact, SMK has not been in government since 2006. Additionally, part of SMK broke off and formed a new party, Most-Híd, in 2009 because of the difference in political priorities between minority rights and liberal democratic policy. Most-Híd is composed of both ethnic Hungarians and Slovaks and has been in government twice (2010–2012, 2016–present). Most-Híd emphasizes ethnic tolerance but does not call itself a Hungarian party. As a cultural anthropologist, I cannot argue about the future potential of both parties, however, Most-Híd could be an alternative that reflects the diversity of ethnic Hungarians in Slovakia.

As I mentioned, Hungarian minority politicians are more anxious about the decrease of the ethnic Hungarian population than about ethnic conflict. Maintaining and enlarging minority rights plays a role in maintaining the multiethnic character of the region in order to avoid assimilation and exclusion. Both ordinary locals and minority elites emphasize their present peaceful situation; however, “peace” means something different to each. Ordinary locals actually accept an ambiguous multiethnic community, with the associated risk of assimilating their ethnic identities. By contrast, the minority elite aims for an ideal ethnic symbiosis in the future. Such an ideal symbiosis cannot avoid facing the inequality between ethnicities, even if it might be the cause of the ethnic conflict. Moreover, ordinary locals’ desire for a “peaceful community” sometimes combines with mistrust or unconcern with politics. There is a fundamental contrast in perceptions between ordinary locals in the community, and minority elites categorized as the Other.

This difference concerns what culture means for them. Ethnic minority politics have not existed without a culture being defined to distinguish the minority group, although the definition of culture does not always include all aspects of the actual local culture. Through the minority movement and minority politics, their “culture” has been standardized at a certain level. For example, linguistic anthropologists understand that languages are composed not only of national languages and minority languages but also of non-territorial languages, sign language, and other languages that lack a unified grammar. However, in Europe especially, language has been de-naturalized, and the concept of language has already been standardized, despite the terms of language diversity and language rights (Gal 2006). The conditions surrounding the term “culture” are the same. Protecting their culture is a part of the process of politically making their culture. It is also a result of encounters in the contemporary field for anthropologists.

Encountering ethnic Others and political institutions creates a new perception of the Other in the local community. Each member values his or her local “culture” highly; however, the contents and assumptions of the “culture” are different. Hungarian minority politicians wish to preserve their culture as a minority, while local inhabitants accept their heterogeneous everyday life, including their respect for other ethnic groups, their hybridity, and their unconcern about their ethnic identity as part of their “culture”. Although we tend to believe that we share the same concept of culture in society, there is a perceptual difference over what they regard as “culture”. The concept of culture has to be rethought in the political context; the perception of culture itself is local knowledge.

5. Conclusion

In this paper, I analyze the perception of the Other based on the theoretical discussion on the concept of encounter in the case of the Hungarian minority in Slovakia. Minority politics is aware of ethnic Other in the society; however, the minorities do not always share the same perspective about the Other. The local community struggle to maintain both a Slovak-Hungarian hybridity and respect for other ethnic groups to avoid ethnic conflicts. Therefore, minority politicians themselves sometimes tend to be regarded as the Other rather than those who belong to another ethnic group, because “politicians”, including those who are too aware of ethnic identity, are seen as potentially causing conflict for their community. In multiethnic locations, encountering minority politics has brought further diversity to their community. The local community has norms for living together through everyday mutual encounters with ethnic Others. They protect their heterogeneous community by configuring the Other as those who engage in minority politics. Indeed, a certain level of anti-political attitudes remains in the southern Slovakia communities.

At the national level, minority politics has taken on an important role in improving minority rights, and these activities are regarded as a part of democracy. However, minority politics itself creates a new Other in the community. They have different assumptions of local community and culture. Generally, minority politicians have to think that “their community” means the minorities’ one, however locals who can agree with the idea of a “peaceful community” regard “their community” as more heterogeneous. Encountering the ethnic Other connects to further encounters between people and a new institutional system with identity politics. It may again reflect locals’ practices in communities. We need to rethink the difference in cultural perceptions triggered by continuous encounters in a transforming heterogeneous society.

I have described the ambiguity of inhabitants’ recognition of the Other as relying on the sensitive balance in this area, as well as covering perspectives on minority politics and the local community. Of course, this research does have some limitations because I conducted multi-sited research in an overly broad area

of southern Slovakia. However, encountering ethnography needs the perspective of a wide context. In particular, current minority activists keep in contact with each other to create a political movement from the grassroots. There is also a contrast between local communities and minority associations beyond the community. The current minority society is composed of such heterogeneous factors brought on by various encounters.

Acknowledgments

This research was financially supported by the Japan Society for the Promotion of Sciences (Grant-in-Aid for Scientific Research B: 2013-25283012). I would like to thank my colleagues for advice on my research throughout the project. Additionally, I would like to extend my thanks for comments from the floor concerning my presentation of the draft version of this paper at the conference in Szeged in 2016, as well as for comments from the floor concerning my presentation of the preliminary version of this paper at the World Congress of the International Council for Central and East European Studies in 2015.

References

- Árendás, Zsuzsanna (2011): Intermediary Positions in a Multiethnic Society: The Phenomenon of Ethnic Hybridity in Two South Slovak Districts. In *A Multiethnic Region in East-Central Europe: Studies in the History of Upper Hungary and Slovakia from the 1600s to the Present* (ed. Szarka, László), New York: Columbia University Press, 434–454.
- Botíková, Marta – Navrátil, Lubomír – Öllős, László – Végh, László (1994): Maďarsko-slovenské interetnické vzťahy v Šamorín [Hungarian-Slovak interethnic relationship in Šamorín]. *Slovenský národopis [Slovak Ethnology]*, 42(1): 73–94.
- Brubaker, Rogers (2004): *Ethnicity without Group*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers – Feischmidt, Margit – Fox, Jon – Grancea, Liana (2006): *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvania Town*. Princeton: Princeton University Press.
- Burzova, Petra (2012): Towards a New Past: Some Reflections on Nationalism in Post-Socialist Slovakia. *Nationalities Papers*, 40(6): 876–894.
- Canessa, Andrew (2014): Conflict, Claim and Contradiction in the New “Indigenous” State of Bolivia. *Critique of Anthropology*, 34(2): 153–173.
- Cebotari, Victor (2016): Civic, Ethnic, Hybrid and Atomized Identities in Central and Eastern Europe. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 23(6): 648–666.

- Davices, Surekha – Whitehead, Neil L. (2012): From Maps to Mummy-Curses: Rethinking Encounters, Ethnography and Ethnology. *History and Anthropology*, 23(2): 173–182.
- Duin, Pieter van – Poláčková, Zuzana (2000): Democratic Renewal and the Hungarian Minority Question in Slovakia: From Populism to Ethnic Democracy? *European Societies*, 2(3): 335–360.
- Fabian, Johannes (1983): *The Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Faier, Lieba – Rofel, Lisa (2014): Ethnographies of Encounter. *Annual Review of Anthropology*, 43: 363–377.
- Falzon, Mark-Anthony (ed.) (2009): *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Surrey: Ashgate.
- Frič, Pavol (1993): Mýty a realita južného Slovenska [Myths and Reality in Southern Slovakia]. In *Súčasnosť mýtov a mýty súčasnosti [The Present of Myths and Myths Nowadays]* (ed. Bilik, Rene), Bratislava: Slovak Academic Press, 50–54.
- Gal, Susan (2006): Contradictions of Standard Language in Europe: Implications for the Study of Practices and Publics. *Social Anthropology*, 14(2): 163–181.
- Greenhouse, Carol J. (2008): Life Stories, Law's Stories: Subjectivity and Responsibility in the Politicization of the Discourse of "Identity." *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 31(1): 79–95.
- Hayden, Robert M. (2007): Moral Vision and Impaired Insight: The Imaging of Other Peoples' Communities in Bosnia. *Current Anthropology*, 48(1): 105–131.
- Horst, Cindy (2009): Expanding Site: The Question of 'Depth' Explored. In *Multi-sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* (ed. Falzon, Mark-Anthony), Surrey: Ashgate, 119–133.
- Jablonický, Viliam (2009): The Danger of Extremist Videofilms and Views on Internet Pages and Computer Games. In *Insight into Slovak-Magyar Relations* (ed. Doruľa, Ján), Bratislava: Slovak Committee of Slavists, 60–67.
- Kambara, Yuko (2014): Kyouseino tameno Seijigensetsuto Doukani taisuru Teikouno aidano Heion: Slovakianokeru Hangarykei Minority Elite nitoteno Gengomondai [A Peace between Political Discourse for Ethnic Symbiosis and Resistance against Cultural Assimilation: The Language Problem from the Perspective of the Hungarian Minority Elite in Slovakia]. *Kiban Kyouiku Center Kiyou [Bulletin: Center for Fundamental Education]*, 18: 41–63.
- Kambara, Yuko (2015a): Ethnic Symbiosis – Spolužitie on the Way to a Democratic State: Perspectives Regarding "Ethnic Conflict" by Hungarian Minority Elites in Southern Slovakia. In *Transboundary Symbiosis over the Danube 2: Road to a Multidimensional Ethnic Symbiosis in the Mid-Danube Region* (eds. Ieda, Osamu – Nagayo, Susumu), Sapporo: Slavic-Eurasian Research Center Hokkaido University, 175–195.
- Kambara, Yuko (2015b): "Kyosei" no Policyga sasaeru Seikatsusekai: Slovakiano Minozokukonjuchiki niokeru Gengogamewo Tegakaritoshite [Lifeworld for "Multi-Ethnic Symbiosis": Political Narratives in the Slovak-Hungarian

- Multi-Ethnic Region]. *Nenpo Juirugaku Kenkyu [Annual Paper of the Anthropological Institute]*, 5: 45–71.
- Kambara, Yuko (2015c): *Democracytoiu Sahou: Slovakia Sonrakuniokeru Taiseitenkangono Minzokushi [Democracy in Practice: Slovak Villages' Struggles after the Transition]*. Fukuoka: Kyushu University Press.
- Kymlicka, Will (2001): *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press.
- Lukáčsová, Margeréta – Kusá, Zuzana (1995): Interpretácia súčasného slovensko – maďarského súžitia a rodinná pamäť. *Sociológia*, 27: 373–384.
- Macháček, Ladislav – Heinrich, Hans-Georg – Alekseeva, Olga (2011): *The Hungarian Minority in Slovakia* (ENRI-East project, Contextual and Empirical Reports on Ethnic Minorities in Central and Eastern Europe, Research Report 13). Vienna: Institute for Advanced Studies. <http://www.abdn.ac.uk/socsci/research/new-europe-centre/enri-east-project-364.php> (2017.01.03.).
- Marcus, George E. (1995): Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95–117.
- Orosz, Örs (ed.) (2012): *A Hely Nevei, a Nyelv Helyei. / Názvy miest, miesta názvov. / Name of Places, Places of Names/Les noms du lieu, les lieux du nom*. Šamorín: Fórum Kisebbségkutató Intézet.
- Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Regelmann, Ada-Charlotte (2009): Political Community, Political Institutions and Minority Politics in Slovakia 1998–2006. In *Minority Integration in Central Eastern Europe: Between Ethnic Diversity and Equality* (eds. Agarín, Timofey – Brosig, Malte), Amsterdam: Rodopi, 175–198.
- Škovierová, Zita – Sigmundová, Marta (1981): Sociálne vzťahy v etnicky zmiešanom dedinskom spoločenstve. In *Teoretické a praktické problémy národopisného výskumu Maďarskej národnosti v Československu* (eds. Botík, Ján – Méryová, Margita), Bratislava: Veda, 115–121.
- Sarukkai, Sundar (1997): The 'Other' in Anthropology and Philosophy. *Economic and Political Weekly*, 32(24): 1406–1409.
- Tchistiakova, Natalia – Waechter, Natalia (2016): How National Identification Matters: The Development of European Identification among Established Ethnic Minority Groups. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 23(6): 725–744.
- Theodosiou, Aspasia (2011): Multiculturalism and the Catachresis of Otherness: Settling Gypsies, Unsettling Gypsy Belongings. *Critique of Anthropology*, 31(2): 89–107.
- Torsello, Davide (2003): *Trust, Property and Social Change in a Southern Slovakian Village*. Munster: Lit.
- Vizi, Balázs (2011): Minority Rights in International Relations. In *Minority Hungarian Communities in the Twentieth Century* (eds. Bárdi, Nándor – Fedinec, Csilla – Szarka, László), New York: Columbia University Press, 435–440.

REFUGEES, FOOD AND AGENCY: CASE-STUDIES FROM ITALY

1. Introduction

The situation of forced migration to Italy has two main entry gates: the north-eastern borders, affecting the Friuli and Alto Adige regions, and the central Mediterranean route from North Africa. The former is crossed primarily by refugees coming from the Syrian-Iraqi conflict and by people coming from historically unsettled regions of Afghanistan and Pakistan. The latter, quantitatively significant, involves both economically displaced peoples, mainly from Sub Saharan Africa and politically displaced people from the Horn of Africa, mainly Eritrea and South Sudan.²

Besides being quantitatively significant, the Mediterranean route is challenging since it demands a constant patrol by the Coast Guard on this stretch of sea given the precarious boats entrusted to migrants by traffickers.³ The best known among the various landing places is the island of Lampedusa, which has an emergency system concentrated on itself, and it has stood for the humane values of its inhabitants toward refugees.⁴

This specific typology of migrants, arriving exhausted from a journey initiated well before the Libyan coasts, puts a strain on the Italian reception capacity struggling to satisfy demands and expectations of a majority of people who consider Italy as a transit point and would rather prefer to continue their journey to other European countries where they may count on the support of relatives and friends.

It follows that many of these migrants do not let their fingerprints be taken in fear that this would force them to stay in a country where they would prefer not live. Indeed, they are knowledgeable about the fact that, according to the

1 This essay is the result of a collegial work; however Donatella Schmidt is mainly responsible for sections 1, 6 and 7, Giovanna Palutan for sections 2, 4 and 5, and Beatrice Gaborin for section 3.

2 Frontex – the European Border and Coast Guard Agency – states that by the end of 2016 the total number of arrivals in Italy through the Mediterranean route was 181.000 that is 20% more than in the previous year. The majority of migrants came from Nigeria, Eritrea, Guinea, Ivory Coast and Gambia.

3 In October 2016, UNHCR, the Geneva-based UN agency, warned 2016 the deadliest year for migrants crossing the central Mediterranean route from Libya to Italy, exceeding the 3,771 death of 2015. Scores of migrants had been drowning each week as the fragile and often overcrowded boats they travelled on capsized or sank. About half of the 327.800 migrants, who crossed the Mediterranean in 2016, did so using the central route, where about 1 in every 47 people dies. The U.N. agency said that smugglers have been changing their tactics, arranging mass embarkations of thousands of people at once. Source: <http://talkingpointsmemo.com/world-news/2016-deadliest-year-for-migrants> (2016.11.20.).

4 On landings off the island, we should mention the documentary *Fuocoammare* by Gianfranco Rosi (2016) which focuses on the work carried out by Pietro Bartolo, the medical man who first visits the newly arrived migrants in Lampedusa.

Dublin III agreement, the country that registers fingerprints is responsible for the person's asylum claim and that the person would be able to leave the country only when the asylum claim process is concluded.⁵ On the other hand, individual neighboring countries like Austria and France have reintroduced border controls within the Schengen Area with the consequence of having borders firmly shut.⁶

We may well remember images of refugees bivouacking on the cliffs between the Italian town of Ventimiglia and the French border with the police blocking their entry attempts or their dangerous night walks through the woods in the attempt to cross the Italian–French border. We may also remember images of migrants forced out of trains at the Brenner Pass in an attempt to reach Austria.

In short, refugees from Eritrea and South Sudan, who from the summer of 2015 used Italy as a transit point before continuing North, were blocked in spontaneous settlements in Rome and other Italian towns, where they were living in precarious conditions without an institutional plan, and entirely entrusted to social solidarity. Such social solidarity was even more relevant since a large part of Italian public opinion, in line with that of other European countries, undoubtedly influenced by images conveyed by the mass media as well as by xenophobic and anti-European parties, opposes the idea of accepting refugees in its territory.⁷

In the present essay, we intend to reflect upon the theme of the conference – encounter – vis-à-vis the theme of forced migration, drawing our observations and analysis from two ethnographic studies based in Bassano, a town in the Veneto region in the northeastern part of Italy, and in the city of Rome respectively. The two case-studies will allow us to look at encounter through the lens of two variables – food practices and agency – thus enlarging the scope of this analytical category.

5 The Dublin III Regulation (No. 604/2013) is based on the principle that the first UE Member State where fingerprints are stored or an asylum claim is lodged is responsible for a person's asylum claim. It came into force on 19 July 2013 and applies to all member states except for Denmark.

6 After the massive exodus of almost one million refugees coming to Europe through the so called Balkan route in the course of 2015, EU treaties with Turkey drastically brought down the number of refugees. At the beginning of 2017, Turkey houses more than 2.5 million refugees.

7 In Italy, the Ministry of Interior and the Prefectures – that is the bodies having jurisdiction over migrants and refugees – tend to spread asylum seekers homogeneously over the national territory, using the percentage of population as criterion. It often happens that, in an initial phase, a large number of potential asylum seekers are concentrated in hot spots for first identification and sorting. Subsequently, they should enter the SPRAR system, the public official program for accompaniment in the host country which may accept both people that have already obtained some form of protection (refugee status, subsidiary protection or humanitarian permit) and people who have just forwarded the request. Nevertheless, the SPRAR organizes relatively few in comparison with the number of requests, Prefectures are forced to make calls for alternative facilities, the so called CAS generally run by the social sector, which present an inhomogeneous standard of provisions and services, from high to poor quality.

2. Research Context

Ethnographic work was conducted within the research project named FOR (Food and Refugees), rooted at the University of Padova, by researchers active in different Italian venues. The focus of the project, which is still ongoing, is not so much on experienced difficulties, which are obviously a constant of refugees' everyday experience and of operators' interaction with them, but rather on creative ways of coping with them.

3. Case-study 1

The research dealing with the first ethnographic study was carried out in Bassano in 2016 during Italian language classes and integration programs run by “Casa a Colori Onlus”, an association working with asylum seekers who live there for a few weeks up to a maximum of one year.

The association houses guests in apartments using the francophone or anglophone areas of origin as the linguistic criterion. Every week each guest is given a fixed sum of money, deposited in a payment card, which allows him/her to buy the food s/he likes in supermarkets or in ethnic stores, and then cook it in the apartments equipped with cooking facilities.⁸

The FOR researcher, who served as a volunteer in language courses, organized a class called Food and Health, attended by students grouped according to their linguistic competence. Participants were all males, ranging from 18 to 30, coming from Sub Saharan Africa, and specifically from Mali, Guinea and the Ivory Coast. At that moment, there were no females participants. The idea of organizing a class dealing with food was initiated by the students themselves, who were often complaining about stomach aches, constipation and generic pain ascribed to food related problems.

The goal of the course was primarily to provide information on the Mediterranean diet, and to foster interaction while acquiring linguistic skills. The issues spanned a series of topics ranging from a definition of healthy eating – and the food pyramid with appropriate daily food and beverage intakes – to guests' dietary habits in the new setting. Slides, drawings, photos, food samples were introduced to encourage conversation on food and health, the topic of the class, while stimulating curiosity and reflexivity on dietary systems. In addition, a short video was produced by the researcher in which she, along with other volunteers, was cooking a budget dish which combined taste with healthy nutritional properties.

The philosophy underlining the class content was that the class should not be perceived as an imposition or an urge to assume new food habits but rather as an encouragement to acquire knowledge on nutritious and healthy food intakes

⁸ At the time of the research *Casa a Colori Onlus* housed 44 migrants, mostly young men, each of them receiving 30 euro per week for food and 75 Euros a month for petty expenses. Periodically, the Association's people were visiting the apartment to check the need for cleaning products.

and to act accordingly, while mediating between traditional food habits and the new context. Students were also encouraged to talk with teachers and classmates about their mistrust of local food and local dishes.

Interesting observations emerged from this interactive class. First of all, students drew a distinction between good foods versus bad foods which does not necessarily match with the categories of healthy versus unhealthy foods. This distinction was connected with the refusal and a general mistrust to try new dishes or sweets brought by the researcher during convivial moments, in fear that they could hurt or even poison the person's body. In fact, students experienced no problems in eating homemade sweets prepared by a cook from Maghreb.

The other theme which emerged from the class was connected to those foods and beverages easily accessible in the host country to which a status symbol was attached. This was the case with carbonated drinks (primarily Coke) and French fries, which quickly became part of the daily eating habits, being consumed for breakfast, lunch and dinner. It was imaginary food, known even before being tasted because it had already been tasted in one's own imagination. This behavior is evident in an interpretation of modernity and its symbols which unites young men from Africa to new European generations.⁹

Ethnographic data collected by Micah Trapp – an anthropologist who served for a few months in the Food and Nutrition Outreach program for resettled refugees in the US (2008) – came out with conclusions comparable to our case-study. The program, funded by the Office of Refugee Resettlement, included education classes on nutritional needs and food practices, directed both to refugees and field practitioners.

This data, collected during class and focus groups, point out an “increased sugar consumption, especially through soft drinks” (Trapp 2010: 162). In line with our ethnographic case, the choice was motivated by considerations of symbolic kind that is the consumption of “status symbol food” which marked the arrival in the host country. This parallels the concept of imaginary food, which we introduced in our case-study.

At odds with our case-study Trapp points to “increased consumption of fatty and processed fast foods and reduced vegetable and fruit intake” (Trapp 2010: 162),¹⁰ citing structural reasons linked to out-of-reach store locations and unreliable and costly public transportation, ready availability of processed snack and fast food, and lack of food information. These were all factors which favored a choice of an unhealthy food consumption among refugees in the resettlement program.

⁹ The use of soft drinks was one of the major topics of conversation, introducing the concept that a favored food item considered “good” and status charged could, on the contrary, be unhealthy, and “bad” for the body.

¹⁰ A high consumption of fast food items was not evidenced in our case-study where daily diet included rice, pasta, chicken, tuna fish, beans and vegetables.

Trapp also uses the focus group to bring the discussion on healthy food habits back home, jeopardized in the context of migration, in hopes of suggesting alternatives in the Refugee Program, and even in the host society.¹¹

4. Case-study 2

Research on the second case-study was carried out in Rome in summer 2016. The researcher served as a self-appointed volunteer in hospitality activities on behalf of forced migrants organized by a group of activists gathered under the name of “Baobab Experience”.¹²

Such actions fell under the rubric of emergency actions since they were directed to refugees coming primarily from the Horn of Africa (Eritrea, South Sudan, Ethiopia, Somalia), who, once landed on the Italian coasts, intended to continue their journey to join relatives and friends living in other European countries.

The Italian media call them “*transitanti*”, in-transit migrants, that is people that considered Rome or other Italian towns a place to spend only a few days to rest, to obtain food, clean clothes and medical assistance, and contact their family networks before reaching their final destination. This particular typology of migrants generally found temporary shelters in spontaneous settlements in the city’s outskirts; however, in summer 2015, these shelters were cleared by the Municipality.

As a consequence, people, including women and children, were pouring in by the thousands to the Baobab Center, which included an Eritrean restaurant well known for its cuisine as well as a dorm refashioned from a shed, founded by a group of refugees in 1994 in via Cupa, a narrow lane near Tiburtina railway and bus station. The lane is located in an abandoned manufacturing area in the San Lorenzo neighborhood, right in front of the historic Verano cemetery. It is an urban area in plain decay with abandoned factories, old buildings as well as some garages and nightclubs.

It was a real emergency: the Center was forced to set up provisional dormitories in the restaurant space in the small front yard, and to provide meals for as many as 700 people a day. It was estimated that 35,000 migrants passed through its doors that year.

Since the researcher’s home was nearby, she was able to observe the whole process of arrivals, lodging, and distribution of meals.

11 Trapp goes so far to suggest that “The inclusion of refugees as active partners in creating healthy food options for themselves and others is an effective approach for engaging people to consider the impact of dietary choices from production to consumption” (Trapp 2010: 172).

12 The researcher served as a volunteer in the distribution of meals in July, August and September 2017. She initially started paying informal visits in via Cupa, having the opportunity to observe the dynamics at play. Subsequently, she introduced her field project to the coordinators of activists asking to serve as a volunteer. She received an informal answer: she was free to join the volunteers and talk to them as well as to interact with refugees since the coordination group had the only task to ensure a continuous presence in the camp by means of shifts of four hours. With these premises, the role of the researcher was overt, though informal. Talking to Eritrean refugees turned out to be difficult due to language barriers.

The Baobab people asked both institutions and private citizens for help, being in need of food supplies, clothing, personal hygiene items and volunteers to deal with everyday life. The call was received both by plain citizens and a plethora of entities such as agri-food companies, the fruit and vegetable market and the Vatican Treasury: they were constantly bringing over food which two Eritrean cooks were preparing and volunteers were distributing twice a day.

Furthermore, humanitarian organizations, both medical (*Medici per i Diritti Umani*, Save the Children) and legal (*A Buon Diritto*) as well as private citizens were supporting volunteers in distributing clean clothing, in assisting whoever was set to continue his journey or in clearing the premises and the road overlooking the Baobab Center. Refugees were also lending a helping hand in the organization of the daily routine.

Local and national media hailed the Baobab as a model of peaceful coexistence between migrants and residents. This was due to the fact that volunteers were going beyond assisting in “basic needs”: instead, they were spending long hours at the Center, improvising Italian lessons, organizing soccer matches, trips to the beach or guided visits to Rome.

The host model was well exemplified by slogans saying “welcome with dignity” and “we like also roses”. With this logic, it made sense that a private citizen donated a piano, no matter how much in need of everything the Baobab Center was. A volunteer told us that the musical instrument, apparently out of context there, quickly became the core of the Center. The piano was constantly played even by those people who had never seen one before. By the same token, a street artist painted *murales* in the court yard, while every Sunday the two cooks prepared *injera*, the Eritrean and Ethiopian sourdough-risen flatbread with a spongy texture served with sauces and vegetables.

In December 2015 the Baobab Center was closed by the Municipality because of bad hygienic conditions. Nevertheless, with the spring season migrants from Eritrea and increasingly from South Sudan were arriving at the closed Center. One third of all incomers were young women below 25 years of age, travelling alone and often pregnant due to violence and rape.¹³ Other incomers were represented by unaccompanied minors, and by Oromo families belonging to a persecuted ethnic minority in Ethiopia.

Though officially shut and with the restaurant kitchen not viable, the spirit that had animated the Baobab Center still persisted: volunteers were bringing home prepared food (e.g. pasta, salad, cold soup), pitching tents in the narrow street, and rolling out mattresses in the lounge area of the closed restaurant.¹⁴

At the same time, the San Lorenzo neighborhood was displaying a network of solidarity: a gym was offering showers; bakeries, restaurants, and the Red Cross were giving food; people were donating sleeping bags, medicines and hygiene items. The Baobab Center changed its name to Baobab experience.

¹³ Estimates were realised by associations working in via Cupa.

¹⁴ Baobab activists opened a Facebook profile and a web site to document projects and activities, and, at the same time, to ask for support and necessity items.

In a context in which municipal institutions were basically absent, volunteers kept proposing leisure activities for migrants camped in via Cupa, at the same time organizing events to raise awareness among the citizens of Rome. Such events acquired importance since Austria at the Brenner Pass and France at Ventimiglia were increasingly closing up frontiers. As a result, refugees – both adults and unaccompanied minors – had trouble in crossing borders to join families and friends, and were forced to stay camped in the premises of the officially closed Baobab Center.

In spite of the efforts of all parties, in October 2016 the Municipality definitively cleared via Cupa: few migrants could be housed by the Red Cross, but the majority was dispersed all over the nearby empty parking lots. Whenever small gatherings of people surrounded volunteers who were distributing food and clothing, the police made them leave or asked them for their documents. The State was the great missing entity throughout this drama; however, it decided to intervene when the press attention to the in-transit migrants became too pressing, and especially when the EU complained that Italy was not complying with the still-in-force Dublin III Treaty.

5. A Comparison with the Lesbos Island Case

The case-study of via Cupa finds a parallel in the research conducted by Katarina Rozakou in Lesbos, the Greek Island in front of the Turkish coasts, which in 2015 and partly in 2016 became one of the most popular landing places for refugees fleeing the Syrian and Iraki wars.

Consistent amounts of people – mainly families who intended to continue their journey to Germany and Northern Europe – kept landing on Lesbos, Samos and other islands, while Greece – which at the national level was experiencing severe economic problems – proved difficult to set up an emergency system capable of coping with a humanitarian problem of such biblical proportion.¹⁵

Thus, in this complex scenario, it was local and international NGOs as well as activists who set up a composite volunteer network. Rozakou carried out her research with volunteers acting on behalf of refugees, being especially interested in the relationship established between those giving assistance and those receiving it.

The volunteers studied by Rozakou made donations of essential goods as well as implemented symbolically strong actions directed to institutions and the mass media. “Activists waited on shore and welcomed newcomers as they stepped out of water. People distributed sandwiches, bottles of water, dry clothes, shoes and hats to people on the move. Others visited camps and delivered food, clothes and

15 In Lesbos alone half a million people arrived in 2015 according to the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (data.unhcr.org/mediterranean/download.php?id=355; accessed 1 February 2016). However, Rozakou states that: “Long before what has come to be known as the ‘European refugee crisis’ in 2015, in the 2000s there was already an established ‘asylum crisis’ in Greece: applications were slowly examined, the refugee status was rarely attributed and the reception infrastructure was practically non-existent” (Rozakou 2016: 187).

medicines. Finally, people cleaned up encampments and beaches of the remains of life vests and torn dinghies” (Rozakou 2016: 194).

These were bottom-up actions, barely tolerated by the authorities, sometimes forbidden and punished with fines or imprisonment: “The solidarian has come to embrace diverse forms and areas of action: from attendance at protests to the distribution of material goods; from visits to detained immigrants in pre-removal centres to the creation of refugee shelters; from the running of health clinics for all to anti-middlemen initiatives” (Rozakou 2016: 187).

The work of volunteers was in plain contrast with the official rhetoric that looked at people on the move as an undifferentiated needy mass characterized by “structural exclusion, liminal legal status and invisibility” (Rozakou 2016: 189). On the contrary, volunteers were giving attention to each single family, to each single individual on the basis of the recognition of their common belonging to humanity. This recognition, this “rehumanising process” of migrants was the premise or the *conditio sine qua non* of a possible encounter, the engine of sociality that left room to the construction of a relationship through solidarity. No doubt this relationship – based essentially on gifts of food, goods and services – was limited in time and space.¹⁶ Here lied its limit: the actions of giving and receiving, confined in a narrow time and space frame, did not allow for an equal relationship between the two parties.

The Baobab case appears comparable with the Greek case since both present a humanitarian emergency dealt with by volunteers. However, while in Lesbos there was a consistent presence of authorities overseeing migrants and sanctioning volunteers to stress that the host model should be imposed from top down and not *viceversa*, this did not occur in the Baobab case. In this latter case the State authority was basically absent¹⁷ up to the fall of 2016 and the Baobab volunteer network made reference to a shared identifiable host model. Sharing the same model on the Greek Island definitely appeared more complicated given the much higher number of incomers and the presence of a very diverse voluntary sector.

In both the Italian and the Greek case, the actions of volunteers were characterized by emergency acts directed to people in-transit towards other countries, and by a gift economy: food, goods, and services were donated. However, as far as Baobab is concerned, the host model was not exhausted by these actions which may be interpreted through the concept of commensality (mentioned by Rozakou for volunteers active in Lesbos in the year 2000). In Rome, leisure moments were

16 It is worth noting that the sociality observed by Rozakou in Lesbos at the time of arrivals from Afghanistan and Iraq in 2000 was markedly different. In fact a smaller number of refugees, matched with their projects of permanence in the country, allowed the construction of more equal and inclusive relationships. In this perspective, the volunteers carefully avoided “the one-way offers” perceived as a power tool able to unbalance a possible relationship by creating a status hierarchy. Instead they rather preferred to offer “advice” to enhance empowerment and to organize activities (e.g. language lessons, street work in parks, visits to detainees in pre-removal centres) to foster participation. On a discussion concerning the “powerlessness of the recipient vis-à-vis the helper” see Harrell Bond (1999: 139).

17 The “absence of the State” was partly intentional: with the Dublin III Treaty still in force, Italian authorities had no interest in retaining refugees.

considered precious time for sociality: taking part together in musical events or cultural visits, watching or participating in soccer matches, having an Ethiopian dinner – migrants and volunteers alike – should be interpreted in this perspective. These were ways of relating to each other that aimed “not only to help refugees, but also to incorporate them in culturally significant forms of social interaction” (Rozakou 2016: 186).

Last but not least, the Baobab Experience in Rome has a history of hospitality: as we mentioned, it originated from the Baobab Center as a cultural and reception venue, which in turn derived its entrepreneurial and hosting activity from the Hotel Africa, a shed near the Tiburtina railway station occupied by Sudanese and Eritrean asylum seekers. Thus, Baobab represents a fluid model interacting with a constantly changing context and with similar informal experiences in Europe – among which we would like to mention, for instance, the Lampedusa in Berlin movement.

6. Theoretical Frame and Discussion: Encounter, Food and Agency

Faier and Rofel, authors of “Ethnographies of Encounter” (2014), point out that inevitably field research moves “between the voices and perspectives of members of different groups of people or things and demonstrate how new cultural meanings and worlds emerge through their encounter”. The authors clearly have in mind what they mean by this term: a deliberate intention of starting a relation with the Other, a possible engagement with his/her world view and a consequent openness to being culturally contaminated. While Faier e Rofel do not mention the food variable among their encounter frames, it is precisely the focal theme of the collection of essays edited by Leo Coleman. These cross-cultural essays, addressing a variety of subjects related to food, have nevertheless a common denominator: it is the anthropologist who creates the premises for the encounter to happen, moving geographically toward a terrain traditionally other.

Contemporary migration, however, forces on us a typology of encounter not included in the collection presented by Coleman: it is the Other whom, willy-nilly, we may find at our doorstep. This Other is represented by migrants who have been for some time in our towns, and refugees pushed away from their own towns. In line with the conference theme, also the case-studies presented in our contribution focus on encounter; it is precisely the encounter with asylum seekers, which we refer to in the present essay, a doorstep encounter which inevitably activates “self-consciously cross-cultural engagements” (Faier – Rofel 2014: 364).

While the encounter brought forward by Coleman mainly refers to everyday life routines, the encounter with asylum seekers takes place on a more slippery ground since it is characterized by contingency and emergency. An encounter set on precarious premises which, despite everything, occurs.

Such position of the precariousness of the encounter is well evidenced in the research carried out by the FOR group which declines it through the food frame. The position of vulnerability of the approach with the Other, though limited in time and space, nevertheless prompts appropriate analytical categories to interpret it.

In this perspective, we have looked at the concept of agency through the definition of Judith Butler (1993) who looks at it as “the capacity of intervening on reality” and Ahearn (2001), who defines it as “the socio-culturally mediated capacity to act”. Thus, on the one hand, agency is recognized as a historically and culturally produced category, and on the other it includes individual practice and behavior (Katherine Frank 2010). The latter assumes the existence of a creative drive of the subjects who clears the path to encounters. However, in Frank’s view at least, there is no equation of agency with an “unadulterated free will” or a merely individual practice of resistance. Instead, such drive occurs inside a normative context, namely it should be thought of in relation to the notion of structure.¹⁸ This position is certainly evident in our case-studies where the subjects – represented by both refugees and operators – act inside power structures which impose limits and norms but where, nevertheless, the subjects are able to display creative and/or alternative ways of coping with them.

7. Conclusions

The FOR group has looked at food as a supermediator in the encounter with the Other. The Food and Health course can be interpreted as a reflexivity moment both on the side of asylum seekers and of teachers on food habits in the new host context. The course served really as food for thought, in that it allowed people to engage in an embryonal intercultural dialogue to take place by using food as a means to foster it. At the same time, the course surfaced the two main features through which incomers were looking at food in the host country: food as domain of the imaginary which does not necessarily match the idea of health but rather had to be interpreted through the variable of status symbol and new food perceived as danger and treated with mistrust.

In the Baobab case-study it was through food and through the different actions linked to it – provide, cook, distribute, share – that spaces of sociality were opened and a bottom up model of hospitality was experienced. Thus, food related practices, while carrying out the primary task to feed, went beyond it and fulfilled the cultural task to nourish. This latter action was charged with symbolic meanings which were at one time emotional and inclusive.

¹⁸ We should also mention Grønseth’s position concerning agency and creativity seen as “embodied human capacities that respond and adjust to day-to-day living in shifting times, circumstances and environments, and as such transform senses of self and well-being as highlighted in the experience of migration”. However, “while individuals are creatively involved in migration processes, the cultural and social changes in turn enrich or impoverish the conditions in which creativity can emerge” (2013: 4).

The model evoked is one of reciprocity which, because of reasons dictated by emergency and haste, remains at an embryonic state since the action of giving by the volunteer and of receiving by the refugee were not followed by the fundamental action of reciprocating, which leads to the creation of a social bond between giver and receiver. Refugees are people on the move, as it comes out clearly in the Greek case studied by Rozakou, and accordingly the model proves incomplete.

Reciprocating however, although embryonic, was present in the Baobab case, leaving open the possibility that in the future, no matter when and where, the giver may in turn become the receiver of some support and the in-transit migrants may make themselves responsible for reciprocating: in short, they would accept the baton handed to them, and no matter to whom, they would in turn hand it over.

It is precisely the encounter sought and attended, in spite of precarious premises, that leaves the door open to reciprocating, recognizing our common humanity¹⁹ and reminding us that we are acting subjects in history and, as far as it goes, in that little piece of history granted to us we can make the difference.

References

- Ahearn, Laura (2001): Language and Agency. *Annual Review of Anthropology*, 30: 109–137.
- Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Coleman, Leo (2011): Introduction. In *Food: Ethnographic Encounters* (ed. Coleman Leo), New York – Oxford: Berg, 1–16.
- Faier, Lieba – Rofel Lisa (2014): Ethnographies of Encounter. *Annual Review of Anthropology*, 43: 363–377.
- Frank, Katherine (2006): Agency. *Anthropological Theory*, 6: 281–302.
- Grønset, Anne Sigfrid (2013): Being Human, Being Migrant. Senses of Self and Well-Being. In *Being Human, Being Migrant. Senses of Self and Well-Being* (ed. Grønset, Anne Sigfrid), European Association of Social Anthropologists, 23: 1–26.
- Harrell-Bond, Barbara E. (1999): The Experience of Refugees as Recipients of Aid. In *Refugees. Perspectives on the Experience of Forced Migration* (ed. Ager Alastair), London: Continuum, 136–168.
- Rozakou, Katarina (2016): Socialities of solidarity: revisiting the gift taboo in times of crisis. *Social Anthropology*, 24(2): 185–199.
- Trapp, Micah (2010): What's on the Table: Nutrition Food Programming for Refugees in the United States. *Annals of Anthropological Practice*, Special Issue: Anthropological Perspectives on Migration and Health 34(1): 161–175.

¹⁹ The approach of mutual humanity, only mentioned in this paper, rests in a view that recognizes the commonalities of being human rather than distinctions generally associated with migrant studies such as integration, ethnicity, rootedness or more recent concepts associated with transnationals, diasporas and exiles.

PARALLEL ETHICS, GUILTY ENCOUNTERS: ISLAMIC MODESTY IN HUNGARY

1. Introduction

Since 1989, Europe has been debating, legislating and protesting about Muslim signs and claims of modesty. The question of modesty became a subject of public debate as some Muslims, who, in the name of modesty, refuse mixing in swimming pools, demand exonerating Muslim pupils from handshaking with teachers, claim the Headscarf, Burqa, Burkini, etc. Additionally, other claims of modesty concern bioethics as some Muslim women are required to be checked only by female doctors, or refuse to breastfeed their babies in public places, etc. Even more, as modesty became a matter of public discussion and, therefore of exhibition (ex. veiled Muslim women's pictures on media and the marketization of Islamic modesty, Shirazi 2016: 144–174), a paradox of its own took shape, raising several questions, either by way of objection or scholarly investigation.

Many Europeans perceive such insistence on modesty as attempts to display parallel ethics, centred on the guilt of the female body and sex segregation, which not only was abandoned by European societies, but considered to be harmful for gender equality, social mixture and cohesion. Some non-Muslims might even feel guilty because Muslim modesty accuses them of being immoral, nude, or immodest. A seemingly embarrassing situation for many, Muslims and non-Muslims, occurs when each leaves its comfortable ethical norms to meet the others. Often, parallel ethics provide a solution to avoid conflict. Yet, most of the time, parallel ethics produce reactions of rejection and mistrust. As people try to live together in Europe, despite their differences, parallel ethics is another field to investigate properly.

This paper argues that behind the claims of Islamic modesty in European societies there lies an Islamic moral management whereby the outward matters as much as the inward in embodying ethics. Islamic ethics require a Muslim to be distinct, and in order to be distinct, one has to oppose or evolve in parallel with another ethos, that of immodesty, perceived in relation to a given society. Distinctiveness also requires visibility and, by implication, the modest person is also the one who exhibits signs of modesty. Islamic ethical discourses see no sense in private modesty. This could seem like another paradox: how could modesty be „*ostentatoire*“, to use the famous French word (French law banned the headscarf in 2004 as being ostentatious)? If the exhibition of modesty is relational to immodesty, and as European societies get more relaxed with the body, sex and gender, Islamic modesty might, on the contrary, increase in moral anxiety in Europe. In the last thirty years, Islamic modesty was re-appropriated in the face

of “western” modernization, and many Muslims feel oppressed morally by an immodest modernity. As an Islamic traditionalist scholar puts it, Muslims today have the right to modesty, *haqq al-hayā’* (‘Afi’i: 1987).

The idea of this paper is to provide first a broader view on modesty and its ethical rules in normative Islam, and put these ethical questions in the context of the links of religion with society. This contextualization of Islamic ethical discourses explains how the traditional Sunni Hungarian Muslim community appropriates the Islamic norms. Afterward, I will describe and analyse how the discourse and the practice of modesty are perceived by Muslims in the Hungarian context. Although in a few instances I look at modesty as a general character of men and women, and in some examples I specifically touch on Islamic discourses on male modesty, the focus of my study is female modesty. Male modesty concerns other aspects such as beards, males wearing jewelry, and male sports clothes in many games such as wrestling, gymnastics and swimming, which is beyond the scope of our study (Krawietz 2014: 445–458).

2. Approaches to Muslim Modesty in Anthropology

A study by Asifa Siraj among Muslims in Scotland shows that conservative and liberal Muslims hold remarkably similar views on the importance of female modesty (Siraj 2011: 716–731). Moreover, it highlights the need for Muslim moral agents for distinctiveness and visibility:

For all these women, wearing the hijab was motivated by religion. It visibly marked them as Muslim women in a non-Muslim environment: The first day that I wore it... I was thinking ‘oh my God’, everyone was looking at me. But now when I go out to take the bins out, I can’t actually go without my hijab. It feels as though it is part of me. *I want to show everyone that I am a Muslim* (Fariha, 22 years old) (Siraj 2011: 724).

Following Abu-Lughod, one can identify four paradigms when addressing the issue of modesty in Muslim societies (Abu-Lughod 2009). The first paradigm argues that modesty is a *system of meaning*. It consists of respectful behavior and sexual correctness, as a part of a code of honor of kinship which expresses the social status of the family and embodies the moral ideals of men and women (Abu-Lughod 1986). A second paradigm, functionalism, perceives in modesty a way to preserve the patrilineal kin group. For this purpose, it excludes women from interfering in decision-making over property and marriage alliances and “outcastes” marginal socially groups (Meneley 1996). Obviously, Lughod’s approach is to a great extent functionalist as well. A third approach that could be labeled internalized modesty maintains that the ideals and discourses of modesty are experienced, learned, or cultivated by women themselves. The assertion of

modesty as a moral ideal and the feelings of shame or embarrassment that women experience in situations when they find themselves inappropriately dressed (Hosain 2013). That is to say, internalized modesty provides a system of meaning for the “modest” women. A fourth paradigm, that of piety as a vehicle of politics, Islam understands modesty to be integral to the modern realisation of “closeness to God” following the new wave of piety promoted by political Islam (Mahmood 2001: 202–236).

Some anthropologists contest the use of the concept of modesty to describe the moral code underlying Muslim practices in contemporary Islam. For instance, Fadwa El Guindi, in her *Veil: Modesty, Privacy, and Resistance*, argues that

the modesty-based code – modesty–shame–seclusion – represents an ethnocentric imposition on Arabo-Islamic culture. It makes more sense in Christian Mediterranean societies and, without shame, the Hindu-based societies of south Asia. This cluster of concepts is inaccurately ethnocentric; but, more importantly, it obscures the nuanced difference that is characteristic of Arabo-Islamic culture. The “modesty–honor” gendered opposition is equally inappropriate (El Guindi 1999: 83).

El Guindi suggests sanctity–reserve–respect to read this moral code rather than modesty–shame–seclusion, with evidence, primarily from Islamic law, relying especially on the notion of *ḥurma* (Krawietz: 1991), which she renders as sanctity, and which he claims to be close to the notion of privacy (El Guindi 1999: 85). She contends that “the quality of *ḥurma* (which centers womanhood and home in the culture) embodies a pervasive complex of values that identifies primary social and religious spheres as sanctuaries – sacred and inviolable” (El Guindi 1999: 88).

The whole argument of El Guindi is based on a denial of the physiological dimension of Islamic moral discourse on women. That is to say, she does not find in the Muslim moral tradition any evidence that considers a woman’s body to be shameful. The evidence that contradicts her claim is legion. Suffice it here to mention moral discourses on the women’s voices. In Quran 31:32, it is stated that “Wives of the Prophet, you are not as other women. If you are godfearing, be not abject in your speech, so that he in whose heart is sickness may be lustful; but speak honourable words” (Arberry’s translation). Another instance is the widely spread legal Islamic tradition “The voice of the woman is a nudity” (al-Aḥmad 2008: 22), which also became central to Islamic popular cultures to the point that most popular cultures in Muslim countries blame women if they raise their voice, and speak out in the presence of men. Moreover, Islamic law disapproves of women’s call to prayer as this entails that women should raise their voices, and they are not allowed to do that” (al-Aḥmad 2008: 25). One can also mention here a tradition that concerns the five daily prayers, and which asserts that “Whoever is alarmed by anything whilst praying, let men say ‘Subhan-Allaah’ and let women clap” (al-Aḥmad 2008: 27). This means that men can communicate through their

voices while women cannot: and should clap. In Hajj and „Umrah, a place of sanctity, a woman should praise God with a voice that she only can hear, while men praise loudly” (al-Aḥmad 2008: 28–30).

Forbidding women’s voices in religion is contested although it is still a dominating narrative. Dorothea Schulz studied the radio-mediated interventions of female group leaders and examined their critics “who articulate the Muslim scholarly opinion that women should not be allowed to preach in public because of the seductiveness of their voices and somewhat condescendingly refer to the female leaders as ‘radio *hadjas*’ and challenge them on two grounds: their lack of modesty and their lack of religious knowledge” (Schulz 2012: 24).¹

Whether modesty is a system of meaning, a social tool of a patriarchal order, a lived experience of being fully Muslim or a politically pious act, a key issue in the expression of Muslim modesty today is the necessity for these agents to always compare Islamic modesty to non-Muslim immodesty and the necessity to be seen and appear as modest. The aim of this paper is to explore distinctiveness in Muslim ethics as parallel ethics. I suggest considering *distinctiveness* as another angle of approach to modesty.² This approach takes seriously into account both the normative discourse about modesty, to which refers the moral agents as a system of meaning, and the function of such distinctiveness in a given moral order. As a matter of fact, *distinctiveness* implies duality as the moral agent is concerned about what to show and what to hide, the visible and the invisible, the one and the other. Concern for modesty might lead to anxiety and obsession with immodesty.

3. Parallel ethics: Rules of Islamic modesty

Since its foundational texts, the Qur’an and the Sunna, Muslim ethics have made modesty an essential value. For example, the Quran 24:30–31 states that “Say to the believers, that they cast down their eyes and guard their private parts; that is purer for them. God is aware of the things they work. And say to the believing women, that they cast down their eyes’ and guard their private parts, and reveal not their adornment save such as is outward” (Arberry’s translation). Moreover, the Quran 33: 59 states: “O Prophet, say to thy wives and daughters and the believing women, that they draw their veils close to them; so it is likelier they will be known, and not hurt. God is All-forgiving, All-compassionate”. (Arberry’s translation). One can notice at least two motives in the Quranic discourse on modesty: that modesty is related to shame, as the Quranic discourse requires women

1 See also on female modesty in reciting the Quran, singing and speaking on the phone, in: Damir-Geilsdorf & Tramontini (2015). Currently, Rahina Muazu is writing a promising PhD dissertation on *The Recited Qur’an and Vocal Nudity: Contestations over the Female Voice in the Nigerian Public Space* at Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies. http://www.bgsmscs.fu-berlin.de/en/people/students/students_2014/muazu-rahina.html (2017.01.22.).

2 Remotely, I am indebted to Pierre Bourdieu’s distinction theory. See Bourdieu 1979.

and men to cast down their eyes and guard their private parts. On the other hand, modesty is associated with believing men and women.

According to the prophetic tradition, modesty, *ḥayāʾ* is a part of faith; by implication, those without faith, lack modesty, because a person who does not believe in God commits the first act of immodesty, as they are expected to show modesty, first and foremost, in front of God, by believing in him. The tradition states that “the Prophet passed by a man who berating his brother about his modesty to the point where he told him: I will beat you. The Prophet said: Let him be. Modesty is part of faith” (al-Bukhārī 2009: 602). Muḥammad is described in the Islamic tradition as modest as a virgin. One tradition states that „the Prophet was more modest than a virgin behind her curtain; and when he saw anything that displeased him, we saw the marks of it in his blessed face, although he would not speak of it from modesty” (al-Tibrīzī 1810: 672). Another tradition affirms that “Every religion has a distinctive virtue, and the distinctive virtue of Islam is modesty” (Ibn al-Bāghandī 1977: 178). In another tradition, the Prophet was reported to have said: “There are five conducts that distinguish the Prophets-shame, patience, taking cupping, cleansing feet and using perfume” (al-Ghazālī 1993: 137).

Modesty is not only a distinctive religious sign, but also a visible public sign so much so that one can see modesty on the face of the modest person; one tradition says that “whoever has modesty, it is his ornament” (al-Tibrīzī 1810: 430). In the same vein, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 1111) ascribed the following tradition to the Prophet: “The Prophet said: There is no sin in back-biting a person who has shaken off the screen of shame from his face” (al-Ghazālī 1993: 137). Another tradition ascribed to the Ṣāliḥ Ibn ‘Abd al-Quddūs (late 8th century), a Muslim theologian, ascetic and poet (executed for heresy) said: “When tears diminish, modesty also. And there is no good in a face whose tears diminish” (al-Muhammad 2013: 8). In Muslim ethics, a woman’s “*ḥayāʾ* (shame, modesty) is considered her beauty (*zīna*) and a means in protecting men and society from committing sin” (Kaivanara 2016: 72).

Therefore, the normative discourse insists equally on adopting a modest behavior than on warning against the immodest one. The list of the latter is, by the nature of things, longer. It includes: exhibition of sins, consumption of cigarettes, and forbidden things in the public, stubbornness, insults, excess of polemics and dispute, ingratitude towards parents, lack of politeness towards educators and teachers, the nuisance towards neighbors, and people in general, to sing publicly, to squeeze the tires of his car, rude and unpleasant jokes, exhibitionism, nudity and debauchery, unveil the veil, mixing with men in shopping malls, moral or sexual harassment, the imitation of the depraved habits of the unbelievers, wanting too much attention or envy, to speak too much about oneself, shouting in shopping malls, the vulgar writings on the walls, etc. (al-Ḥamad 2013: 18–20). Such a list corresponds to social practices, seen as immodest, in a conservative society, the Saudi one. In a different context, as we will see later, the list of immodest practices would be certainly different.

Normative Islam also requires the Muslim to *exhibit* modesty; that is to say, not only one has to avoid the aforementioned signs of immodesty, but also has to make sure through ethical action that no immodesty is visible and strive to make modesty inhabit the moral space. In order to make modesty public, one should frequent modest people and get away from coarse characters, enjoin and advise one another on modesty, propagate an atmosphere of modesty within society, educate children to be modest, make disappear scrupulously what is contrary to modesty (al-Ḥamad 2013: 21).

Consequently, modesty is not a universal value, ethically speaking, to be applied in all times and spaces. Modesty does not apply, for example, to learning, commanding right and forbidding wrong. A person should pursue religious knowledge in particular without any consideration for modesty. Nobody should shy away neither from applying Islamic law and ethics in the public, ruling justly, or testifying in the courts, etc. (Ibn al-Bāghandī 1977: 178). The criteria of making some areas exonerated from modesty is that any obligation by Islamic law should be respected, independently from any ethical consideration.

In addition to the previous traditional Sunni sources on modesty, we shall have a look now at Abū Ḥāmid al-Ghazālī's *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*'s say on modesty, a source that is considered to be the sum of ethical teachings in Islam from a mainstream Sunni Islam point of view, mixing both Sufi as well as traditionalist elements. Al-Ghazālī uses the term *ḥayā'* for modesty, as it is the standard religious word for it. However, Fazl-ul-Karim, the translator of the work into English, renders *ḥayā'* as shame. In the third volume of the work al-Ghazālī states that:

To feel shame is also a matter of sorrow and is good. The Prophet said: Shame is a part of faith. He said: Shame does not bring but good, he said: God loves the shameful and patient. 'He who commits sin and does not feel shame to disclose it, brings his own ruin. Shame is a conduct which begets good conduct (al-Ghazālī 1993: 239).

Al-Ghazālī draws attention here to the guilt aspect of modesty, very much related to his Sufi ethics. He also reiterates the need to conceal sin, and to protect the public space from immodesty. Another element in his teaching is the moral economy of modesty: the latter is good and generates God's love and goodness endlessly, while immodesty generates ruin.

With regard to clothing, al-Ghazālī held the opinion of the majority of traditional scholars which is to encourage women to stay at home, and if they go out, they should be veiled, including the face. Al-Ghazālī states that:

Nowadays, it is permissible for a chaste woman to go out with the permission of her husband; however, remaining [at home] is safer. 'She should not go out except for an important purpose; going out for the sake of looking [about] and for unimportant matters detracts from virtue and may lead to corruption. If she goes out, she

must avoid looking at men. We are not saying that the man's face is shameful for her to look at as is the woman's face for him. Rather, it is for her like the face of the beardless boy which a man should be prevented from seeing when sight may result in evil; when evil is not likely to result, sight should not be prevented. For men throughout the ages have had unveiled faces while women go out veiled; if their faces were shameful for women to look at, men would have been commanded to be veiled or prevented from going out except for a necessary purpose' (al-Ghazālī 1984: 101).

Thus far we have examined a Salafi source (al-Ḥamad), a classical source (al-Ghazālī) and now we shall examine *al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, the *Encyclopedia of Islamic Law*, a contemporary traditional source which represents the mainstream position among Sunni jurists and theologians today. *The Encyclopedia of Islamic law* stipulates that modesty, *ḥayā'* governs different ethical situations: a person who intends to commit a sin, a victim of an attack, a person asked by a beggar, or a person expected to speak out in a council. In all these situations, a person should control him/herself, and refrain from the bad and enjoin the good according to modesty. Some situations are legalistic, that is to say, they are governed by Islamic law: if a thing is forbidden, refraining from it is obligatory, and if a thing is abominable, modesty is recommended. If a matter is obligatory, modesty is forbidden (*al-Mawsū'a al-fiqhiyya* 1990: 262). *The Encyclopedia of Islamic Law* goes further stating that no modesty should be displayed in confronting the unjust people and the sinful ones, which should be reprimanded; equally, no modesty should be respected when it comes to enjoining the good, and forbidding the wrong (*al-Mawsū'a al-fiqhiyya* 1990: 263). This is quite summative and leaves room for interpreting the scope of sin, the good and the bad. Finally, this *Encyclopedia* mentions a concrete situation; if a person invited himself to some meal and sat with them, and then they invited him to eat out of modesty (embarrassment rather?), it is not permitted for him to eat this food (*al-Mawsū'a al-fiqhiyya* 1990: 263). It can be seen here that Islamic law attempts to remedy some limitations of modesty-based ethics. Insisting on manifesting modesty everywhere, makes the whole social ethic care about harmony and appearance, which some social actors exploit as an opportunity to use it for their benefit. This could be called an appeal to modesty.

4. Islamic Modesty for Hungarian Muslims

The *Magyarországi Muszlimok Egyháza* (MME) is the chief organisation of Muslims in Hungary, and operates the main website on Islam in Hungarian: <http://iszlami.com/>. One evident particularity of its discourse on modesty is the immediate engagement with modesty requirements for both men and women, which is often absent in Arabic speaking discourses on modesty, which focus on the modesty of women. This could be seen as an egalitarian stance on the issue of gender.

According to the MME, man's modesty requires the male's body parts, between the navel and the knees, to be covered. A man cannot dress in tight, transparent or provocative clothing. That a man should cover these parts corresponds to the requirements of the practice of prayer in Islam. This is a minimal conception of modesty. This style of dressing refers to Western society whose men are perceived to dress immodestly, exhibiting their bodies. As for women, it maintains that "the Islamic head scarf is a symbol of modesty, which aims to protect women. The Islamic philosophy is always better to choose the safe way than to regret later. The Qur'an gives a lot of attention to protect physically women".³ However, it does not specify the type of headscarf that is required, whether integral or not, leaving the impression that the organisation does not require the face and the hands to be covered.

It is evident here that the MME endorses, mainly, a "body-to-be-covered" perception of modesty. In other words, there are parts which cause moral shame and should be covered. It confirms the idea of visibility as a sign of modesty, and in the case of women, this becomes more transparent. It claims the semiotics of the headscarf as a symbol of modesty (meaning as a visible sign of modesty). It also recalls the protective function of the headscarf, against aggressive men. It implies that without the headscarf women are left unsafe. The physical protection of women (and not modesty itself as a value) becomes the ultimate meaning of the headscarf.

The other Islamic organisation in Hungary, the *Magyar Iszlám Közösség*, released a document in Hungarian on women's modesty which argues as follows:

Suppose you have two sisters who are twins, they are both equally beautiful. Strolling down the street, one of them is dressed according to Islamic veil, so only her face and hands to the wrists appears. The other twin girl wears Western clothes, a mini skirt or shorts. In one corner, there is a hooligan or ruffian who is waiting to pass at a girl. Who will be the victim? The veiled or non-veiled girl? Of course, the one wearing miniskirts or shorts will make a pass at her. These clothes are an indirect invitation to the opposite sex, and let him know that you can start with me. The Qur'an rightly argued that the veil protects women from being upset.⁴

In addition to its distinctive function as a visible sign of modesty, the headscarf seems to be a protector against the ills of the Western civilisation. It might be said that the headscarf stands at the center of a clash of parallel ethics: detabooisation of the body in modernity, a process that has continued in significant dimensions in the last fifty years, and retabooisation by Islamic ethics.

3 The clothing of Muslims: <http://iszlam.com/hittan/tisztasag-az-iszlamban/item/1589-a-muszlim-oltozkodese> (2017.03.29.)

4 "Hidzsáb a nők számára" (Hijab for women) the handout of a lecture given by one of the members of the community in the mosque.

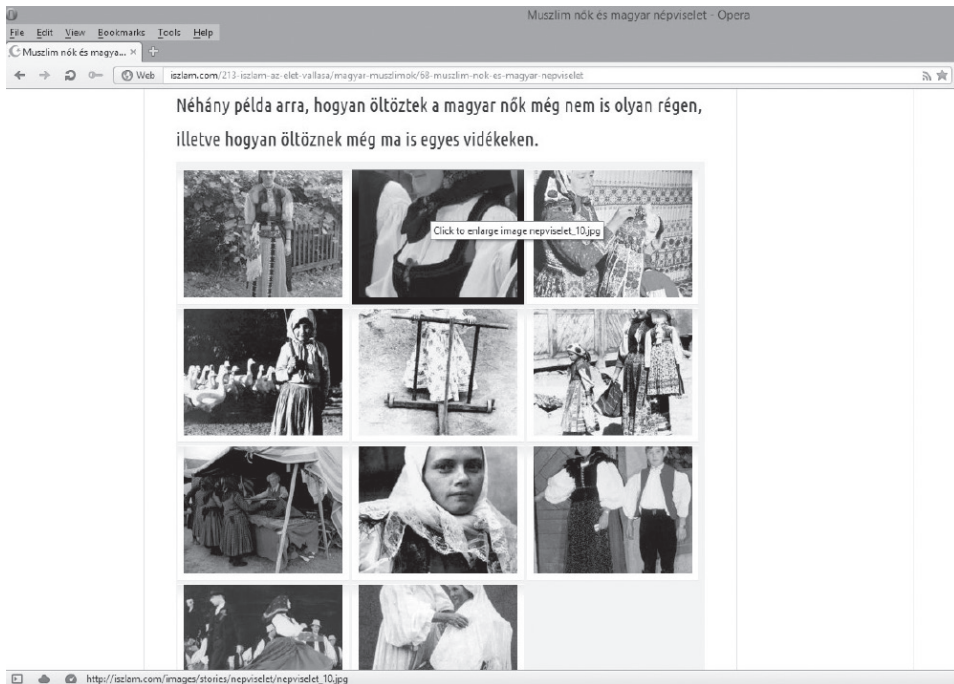
5. Muslim women as true Hungarian women

The MME claims that Muslim women are similar to Hungarian traditional women. It tries to build a case for Islam as fitting Hungary, while at the same time condemns the current Hungarian society. Hungarian Muslims therefore seem to be the most truthful to true Hungary, as they keep the best of it, incarnated in Islamic ethics. The website puts it as follows:

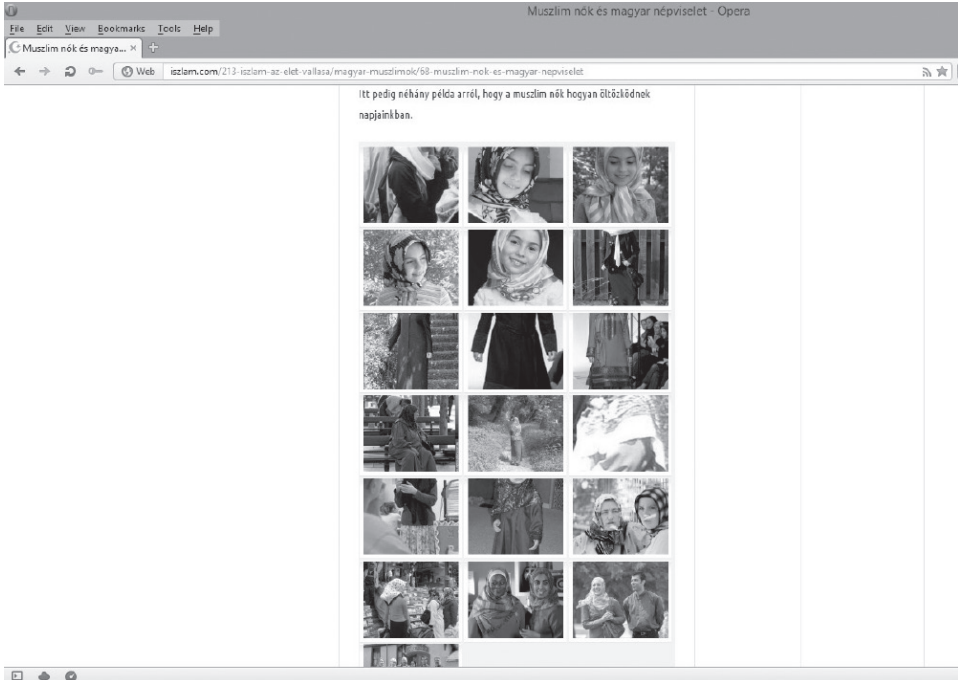
Modesty is still part of our daily lives. The images can show in today's Muslim women how traditional Hungarian women used to dress: that the ladies are veiled wrist-length top line, and full-length clothing covering their feet. The folk women tied their headscarf to the back for their daily work, but when they went to church, they covered their necks as well.⁵

Figure 1-2.: The heading says "Some examples of how Hungarian women used to dress, not so long ago, and how they dress even today in some areas".

Source: (*Magyarországi Muszlimok Egyháza*, <http://iszlam.com>)



⁵ Muslim women and Hungarian traditional costume: <http://iszlam.com/az-imakrol-1-resz-kerdezz-felelek-eszrevetelek/68> (2017.03.29.)



Here, the idea of ethical parallel is of the utmost importance. One can observe three sets of ethical parallels: Current Hungarian Muslims live in parallel with the current Hungarian society as they have opposing ethical standards. Hungarians today also live in parallel to past *true Hungarians*. Hungarian Muslims exist as well in parallel with past true Hungarians as the latter were not Muslims and *lived in the past*. Hungarian Muslims are *new* while at the same time *true* to the past.

One major difference between Hungarian Muslims and past Hungarians is distinction. Traditional Hungarian women were not distinguished by their clothes: they wore what women used to wear according to the ethical standards of the time and the space they lived in. Hungarian Muslim women wear clothes that distinguished them from everything in their Hungarian context.

Behind the idea of distinction and comparison, even with a remote parallel, there probably lies a guilty encounter with the current Hungarian society. Distinctiveness if not rewarded might make the moral agent feel marginalized. Certain agents might choose to assume marginality, and turn it into a distinctive trait to be used as a social or economic resource. Other agents can hardly cope with the status of marginality. Hungarian Muslims being a tiny minority, until now, unable to turn marginality into a local economic or social resource, might need to de-culpabilise their distinctiveness by appealing to the Hungarian past (usually valued by current Hungarians), as Muslims, they appeal to two "backwards": that of the Hungarian backward (when women are imagined to be more modest) and of that the Muslim tradition (where the norms are imagined

to be perfect), they hope to meet the right norms of modesty. In fact, by reversing evolution, this moral discourse admits its own paradox, that its ethical standards come from an opposing time and space to that of their society.

Then, visibility becomes both a resource and an obstacle. Without visibility no distinctiveness can be achieved, and nobody would see or notice you. A Hungarian Muslim woman, E. perfectly expressed this paradox of parallel ethics, distinctiveness and visibility:

I have been happy to dress this way because I realize that this is happening in my own interest, since so – even here, even in the Western culture – experiencing more esteem and respect, I do not give any man a reason to have bad ideas about me. My dress diverts attention from my body to the inside of me, in my mind. It makes me feel feminine, while I also send a message with it: “this is a private area. It only belongs to me and God. (And of course my husband ...)”⁶

Islamic modesty creates two parallel moral spaces: a conciliatory moral space that benefits a woman (values her, distinguishes her) and assures her self-esteem and respect (as an individual in a modern society where subjectivity and moral self matter). E. seems to be emancipated when she describes this moral space. The second moral space is conflictual (marginalizes her), as Islamic modesty assumes that a man has, by nature, bad ideas about women who do not dress according to Islam, and that man is a predator (associated with Western society today). E. wants others to see her soul and not her body (body devaluing). Under the pressure of this second moral space, E. becomes resilient and submits in order to return to conciliation, but this time, in a traditional moral system: authority over her body is not only individual, but shared with God and her husband.

Muslim discourses on ethics often mobilize the notion of man’s inherent nature as a predator. In particular, Muslim theologians and intellectuals use the metaphor of men as wolves (*al-dhi’āb al-bashariyya*): *ḥijāb* (headscarf) then is seen as victim as well as a rampart against the wolves, *dhi’āb*. A book entitled *Adillat al-ḥijāb, the Proofs of the Headscarf* illustrates this argument. It states that “every reasonable person knows that a woman without headscarf, displaying her beauty, is seen as a sign of insolence, impudence and cheap reputation. Then she would be more likely to be depreciated for her low behaviour showing her beauty as a good to be sold, and then she brings to her self the avidity of the human wolves” (al-Muqaddam 2007: 452).

Another author, ‘Alī al-Ṭanṭāwī, a major Syrian jurist, judge, man of letters and theologian of the Muslim Brotherhood goes further. In his widely popular text *Yā ibnatī (Oh My Daughter)*, al-Ṭanṭāwī warns his daughter as follows “had you known that men are all wolves and you are but a sheep, then you would have

6 Clothing and morals: <http://islam.com/blog-bejegyzesek/item/489-oltozkodes-es-erkolcsok> (2017.03.29.)

fled from the wolf as a sheep uses to flee from the wolf...the wolf only wants meat from a sheep, while the man wants from you something more precious than meat is for a sheep, and worse than death for her, he wants from you the most valuable thing in you: your chastity... the life of a dishonored women is worse a hundred times than death for a sheep devoured by a wolf" (al-Ṭanṭāwī 1985: 13).

6. Conclusion

The purpose of this paper was to assess how Muslim Hungarians have recourse to Islamic modesty and to morally distinguish themselves. One of the most significant findings to emerge from this study is that moral distinctiveness could be both a resource and a limitation for a moral agent. While it could offer social capital as parallel ethics, protesting and defying the moral and social orders, the risk for marginality limits considerably this moral gain. The social guilt of being marginal pushes the moral agents to reconciliation: either through looking for a moral ground with local agents (Hungarian Muslim women who dress like traditional Hungarian women) or through submission to the Islamic patriarchal order.

As one Muslim woman told me: "my religion and my scarf are parts of my secret garden. Having never wanted to proselytize during my student and professional career, I saw myself doing it in spite of myself because my scarf is visible. It is not the fault of my headscarf but that of society that has excluded it". The headscarf allows women to feel difference, value and pride, while on the other hand, it excludes them. While being a visible sign of religious modesty, it is still obsessed with immodesty, as it covers what it sees as immodesty and therefore judges morally women with no headscarf. Other limitations include forbidding the headscarf in public schools, as in the case of France, and as many companies do. This in turn creates parallel education (the creation of Islamic schools to respond to the demand by veiled female students, and the creation of Islamic business to offer job opportunities for veiled women).

As a social category, distinctiveness encompasses the four anthropological paradigms of explaining Islamic modesty today (modesty as a system of meaning, a social tool of a patriarchal order, a lived experience of being fully Muslim or a politically pious act), demonstrating how meaning, patriarchal order, experience, and political piety are aspects of an individual and/or collective moral economy. Meaning, function and experience evolve and change in accordance to the benefit or harm a moral agent could draw from a given moral action.

This study has shown that distinction serves social functions: Covering paganism is a disruption within the social order, condemning the other as immodest. It has also confirmed that visibility stands at the center of modesty, as the latter should be enjoined in public while immodesty should be reprimanded. Controlling the outer appearance is no less important to Islamic modesty than controlling the inner characteristics. Control does not entail losing any benefit as modesty

protects women and increases their value. Despite some signs of individualization and internalization of Muslim modesty, the latter is still largely a social matter in which individuals and societies have a moral responsibility to invest and establish parallel ethics.

References

- Abu-Lughod, Lila (1986): *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, Lila (2009): Modesty Discourses: Overview. *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, General Editor Suad Joseph. <http://dx.doi.org/10.1163/1872-5309_ewic_EWICCOM_0118a> (2017.03.29.).
- ‘Afīfī, Tāhā ‘Abd Allāh (1987): *Ḥaqq al-ḥayā’*. Cairo: Dār al-I’tisām.
- al-Aḥmad, Yūsuf (2008): *Ṣawt al-mar’a*. Riyadh: Mu’assasat al-Durar al-Saniyya.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl (2009): *Al-Adab al-mufrad*. Leicester: UK Islamic Academy.
- Bourdieu, Pierre (1979): *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Damir-Geilsdorf, Sabine, Tramontini, Leslie (2015): Renegotiating shari‘a-Based Normative Guidelines in Cyberspace: The Case of Women’s ‘*awra*. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 9(1): 32.
- El Guindi, Fadwa (1999): *Veil: Modesty, Privacy, and Resistance*. Oxford: Berg Publishers.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1984): *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn, Part II, Book on the Etiquette of Marriage*, Translated by Madelain Farah. Salt Lake City: University of Utah Press.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1993), *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, Volume III, Translated by Fazlul-Karim. Karachi: Darul-Ishaat.
- al-Ḥamad, Muḥammad (2013): *La pudeur*. Riyadh: Le bureau de pêche de Rabwah.
- Hossain, Rokeya Sakhawat (2013): *Sultana’s Dream: And Selections from The Secluded Ones*. New York: The Feminist Press at CUNY.
- Ibn al-Bāghandī, Muḥammad (1977): *Musnad ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz*. Multān: al-Maktaba al-Fārūqiyya.
- Kaivanara, Marzieh (2016): Virginité Dilemma: Re-Creating Virginité Through Hymenoplasty in Iran. *Culture, Health & Sexuality*, 18(1): 71–83.
- Krawietz, Birgit (1991): *Die Ḥurma: Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*. Berlin: Duncker & Humblot.

- Krawietz, Birgit (2014): Prelude to Victory in Neo-traditional Turkish Oil Wrestling: Sense Perceptions, Aesthetics and Performance. *The International Journal of the History of Sport*, 31(4): 445–458.
- Mahmood, Saba (2001): Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent. *Cultural Anthropology*, 16(2): 202–236.
- al-Mawsū'a al-fiqhiyya (1990) Kuwait: Wizārat al-Awqāf.
- Meneley, Anne (1996): Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town. Toronto: University of Toronto Press.
- al-Muqaddam, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ismā'īl (2007): *Adillat al-hijāb*, al-Iskandariyya: Dār al-Khulafā' al-Rāshidīn.
- Schulz, Dorothea (2012): Dis/Embodying Authority: Female Radio ‚Preachers‘ and the Ambivalences of Mass-Mediated Speech in Mali. *International Journal of Middle East Studies*, 44(1): 23–43.
- Shirazi, Faegheh (2016): *Brand Islam: The Marketing and Commodification of Piety*, Austin: University of Texas Press.
- Siraj, Asifa (2011): Meanings of Modesty and the hijab Amongst Muslim Women in Glasgow, Scotland. *Gender, Place and Culture*, 18(6): 716–731.
- al-Tibrīzī, al-Khaṭīb Muḥammad b. ‘Abdallāh (1810): *Mishcāt-UI-Māsābih or Collection of the Most Authentic Traditions Regarding the Actions and Sayings of Muhammed*. Calcutta: Hindoostanee Press.
- al-Ṭanṭāwī, ‘Alī (1985): *Yā ibnatī*, Medina: Maktabat al-Dār.

Kathryn M. HUDSON

ENCOUNTERING THE PAST AND
FINDING THE FUTURE:
CULTURE, HISTORY, AND IDENTITY IN
A BLACK INDIAN COMMUNITY

1. Introduction

In the southeastern United States, a tangled history of encounters among a complex array of indigenous and African-American groups claiming varied affiliations with one another, with African and indigenous heritages, and with white social segments represents an important but imperfectly understood component of the region's social history. This paper explores these encounters as they pertain to one small Black Indian community. Here, social interactions, exposure to popular and academic analyses, and conflation by external socio-political entities – oblivious to distinctions that community members find critical – underlie constructions of heritage and identity that seek simultaneously to affirm their historical legitimacy and cultural distinctiveness. The particularities of this case, and especially the ways in which encounters motivate the assertion and maintenance of a distinctive cultural and historical heritage, provides insights into the dynamics of comparable processes that have shaped identities throughout the region.

This paper focuses primarily on an elder identified as Gabriel¹, who holds a position of considerable esteem within the community. His cultural and historical knowledge is greatly respected and frequently sought; he learned from his grandparents and parents and is now involved in teaching younger generations. For Gabriel and others within his community, ancestral encounters in history and contemporary encounters with the histories and historical narratives of other groups are crucial to conceptualizations and understandings of their cultural and historical selves. These encounters simultaneously affirm their belief in their own unique historical experience and cultural inheritance and intensify their dismay at the tendency to view them as subsets of Native American or African American groups. In both cases, contemporary notions of identity are rooted, in part, in encounters with the histories of other populations. These experiences underlie many of the community's historical, cultural, and religious narratives; they also motivate an agentic approach to identity by facilitating association with recognized historical and sociocultural narratives that marks both legitimacy and distinctiveness.

1 Gabriel is a pseudonym used to protect the privacy of the informant, as he wishes to keep his name out of printed materials.

2. Black Indians and their Contexts

Black Indians and their communities have received a considerable amount of attention within the literatures of anthropology, history, and other fields. A variety of ethnographic and ethno-historical studies have been produced (see e.g. Brooks 2002; Forbes 1993; Katz 1986; Miles 2006; Nash 2014; Von Robertson 2008), and historical accounts of Black Indians and their experiences have also been compiled on the basis of interviews with former slaves related to or descended from Native American groups (Minges 2004) and other kinds of historical documentation (Vincent 2001). Popular foci include the relationship of Black Indian populations to notions of racial and cultural identity both within and beyond the confines of Native American communities (e.g. Braund 1991; Brooks 2002; Daniel 2010; Hallowell 1963; Klopotek 2012; Perdue 2003; Von Robertson 2011; Yarbrough 2008) and – more generally – the often complex relationships between Native Americans and Black Indians in the southeastern United States (see e.g. Braund 1991; May 1996). A significant subset focuses on the relationship of Black Indians to the Cherokee tribe (e.g. Fogelson 1978; Littlefield 1978; May 1996; Miles 2006; Naylor 2008; Sturm 2002, 2014; Ware 2006; Yarbrough 2007) and on the Black Seminoles, which are widely seen as quintessential Black Indian groups (e.g. Amos 2011; Bateman 1990, 2002; Guinn 2002; Howard 2002; Littlefield 1977; Mock 2010; Porter-Amos-Senter 1996; Twyman 1955; Von Robertson 2008, 2011).

The earliest Black Indians are generally believed to have been escaped slaves from Hispaniola's Santo Domingo settlement who fled inland to join with the native groups during the first years of the sixteenth century (Dirks 2006; Katz 1986). Similar events occurred early in the colonial history of what is now the United States of America; by 1526, slaves escaping from South Carolina's San Miguel de Gualdape settlement were known to join local Native American tribes (Dirks 2006). It is thus unsurprising that relations between African Americans and Native Americans were soon sufficiently developed to warrant public notices in colonial newspapers about escaped slaves who "ran off with...[an] Indian wife" or "had kin among the Indians" or were best described as "part-Indian...speaks their language good" (Katz 1986: 103). By 1751, South Carolina had forbidden the keeping of slaves in locations near to Native American lands as part of a broader program designed to make Native Americans averse to interactions with their African American counterparts and discourage African American and Native American alliances; Governor John Glen summarized this tactic by noting that "[i]t has always been the policy of this government to create an aversion in them Indians to Negroes" (Miles 2006). The British similarly attempted to limit contact between the two groups by legislating against the right to take slaves into territories at the edge of Cherokee land holdings (*ibid.*), and the colony of New York attempted – unsuccessfully – to force the Iroquoian and Delaware (Lenape) tribes to return escaped slaves through a series of agreements made during the first half of the eighteenth century.

A variety of extra-legal efforts were also undertaken to distance Native Americans from their potential African American allies, and many of these policies attempted to create a physical or conceptual distance between the two groups by encouraging or rewarding hostility (see e.g. Hudson 1971; Mays 2004; Miles 2006; Minges 2003; Tolley 2007). European and American settlers told the Cherokee that the 1739 smallpox epidemic was caused by African slaves (Miles 2006). Similarly, Native Americans were rewarded for returning escaped slaves while African Americans were compensated for fighting alongside Europeans and Americans in the Indian Wars (Mays 2004; Yarbrough 2008). This dynamic was further complicated by the fact that Native Americans were sometimes enslaved alongside Africans throughout the early Colonial period and by patterns of slaveholding among some indigenous tribes that motivated the emergence of racial categories within some tribal groups. Federal agents actively and successfully encouraged this process by encouraging slavery among the southeastern tribes, one of which – the Cherokee – held more slaves than any other Native American group (Littlefield 1978; Miles 2006).

In spite of – or, perhaps, because of – such policies, relationships between Native Americans and African Americans remained astonishingly diverse throughout the nineteenth and twentieth centuries. This was particularly true in the southeastern United States, where a complex network of relationships among Native Americans, Euro-Americans, and African Americans was simultaneously motivated by desires for assimilation and maintenance of difference. Seminole ethnogenesis incorporated escaped slaves as well as Native Americans and the tribe was closely allied with nearby African American communities that became known as the Black Seminole, though this allegiance masked simmering tensions regarding tribal membership and access to tribal resources (see e.g. Mulroy 1993, 2007 for an expanded discussion). Among the Cherokee, approximately 10% of tribal members were of African descent by 1835 (Katz 1986), and Swanton's (1922) survey noted that roughly half of the members of the Cherokee Nation were Freedmen or their descendants. Cherokee relations with Black Indians have often been fraught with tensions rooted in racial divisions and issues of tribal membership that came to a head in 2007 when the Cherokee tribe voted to eject all individuals unable to prove blood descent. In these and other cases, Black Indians are culturally associated more strongly with Native American traditions than with other African diaspora communities (see e.g. Katz 1986: 3), but the African dimensions of their heritage – and, consequently, the ways these origins have affected the degree(s) of enculturation and cultural acceptance available to them – remain prominent. This tension, and the dualistic identity on which it is based, motivates the emergence of new identity categories within some communities that are distinct from but intimately linked to both ancestral traditions. One such narrative is considered here.

3. Finding the Past: Historical Encounters

Contemporary Black Indian populations engage with and react to these characterizations of their historical trajectories and their consequences in diverse ways. In the community considered here, this complex inheritance is managed through an agentic approach to identity formation that is selectively articulated with recognized historical and sociocultural categories and cognizant of broader systems of legitimation within the United States. These associations, based on encounters with the histories and historical narratives of Native American and African American populations, offer a dual means of creating a recognizable self for the individual and the community. They provide access to recognized historical accounts and thus a means of accessing this validity through association with selected components and a way of sharing in the benefits; simultaneously, they offer a means of dissociation capable of marking distinctiveness through the rejection of other components and the critique of their accounts. In both cases, intersection with accepted historical narratives drives the group's perceptions of its own identity.

Historical events and their retellings are foundational to the identity of this community. These narratives most commonly occur in the context of social gatherings, both within the home and at community events, though they are also incorporated into spontaneous conversation when the opportunity arises. The ones recounted here were collected over the course of three years as part of the author's ongoing field project and come primarily from the elder identified as Gabriel, who is widely revered as an authority on cultural and historical matters. This focus serves a logistical function, since many in the community remain wary of academic motivations and permissions to discuss individuals and community matters in public contexts are still quite limited. More generally, however, this emphasis on a single informant allows for the development of a richer and more thoroughly articulated perspective on the significances of the community's encounters – both in the past and in the present – and on the ways in which they intersect and help to shape the community's identities and narratives. By tracing one person's experiences and understandings it becomes possible to ascertain how these constructions are experienced on an individual level and the ways in which the encounters that underlie them affect the lived experience of community members.

For Gabriel and his community, historical encounters – that is, encounters that are believed to have taken place in history – are foundational to their identity and crucial to the assertion and perpetuation of a distinct cultural heritage. They offer a means of legitimization through historical presence and activity; simultaneously, they afford a way of rejecting external categorizations and lend support to contemporary assertions of cultural distinctiveness that reject the perceived homogenization of Black Indian groups. Three interrelated historical encounters are particularly salient: encounters with other indigenous populations, encounters with Europeans and – by extension – Americans, and encounters with African

and African American slaves. All of these illustrate a distinct perspective on the Black Indian experience, and each will be considered in turn.

All of these encounters occurred in a sociocultural landscape in which the community's ancestors – believed to have arrived in the American southeast “from somewhere” following a journey by boat – comprised one of several indigenous groups in the region prior to the arrival of Europeans. This facilitated the first set of historical encounters enshrined in the community's identity narrative: encounters with other Native American groups. These are predicated on the differentiation of the community's ancestors and those of other Native American populations within a broader category of indigenosity and provide a means of establishing and legitimizing the community's ties to the region. Gabriel and others are adamant that “everything wasn't Cherokee and Seminole and Creek” and assert that the association of their ancestors and with these and other groups is indicative of interaction rather than interrelatedness.

This pattern of distinction is particularly apparent in views of the Cherokee and – to a lesser extent – the Seminole that reflect a desire among the community's inhabitants to differentiate themselves from these tribes and their associated Black Indian populations. Gabriel often recounts that “[m]y grandmother said that we was here before the slaves...but we're, we're not Cherokees.” This differentiation, which is repeated in the accounts of other individuals within the community, reflects belief in an extended historical conflict between these two ancestral groups. Gabriel summarizes this situation by stating that “we've always been at war with them, I don't know [why], just always, it's just a thing” and noting

we also had our own villages here, ...we had our own. We was at war with them, with the Cherokees. I heard one Cherokee bragging how they used to fight against our ancestors.

This and other accounts are adamant in their assertion that Cherokee were traditional enemies and, by implication, fundamentally different from their ancestors. Extended accounts reference an array of war tactics used against their ancestors; a particularly vivid example is as follows:

[w]hat they did, they took a rattlesnake...they used to brag about how they was, uh, in the bushes, they take the rattlesnake, get the venom, and let us run into the bushes after them and get stung by the venom and stuff. They take the rattlesnake, get the venom, stick it [in] the bushes, so we would run through the bushes and get [hurt].

An additional implication is that the ancestors of Gabriel's community were – by virtue of their participation in historical patterns of conflict – a part of the indigenous landscape of the southeastern United States. This reinforces their connection to the region and their legitimacy as an indigenous group; it also bolsters

connections with recognized groups and situates the community in patterns of historical engagement that reinforce an indigenous identity.

These associations are reinforced by accounts of the migratory history of the community's ancestors and by descriptions of the arrival of other indigenous groups in the region. The community's earliest ancestors are said to have arrived in the region "as free people" who came "from somewhere", occasionally arriving by boat at the end of a voyage that involved crossing a major body of water. The non-local origin suggested by such accounts is counterbalanced by descriptions of how this arrival occurred in the distant past and by emphasis on the fact that the intervening years allowed sufficient time for the establishment of a new and localized identity. Additionally, other indigenous groups in the region are also described as having originally come from a non-local homeland. Community histories describe how the arrival of the Cherokee postdated the arrival of their ancestors; Gabriel made this sentiment explicit by noting that "what they call the Cherokee today, now, some of those are indigenous people, but they didn't come from here". More specifically, he described how

the Cherokees...came from...Canada, and then some of them came from Mexico...what they call the Cherokee today, some of those are indigenous [non-European or non-African (American)] people, but they didn't come from here [the Southeast].

Similar migrations are also attributed to other Native American groups: Gabriel and other elders note that "the Cherokee is the immigrant...[also] the five civilized tribes" and further comment that "the Creek, what they call the Seminoles and stuff, they wasn't here either". In each case, the legitimacy of the community's indigenous status is reinforced through shared migratory histories that, though variable in their details, are associated with all of the region's indigenous groups and further support connections with recognized groups.

Following the arrival of Europeans in the Americas, the community's ancestors experienced a second series of historical encounters: encounters with Europeans. Many of these were conditioned by the slave trade, which is closely associated with Europeans in the community's history and responsible for the typically negative ways in which such encounters are described. Key issues are the enslavement and/or forcible relocation of some – but not all – of their ancestors and the perceived dishonesty of European interlocutors, which are common themes in historical accounts. Community elders describe European violations of treaty agreements and participation in relocation programs; Gabriel notes that

[w]hen the king of England, uh, George something...when they defeated him, he made a promise to the settlers, do not touch our ancestors...so they put us on [a coastal] Island, but he took some from there and took them to Louisiana, and took some from Louisiana

and took them to Haiti...so some of our ancestors I know for sure in Haiti, and Belize, and other places.

Other accounts describe how “the Spanish would take them [ancestors] somewhere...to Española [Hispañola], Haiti, and all those places like that” and recall that “some of them [the ancestors] went to Cuba, and...I don’t know where else, but I do know they [Europeans] took them down south”. Still others tell of how “the one[s] that was speaking, uh, what you call creole, took them [ancestors] from east Georgia to Louisiana” or say that “they were taken to the islands in the Caribbean [as slaves]”. In every case, encounters with Europeans heralded changes within the ancestral community that fundamentally altered the sociocultural space.

These processes are often related to encounters with other Native American groups, particularly when they are believed to have functioned as European agents allied with the Europeans against the community’s ancestors and other indigenous populations. This is particularly apparent in descriptions of the Cherokee and is commonly offered as an explanation for the broader historical tensions that existed between the two groups, which furthers the differentiation of the community’s ancestors from other Native American populations while also asserting a localized indigenusness legitimized by ancestral involvement in historical affairs. The clearest examples come from accounts of slaving activities conducted by the Cherokee in which, according to Gabriel,

[t]he Cherokee used to capture our ancestors for the Spanish, and the Spanish would take them somewhere, at the time we didn’t know, but I, I know I have an idea that we went to Española [Hispañola], Haiti, and all those places like that.

Although the Cherokee are viewed as responsible for these acts, responsibility for the contexts in which they emerged as an escalation of preexisting patterns of conflict is attributed to the Europeans. Encounters with Europeans facilitated these and other actions, thus fundamentally altering the nature of conflict between indigenous groups. For the Cherokee, these changes were rooted in participation in the slave trade and broader patterns of westernization among the so-called “Five Civilized Tribes” (the Cherokee, Seminole, Creek, Choctaw, and Chickasaw) that conditioned their involvement in this trade. For the ancestors of Gabriel’s community, they were the result of European and European-inspired actions, sometimes through the actions of by other indigenous populations.

These changes were due, in part, to the racialized categories that developed out of – or were imposed by – historical encounters with Europeans and their sociocultural perspectives. The consequences of these classifications have been enshrined in the community’s oral histories and used to explain the conflation of their ancestors and other indigenous groups. In discussing the conflation of his ancestors and ancestral Cherokee populations, Gabriel observes that the

Europeans “did it on purpose because they [both ancestors and the Cherokee] were brown skinned people”. These “brown skinned people” were combined into a single category that was reified through encounters with Europeans, thus creating a new indigenous identity that subsumed preexisting differences among the conflated groups. This merger was occasionally beneficial, particularly in contexts of indigenous reactions to European behaviors; Gabriel describes how “when the European came, some of us [indigenous groups] joined together in the fight against them, but we still was at war [with each other]”. However, it also motivated brutalities that targeted a generalized indigenous foe, and in reference to interactions with Spanish slavers, Gabriel says that “there are stories about how the Spanish would take a pregnant lady, cut her open, hit the baby against a tree”. Both kinds of consequence are the product of racially motivated homogenization, and both stem directly from interactions with European individuals and institutions.

The arrival of African slaves afforded this ancestral community its third – and arguably most important – historical encounter when escaped slaves sought sanctuary among indigenous tribes. Gabriel describes how “a lot of the slaves ran away, and they came and lived with the indigenous people [the community’s ancestors]”; these encounters led to patterns of cohabitation and intermarriage that eventually eroded distinctions between these groups and are used to reconcile the community’s indigenous identity with external perceptions of their phenotypical features. These encounters, and the resulting merger of two ancestral populations, have had significant implications for the community’s cultural practices and cosmological perspectives. Gabriel describes how a divinity² told him and others that “the first time, we [our ancestors] came as free people, the second time we came as slaves [who joined with the original ancestors]”. He further explains that the community’s belief in two divine fathers, each representing a distinct dimension of one entity, is a direct result of these historical encounters:

[divine father 1]³ and [divine father 2]⁴ is our fathers. One of ‘em what they call the Black Indians [the indigenous ancestors] and the other what they call slaves. [Divine father 1] for here [associated with indigenous ancestors]...what we call the twin sister, and that’s [divine father 2, associated with the ancestors of the slaves that were incorporated into the ancestral community].

Though both ancestral groups are described as the children of these fathers – a term used as a synonym for community members – the historical difference between those who were enslaved Africans and those who were indigenous is strictly maintained. This allows historical encounters to maintain their significance

² The community has asked that the names of deities not be published.

³ See footnote 2.

⁴ See footnote 2.

vis-à-vis the cultural features that are based on them and central to the community's identity.

4. Forming the Future: Encounters with History

Modern encounters with history and historical narratives are as foundational to the identity of this community as encounters that took place in historical contexts. These narratives have grown out of contemporary patterns of education about – and interaction with – other groups, their histories, and the sociocultural, political, and economic corollaries of these histories; they are reified through accounts incorporated into social gatherings within the community and articulated with understanding of encounters that took place in the past. For Gabriel and others within the community, these encounters with history reinforce – and are reinforced by – understandings of ancestral encounters. They also offer a means of legitimization through association with recognized histories and an additional way of asserting cultural distinctiveness and relevance. Three such encounters are particularly important: encounters with the African diaspora, encounters with Native American tribes and their federal statuses, and encounters with patterns of prejudice against African American and Native American individuals. All of these offer unique insights into the experiences and perspectives of this community, and they will be considered in turn.

Encounters with the African diaspora and its history permeate the community's cultural and historical narratives. Their significance is particularly apparent in cosmological and religious discourse, where they complement historical encounters between the community's ancestors and escaped slaves. It motivates the community's belief in two divine fathers – one associated with the community's indigenous ancestors and the other connected to the escaped slaves who were incorporated into the ancestral community – representing dual dimensions of a single deity; it also underlies Gabriel's observation that "the first time, we [our ancestors] came as free people, the second time we came as slaves [who joined with the original ancestors]". In both cases, the distinctiveness of the community's African and African American ancestors and their historical experiences is recognized. No attempt is made to obscure their origins; they are incorporated into cosmological and historical narratives in a way that articulates with the African diaspora. This reflects a general belief that, although the community identifies as indigenous, their cultural inheritance includes an African component introduced through the incorporation of escaped slaves into the ancestral community. This validates accounts of their association with the slave trade – as seen, for example, in Gabriel's assertion that "they took them [ancestors] down south [as slaves]" – and provides access to the recognition that accompanies association with these experiences.

This articulation with the African diaspora is further developed in some accounts of the community's origins. The belief in two divine fathers reflects a

conceptualization of history in which the community's ancestors – as a whole – arrived in the southeastern region of the United States during two waves of population movement. The first of these – the arrival of their indigenous ancestors – occurred prior to the appearance of Europeans and Native Americans, while the second – the arrival of ancestors who were originally slaves – took place following the European invasion. Although the distinctiveness of these two ancestral groups is maintained in many accounts, some – including one provided by Gabriel on multiple occasions – blur the boundaries between them. The geographic origins of the original indigenous ancestors are not specified in any of the stories recorded so far; they are most commonly said to have come “from somewhere”. However, references to northern and western Africa in some versions – both as a possible origin point and as place of more generalized significance – suggests that the two groups are not always rigidly differentiated and that their histories can blend into each other.

This merger is facilitated by the acceptance of both groups as ancestral populations and by the cohesiveness of contemporary constructions of identity, in which community membership is more important than the relative degrees of indigenous or African ancestry possessed by an individual or lineage. Gabriel's observation that “most of our ancestors was taken to the islands...of the Caribbean, as slaves” reflects this fusion and associates the community's ancestors as a group with the slave trade in a way that claims the diaspora as part of the community's experiential heritage; a similar implication can be found in his observation that “when they was taken [to the Caribbean], the term [was] Black Indians, when they came back, they came back as slaves”. The details that develop these accounts also suggest this association in a way that reflects encounters with the diaspora's history; for example, Gabriel and others seem to reference the Slave Trade Act of 1807 – which ended British participation in the slave trade – when they note that

some of them [ancestors] was brought back as slaves from Africa, but they didn't get 'em from Africa, they got 'em in the islands [where the ancestors were taken] because the British had blocked off the slave trade from Africa to here.

In these and other cases, the merging of the community's dual ancestries coexists with cosmological and cultural narratives that maintain the distinct origins of each ancestral group through belief in two divine fathers and two ancestral arrivals. This allows the community to associate with the diaspora in a way that suits their perception of their own identity while simultaneously maintaining their own distinctiveness and indigenous identity. The combination of these perspectives provides a means of association with a recognized past.

Encounters with Native American tribes and the implications of their federally recognized status – or lack thereof – are similarly significant. The economic benefits that are thought to follow from recognized tribal status are of concern, but the salience of federal recognition stems largely from the community's insistence

on its cultural and historical distinctiveness as an indigenous population. The twin issues of distinctiveness and legitimacy motivate interest in other native traditions and in the ways in which these groups have been treated especially where it differs from their own experience. Federal recognition is not the only issue here: being considered distinctive and legitimate by other indigenous groups matters as well (for an expanded discussion of this and related issues, see e.g. Cattellino 2008, 2010). However, unlike the community's engagement with the history of the African diaspora, their encounters with the historical experiences of other Native American tribes are not used to motivate association with particular tribes. Instead, they support the community's assertion of a distinct indigenous identity by offering points of comparison and experiential articulation and support for the rejection of a homogenized indigenous category. Some accounts reflect encounters with the pre-contact histories of Native America groups and features of their cultural heritages. For example, awareness of the Iroquoian classification of the Cherokee language and oral histories in which the Cherokee describe an ancestral migration from the Great Lakes region (see Moony 1902 for an elaborated example) underlie accounts of how

the Cherokees, uh, what we say, came with an immigrant too, because they came with the Spanish...[t]hey came from... Canada... what they call the Cherokee today, some of those are indigenous people, but they didn't come from here [the Southeast].

This and related narratives reflect an awareness of Cherokee history that is used to highlight a shared indigenusness while also reinforcing both the community's ancestral ties to the American southeast and their distinctiveness vis-à-vis the Cherokee and other regional tribes.

Other accounts reflect encounters with more recent historical events. Many of these reflect bitterness about the fact that the community is not recognized as a distinct indigenous group; some accounts also reference the association of recognized tribes with the federal government and the community's inability to access the benefits afforded to tribes that possess such external validation. Gabriel frequently comments on these themes, noting that

the ones that they call Native Americans... [and] the Five Civilized Tribes, who are recognized by the government, but the indigenous people [including the community], they not recognized.

The sense that indigenous communities are afforded differential levels of legitimation and recognition has been reinforced by a series of events in the histories of many Native American groups. The most significant of these in terms of the community's narratives is the establishment of reservations, which are generally viewed as indicative of at least tacit validation of the distinctiveness of the Native American populations that inhabit them. It is perhaps for this reason that

Gabriel and others in the community speak of familial connections to reservation lands, though they are careful to assert that these associations are the result of racially motivated patterns of cultural homogenization and do not claim the identity of the people living on the pertinent reservation(s). In Gabriel's case, his mother lived for a time on the Cherokee reservation. Her ability to do so is cited as external validation of her indigenous identity and, by extension, the identity of her community. It also reflects encounters with the historical implications of the federal reservation system and is used to suggest that the Cherokee recognized this identity as legitimate. Gabriel counteracts any potential cultural conflation by noting that "we were called Cherokees, but...we're not Cherokees"; however, the ability of members of his community to live on the Cherokee reservation is taken as validation of their indigenoussness.

The community's third encounter with history – which involves encounters with patterns of prejudice against African American and Native American individuals – is also central to their identity. These encounters are particularly apparent in cosmological and religious narratives that focus on the expected retribution that will be undertaken on behalf of the community and their ancestors. This looming day of judgment – which is expected to occur on an unspecified date in the future – will not involve the community but instead is believed to be a cosmological event in which supernatural entities will avenge past wrongs. Although Gabriel and others have requested that the specifics of what is prophesied to happen remain unpublicized, he has offered the following generalized summary:

[the] spirits show me about revenge for what happened to us as a people...I can't say that's mean or good...they will, they haven't yet, but they lined up to [get revenge for what happened to the community and other related groups].

Although this and other accounts emphasize retribution for wrongs targeting the community, their phrasing reflects articulation with the historical experiences of African Americans and Native Americans. The full versions reflect a detailed understanding of the hardships and prejudices that have been experienced by these groups and an awareness of the ways in which these difficulties have shaped identities. They also suggest a belief that such experiences legitimize the identities of their experiencers through historical and contemporary patterns of academic, political, and sociocultural engagement and discussion as well as a desire for access these perceived benefits.

These encounters also have practical implications for the community. They motivate the belief that, despite – or, perhaps, because of – their suffering, community members and other Black Indians are destined to set an example for others through their behavior. Gabriel often tells children that they need to maintain "correct" – i.e. non-violent and respectful – behavior and "live a just life" in accordance with divine expectations. These parameters are rooted in "the law of the land", a cultural code of behavior that Gabriel says is "supposed to be within

the heart [of community members and all Black Indian people]". This law states that "you shouldn't kill, you shouldn't murder, you shouldn't do none of the stuff [that was done to us and others related to us]...it supposed to be all good, 'cause you wouldn't do anything to hurt your brother, right?" These expectations are rooted in encounters with historical patterns of prejudice against African American and Native American individuals; they also reflect a desire to differentiate the community from the perpetrators of these actions through the adoption of a morally superior behavioral code.

This separation is extended to the supernatural realm, and divinities associated with the community are expected to behave in ways that align with this behavioral code and differentiate them from the gods of those responsible for historical acts of prejudice and violence. These expectations are maintained even when unsanctioned behaviors are required to maintain or restore cosmological balance. One example comes from descriptions of the forthcoming day of judgment, which will include spirits who are tasked with punishing the individuals and populations responsible for the historically attested wrongs. Although the community has asked that the details of the spirits' actions remain confidential, the non-peaceful nature of their actions will cause them to be destroyed once the process of retribution is complete. Gabriel summarizes the spirits' fate by referencing the community's behavioral expectations, noting that "when they [engage in the retribution]...he [God] is going to kill them because you don't supposed to fight". The simultaneous need for balance and need for correct behavior means that "once they [the spirits] destroy, then they gonna be destroyed". The inevitability of this outcome reflects encounters with historical patterns of discrimination and the community's ongoing desire to separate themselves from the perpetrators of these actions; it also indicates solidarity with populations believed to have a historical connection to contemporary community members. The underlying moral is clear in Gabriel's accounts: "we all supposed to live in peace, we all supposed to respect one another and make an effort to get along with one another [because we are not like the people who behaved that way]".

5. Concluding Remarks

The identity of Gabriel's community is rooted in its members' encounters with other populations, which take the form of historical encounters that occurred in the past and contemporary engagements with these groups and their historical experiences. Given the importance of history for processes of identity construction and legitimation, it is unsurprising that these encounters are reflected in – and reified by – a range of historical, cultural, and religious narratives that provide access to recognized historical accounts and a means of marking the community's distinctiveness and legitimacy. These narratives are selectively articulated with recognized historical and sociocultural categories and cognizant

of broader systems of legitimation; consequently, they provide an agentive means of identity formation that allows this community navigates a post-colonial present by turning to the past.

References

- Amos, Alcione M. (2011): Black Seminoles: The Gullah Connections. *The Black Scholar*, 41(1): 32–47.
- Bateman, Rebecca Belle (1990): Africans and Indians: A Comparative Study of the Black Carib and Black Seminole. *Ethnohistory*, 37(1): 1–24.
- Bateman, Rebecca Belle (2002): Naming Patterns in Black Seminole Ethnogenesis. *Ethnohistory*, 49(2): 227–257.
- Braund, Kathryn E. Holland (1991): The Creek Indians, Blacks, and Slavery. *The Journal of Southern History*, 57(4): 601–636.
- Brooks, James (ed.) (2002): *Confounding the Color Line: The Indian-Black Experience in North America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Cattellino, Jessica R. (2008): *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- Cattellino, Jessica R. (2010): The Double Bind of American Indian Need-Based Sovereignty. *Cultural Anthropology*, 25(2): 235–262.
- Daniel, G. Reginald (2010): *More Than Black: Multiracial Identity & New Racial Order*. Philadelphia: Temple University Press.
- Dirks, Jerald F. (2006): *Muslims in American History: A Forgotten Legacy*. Beltsville: Amana Publications.
- Fogelson, Raymond (1978): *The Cherokees, A Critical Bibliography*. Bloomington: Indiana University Press.
- Forbes, Jack D. (1993): *Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples*. Chicago: University of Illinois Press.
- Guinn, Jeff (2002): *Our Land Before We Die: The Proud Story of the Seminole Negro*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam.
- Hallowell, A. Irving (1963): American Indians, White and Black: The Phenomenon of Transculturalization. *Current Anthropology*, 4(5): 519–531.
- Howard, Rosalyn (2002): *Black Seminoles in the Bahamas*. Gainesville: University of Florida Press.
- Hudson, Charles M. (1971): *Red, White, and Black: Symposium on Indians in the Old South*. Athens: University of Georgia Press.
- Katz, William Loren (1986): *Black Indians: A Hidden Heritage*. New York: Atheneum.
- Klopotek, Brian (2012): Dangerous Decolonization: Indians and Blacks and the Legacy of Jim Crow. In *Decolonizing Native Histories: Collaboration, Knowledge, and Language in the Americas* (ed. Mallon, Florencia), Durham: Duke University Press, 179–195.

- Littlefield, Daniel F. Jr. (1978): *The Cherokee Freedmen: From Emancipation to American Citizenship*. Westport: Greenwood Press.
- May, Katja (1996): *African Americans and Native Americans in the Creek and Cherokee Nations, 1830s to 1920s: Collision and Collusion*. New York: Routledge.
- Mays, Dorothy A. (2004): *Women in Early America: Struggle, Survival, and Freedom in a New World*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Miles, Tiya (2006): *Ties that Bind: the Story of an Afro-Cherokee Family in Slavery and Freedom*. Berkeley: University of California Press.
- Minges, Patrick (2004): *Black Indian Slave Narratives*. Winston-Salem: John F. Blair Publishers.
- Mock, Shirley Boteler (2010): *Dreaming with the Ancestors: Black Seminole Women in Texas and Mexico*. Oklahoma City: University of Oklahoma Press.
- Moony, James (1902): *Myths of the Cherokee*. Bureau of American Ethnology Annual Report, 1900, Part I. Washington: Smithsonian Institution.
- Mulroy, Kevin (1993): *Freedom on the Border: The Seminole Maroons in Florida, the Indian Territory, Coahuila, and Texas*. Lubbock: Texas Tech University Press.
- Mulroy, Kevin (2007): *The Seminole Freedmen: A History (Race and Culture in the American West)*, Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Nash, Gary (2014): *Red, White and Black: The Peoples of Early North America*. 7th Edition. New York: Pearson.
- Naylor, Celia E. (2008): *African Cherokees in Indian Territory: From Chattel to Citizens*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Perdue, Theda (2003): *"Mixed Blood" Indians" Racial Construction in the Early South*. Athens: University of Georgia Press.
- Porter, Kenneth Wiggins – Amos, Alcione M. – Senter, Thomas P. (1996): *The black seminoles: History of a freedom-seeking people*. Gainesville: University Press of Florida.
- Sturm, Circe (2002): *Blood politics: Race, culture, and identity in the Cherokee nation of Oklahoma*. 1st Edition. Berkeley: University of California Press.
- Sturm, Circe (2014): Race, Sovereignty, and Civil Rights: Understanding the Cherokee Freedmen Controversy. *Cultural Anthropology*, 29(3): 575–598.
- Swanton, John R. (1922): *Early History of the Creek Indians and Their Neighbors*. Bureau of American Ethnology Bulletin 73. Washington D.C.: Government Printing Office.
- Tolley, Kimberley (2007): *Transformations in Schooling: Historical and Comparative Perspectives*. New York: Palgrave Macmillian.
- Twyman, Bruce Edward (1955): *The black Seminole legacy and North American politics, 1693–1845*. Washington, DC: Howard University Press.
- Vincent, Theodore G. (2001): *The Legacy of Vicente Guerrero, Mexico's First Black Indian President*. Gainesville: University Press of Florida.
- Von Robertson, Ray (2008): Estelusti Marginality: A Qualitative Examination of the Black Seminole. *Journal of Pan African Studies*, 2(4): 60–79.

- Von Robertson, Ray (2011): A Pan-Africanist Analysis of Black Seminole Perceptions of Racism, Discrimination, and Exclusion. *Journal of Pan African Studies*, 4(5): 102–21.
- Ware, William J. (2006): *African/Native American Cherokees: The Politics of Ethnic Identity*. Dissertation submitted to the Union Institute and University, Cincinnati.
- Yarbrough, Fay A. (2007): *Race and the Cherokee Nation: Sovereignty in the Nineteenth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

RE-ENACTING OTHERNESS AS A STRATEGY OF RESISTANCE IN HUNGARIAN JEWISH DWARF PERFORMANCE ARTISTS' MEMOIRS

Carroll Lewin in her tellingly entitled article "The Holocaust: Anthropological Possibilities and the Dilemma of Representation" (Lewin 1992) calls attention to the responsibility anthropology holds in making sense of a cultural trauma that puts on trial the interpretive capabilities of human intellect by bringing the "unimaginable" into existence, while upsetting all possible familiar paradigms. In agreement with seminal cultural critiques – like Bauman, Wolf, Aberle, and Douglas – Lewin argues that anthropology must confront the Holocaust as a systematic genocide in order to fulfil the discipline's fundamental purpose: to help explain the world we inhabit, to warn of the excesses of ideology, and to participate in the future's new, empathic way of thinking about human society (Lewin 1992: 161). The various paths of anthropological inquiry are all challenging because they force scholars to engage in methodologically self-reflective scrutiny concerning controversial topics such as "the exegesis of the Holocaust through texts and the referential adequacy of ethnography"; the need to harmonize the ethical programme of postmodernism grounded in cultural relativization, and the moral demands of the Holocaust as a freeze-framed historical turning point that resists conventional narrativization; or the marriage of psychological anthropology with ethnohistorical studies to examine the social conditioning of heterophobic aggression and obedience (Lewin 1992: 161).

Lewin's analysis of "Negotiated Selves in the Holocaust" (Lewin 1993) draws a parallel between how "the fully determined genocidal environment of the Holocaust severely tested for its participants the limits of conceptualization and self-representation" and how the memory of the collective trauma in the cultural imagination of future generations following survivors and eyewitnesses evokes a similar "questioning of our usual perceptions of selfhood and its cultural context" (Lewin 1993: 296). Negotiating the self, identity crisis, and experiencing the self in terms of otherness surfaces nowhere more clearly than in the narrative genre of autobiographical self-writing authored by marginalized minorities during periods of historical cataclysms. In these narratives, the "events happened in the past, but their effects continue into the present" (Hirsch 2008: 107). Marianne Hirsch coined the term "postmemory" (Hirsch 2008) to describe those intergenerationally transmitted, discursively mediated past traumatic events which are internalized and remembered indirectly through stories, images, reminders and remainders of our predecessors' experiences through descendants' "imaginative investment, projection and creation"

(Hirsch 2008: 17) instead of a more straightforward recall of things we have actually lived through.

I wish to examine two memoirs in which misremembering, lacunae, and self-fictionalizations are emphatically foregrounded instead of faulty attempts at realistic rationalization. This memorial practice allows for the relational connectedness between generations of past, present, and future, and helps us to focus on the main agenda of anthropology – to see how individual reminiscence turns into collective memory and then transforms into “mythic history,” as Erika Bourguignon writes in her essay on family narratives of the Holocaust (Bourguignon 2005).

My study¹ examines how otherness is culturally conceived via confessional self-definition, the rhetoric of the entertainment industry,² and fascist ideology on the basis of the life-stories and reminiscences of Hungarian Jewish dwarf performance artists, circus clown Zoli Hirsch who died in Auschwitz and the ‘Lilliputian musicians’ Ovitz family whose ‘medical enfreakment’ by Dr Mengele ironically saved their lives. Their memoirs use self-fantastification as a Foucaultian “technology of the self” (Foucault 1988) that can resist ‘othering’ by reinterpreting ethno-religious and anatomical differences in terms of an empowering agency concomitant with the ‘queering’ of the gendered self. Their interfacing of the ‘heterotopic elsewheres’ (Foucault 1986) of the circus and the concentration camp becomes a strategy of survival whereby the fatal grounds of marginalization and exclusion can be reimagined as sites of solidarious encounters, and collective identity-formations invested with the ethical responsibility of cultural commemoration of ‘bodies out of place.’ The two pieces of life-writing I analyse here about Hungarian Jewish dwarf artists whose career started just before the first World War and was brutally terminated by the second World War constitute valuable historical documents with an interdisciplinary significance for trauma-, disability-, Jewish-, popular entertainment-, and cultural anthropological studies alike.

The Great Life of a Small Man [*Kis ember nagy élete*], an autobiography by circus clown, comedian, and acrobat Zoltán Hirsch, stage-named Zoli the Clown, was self-published in 1942 when the 57 years-old artist-author was expelled from his workplace Fényes (formerly Beketow) Circus due the anti-Jewish decrees imposed in Hungary that strictly limited the number of Jewish workforce employable in white collar professions as doctors, lawyers, engineers, journalists, or performing artists. The penname Zoli on the cover, a diminutive form of the author’s first name not only refers to his short stature, but also denotes the iconic status he enjoyed in the eyes of the contemporary Hungarian populace. This is attested by an anecdote about a postcard that was sent by means of a bet by a friend from Sweden simply addressed as “Zoli, Hungary” and had no problems in reaching

1 During the writing of this essay the author was supported by the Bolyai Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences.

2 An earlier version of this paper with a different focus on Central-Eastern specificities of enfreakment in entertainment industry was published as From the Showbiz to the Concentration Camp: The Fabulous, Freakish Life of Hungarian Jewish Dwarf Performers Zoli Hirsch and the Ovitz Family in Anna Kérchy and Andrea Zittlau, eds (2012): *Exploring the Cultural History of Continental European Freak Shows and Enfreakment*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Press. 211-233.

its destination. Each of the booklet's one hundred copies, carefully signed on the title page with the inscription "With true love from Zoli," was offered for purchase by the author himself, who sought to earn his living with the help of his memoir meant to entertain, to bring joy and laughter to readers amidst the most difficult times. Eventually, he got arrested for illegal book-peddling and for wearing a yellow star that did not comply with the Nazi requirements on grounds of being too small. His witty defence that the badge was proportionate to his size was rejected by the authorities. Hirsch was imprisoned, and soon deported together with the majority of the Hungary's Jewish population to perish in Auschwitz concentration camp.

In Our Hearts We Were Giants (Koren – Negev 2004) co-authored by Israeli journalists Yehuda Koren and Eliat Negev narrates the family-history of the Transylvanian, Orthodox Jewish Ovitz family, whose seven of ten members were dwarfs, musician-performers of the Lilliput Troupe renown across Central Eastern Europe, who were one of the only two extended families who managed to all return from Auschwitz. This piece of life-writing advertised as "the true story of seven dwarves, a family of performers who survived the Holocaust" is based on the reminiscences of Perla and Simson Ovitz, and functions primarily as a survivor-testimony. It recalls the unimaginable experience of being both traumatised, disabled *and* saved by SS officer, anthropologist, physician, Dr Mengele's fascination with the genetic growth disorders of the Ovitzes who were spared from extermination as experimental subjects of his pseudo-scientific research. Not only is this a commemoration of the Lilliputian family's fatal enfreakment by a strange combination of dwarf lore and anti-semitic Nazi propaganda, but also a mourning Kaddish for victims like Zoli Hirsch, briefly mentioned in the book, whom the Ovitz family could have seen disappear in the concentration camp.

These stories are exemplary in so far as their protagonists managed to preserve their identity's integrity, dignity, and their humaneness despite the harsh, dehumanizing living conditions resulting from their unusual physique and critical historical locatedness. Talented performing artists, Zoli and the Ovitzes efficiently resisted their social, ideological othering marginalization as lesser beings through consistently re-interpreting their anatomical alterity in terms of an empowering counter-spectacular potential to attract and manipulate the attention of the normativizing gaze that would have aimed at their domination were it not for the charming entertainment arts that earned the dwarf performers admiration and supremacy. Both Zoli and the Ovitzes physically struggled with but also self-consciously stylized their extraordinary embodiment as grounds of their stardom. In their social constructionist understanding (see Wendell 1996 and Shildrick – Price 1998), their disability was not so much an individual biological deficiency but a failure of the society to properly cater to the needs of unconventionally embodied citizens.

They were all satisfied with their atypical stature, as 90 centimeters-tall Perla Ovitz put it: "In my dreams, my legs and arms don't lengthen and I've never fantasized about a good fairy coming to double my height. Being a dwarf is no

punishment. The difference in height does not diminish my pleasures. Our life is as worthwhile as anyone else's" (Koren – Negev 2004: 18). Similarly, 115 centimeters-tall Zoli Hirsch answered a journalist's speculative question about his willingness to take a magic potion that would help him grow: "It is out of the question. What would I do for living then? I have been acting for twenty years now. People know me all over the world" (Hirsch 2008: 112). He considered a dwarf's simple appearance an enormous advantage of stagecraft as this anatomical difference immediately attracted the public attention that guaranteed success, celebrity, and livelihood. Neither Perla nor Zoli minded being referred to as a dwarf or a Lilliputian artist, since they firmly believed that the emphasis was on creative artistic talents and not on dwarfism's disability.

The two life-writings offer a unique, polyphonic account of the socio-cultural construction of difference by conjoining the perspectives of how other(ed)s see themselves and how they are regarded by the self-same majority population constituting the norm. Both perspectives offer a revisionary positive understanding of disability: the alternatively embodied autobiographer's individual self-identification takes place along the lines of empowerment, but the normative gaze also appreciates extraordinary performers' achievements framed within narratives of exemplary fame and national pride. Zoli's self-reflective voice is complemented by articles from inter-war Hungarian newspapers and theatrical periodicals (*Pécsi Napló*, *Színházi Élet*, *Tolnai Világlapja*, *Pesti Hírlap*) all proudly keeping track of his international career. The Ovitzes' story is based on journalists Koren and Negev's research findings in which objective medical records (included in the book's appendix) are mingled with affectively charged, appreciatory subjective reconstructions (of events like the authors' journey to the Auschwitz-Birkenau Memorial Site sixty years after the stay of Ovitzes commemorated for their heroism), as well as the vividly personal and oral-historically valuable reminiscences of a sophisticated and smart eighty year old Perla interviewed by them.

Zoli Hirsch's autobiography provides a detailed account of his acting career. The only short person in his family – due to rickets – the blacksmith apprentice was captivated by the glamorous world of performing arts from his early youth. He soon became "Little Zoli, the Chief Top Hat", the leader of the most enthusiastic "theatre-fans" in his hometown Pécs, a performer of a parodic bawdy song at the 1907 Pécs National Exhibition's sideshow, a stuntman and visual punchline in Circus Schuman's Black Diamond Revue, then an increasingly spectacular pantomime-artist cast in "foreigner-tableaux" as a Dutch girl, a Turkish sultan, or a British bobby. At Circus Hagenbeck he re-invented himself as a clown distinguished by unique acts and style: a parody of a boxing-match with a Strong-Man, a clumsy cook's struggle with hungry monkeys, a pony-back-riding cowboy fighting Native American Indians, a midget inn-keeper vehemently courting a coquette giantess... When he joined the famous acrobatic-comic troupe of the Six Senez they renamed themselves Six and Half Senez for his sake. He earned an international reputation as a clown with shows in London Olympia, Hippodrom, Queen's Theatre, Moulin Rouge, St Petersburg Villa Rodeo, Latin America and

South Africa. He also preserved his celebrity status in his homeland, starring in silent movies, as well as in famous attractions of interwar Hungary, Budapest's Orpheum, Beketow Circus, and the funpark's dwarf-theatre called the Ungarische Lilliputaner Gruppe (founded in 1925 and closed with the advent of state socialism in 1950), and at the end of his career in Budapest Ghetto's Theatre of the Exiled (Komoróczy 1999: 366).

Although only three of the twenty-two chapters of the Ovitz family-history deal with their pre-war performance career, the reader gets a clear view of the artistic quality of their acts and the stylized image communicated towards their audiences. The significant role their art fulfilled in their self-identification is also highlighted by the subtitle of the book: *The Remarkable Story of the Lilliput Troupe*. The seven dwarf siblings out of the ten Ovitz children, born of two mothers of normal stature, tread in the footsteps of their father, Shimshon Eizik Ovitz, a merry-maker at Jewish weddings popular not so much for his achondroplastic dwarfism but rather for his capacity to bring guests to tears and laughter alike with witticisms that made him a travelling rabbi later on in his career. As Perla Ovitz recalls they aimed at being taken seriously as professional actors and musicians, therefore unlike the existing dwarf orchestras who performed only a few shorter pieces as part of a larger revue, the Ovitzes wanted a full show of their own. Their famous Lilliputian Troupe founded in 1931 toured Central Eastern-Europe for a decade, performing on Hungarian, Romanian, Czech and German stages and consisted of a colourful repertoire compiled of traditional klezmer tunes, musicals, comic and melodramatic sketches, adapted to the taste and language of local audiences. From 1940 they had to disguise their Jewish heritage because of the legal regulations forbidding them to perform for non-Jewish audiences in countries like Hungary; nevertheless they continued their show until their deportation in 1944. Their charm as performers resided in their musical talent exhibited on their tiny instruments, their glamorous self-stylization (elegant, self-made costumes, make-up, hair), and their collective belonging to one single family-unit of the similarly different dwarf performers and their inseparable, average-height kin helping them from off-stage. Staying together through thick and thin, they miraculously survived the horrors of the Holocaust, and slowly re-embarked on their acting career after the war in Israel with a song-and-dance troupe advertised as "The Seven Dwarfs from Auschwitz".

Both Perla's and Zoli's self-definition embraced the illusion of *grandeur* associated with aristocracy's noble origin, refined taste and high style – a strategy commonly employed by circuses impresarios to represent dwarf performers, as illustrated by the names of P.T Barnum's celebrities like Princess Wee Wee or General Tom Thumb (see Bogdan 1990; Fiedler 1981; Garland-Thomson 1996). The disadvantages resulting from their anatomical difference were reinterpreted as tokens of empowerment in the light of the assumed class privileges. For Zoli the necessity to order custom-made adult clothing to fit his short stature was seen as an occasion for luxury – and even dandyism as he took pride in his silk tuxedo, white antelope leather shoes, necklace decorated with golden coins, and a

diamond ring received from a female fan. His failure to reach the doorknob gave pretext for gallant courtship when he asked ladies passing by to help to let him in. The Ovitzes – called by contemporary tabloids the relatives of Vittorio Emanuele the Third, King of Italy, the most famous European dwarf of the time – had highly limited working capacities, which rendered them strangely distanced spectators endowed with the gift of leisure time amidst the horrors of the concentration camp, where they were permitted to carry their miniature stools with them to occasionally stop to rest on them for a while. Perla and Zoli had pleasant memories of displaying their wealth on and off stage. They were the first to own a car and a custom-made motorcycle in their neighbourhood, respectively. They believed that the people surrounding them always enjoyed being turned into amazed spectators of their wealth without a speck of envy because of associating dwarfs with fairy-tale figures. The two reminiscences agreed on their social evaluations having been predominated by the appreciation earned by the weakest and the most fragile – similar to the smallest child in folk or fairy tales – who nevertheless manages to triumph over difficulties and hence gives hope to the desperate. Paradoxically, a normative, exclusionary logic and a ‘fantastificating,’ fetishizing logic mingled in the able-bodied spectator’s sigh upon the sight of the successful little person, mentioned in both texts: “If (s)he could do it, I can do it too.”³ Hence the dwarf was someone to identify with and against alike. According to Koren and Negev, despite historical changes, the public’s affective relation to different types of human oddities remains relatively stable, so that while the elephantman provokes horror and pity, the giant awe, the three legged girl anxiety, everyone smiles at the dwarfs, who are not regarded as the freaks called *mirabilia monstrorum*, monstrous miracles, but rather as *mirabilia hominum*, human miracles, allowing for an easier identification for the audience in a wide and expanding world governed by gigantic powers – natural and ideological alike – which make us all feel, occasionally, small and fragile (Koren – Negev 2004: 24).

Zoli Hirsch framed his autobiography by the leitmotif of the fairy tale as a primary means of his self-identification in the text. His reminiscences about the major stages of his career were complemented by a strange little appendix addressed to children, including cautionary tales in which he fictionalized his own person in magical yet realistic accounts of his life, particularly of his childhood. In these, he warned children that if they did not eat spinach they would remain short like him – a kind of opposite of Popeye, the sailor, a popular cartoon figure of the period – and instructed them to obey parents, and behave kindly with the weak. A sharp contrast prevails between the precise spatio-temporal data of his former, travelogue-like self-writing and the uncertain location and timelessness of these fantasy fragments featuring Zoli, the ‘good dwarf’. The other side of the self-fantastificating narrative frame was constituted by an anecdote at the very

3 It implied ravishment by the othered’s unexpected feat, a reaction dangerously close to the adulation of the supercrip who overcomes with a fantastic willpower the adversity constituted by his disability (Wilson – Wilson 2001: 185), and a firm belief in the “norm” being better, stronger, and accordingly more likely to succeed.

beginning of his book, in which he told about his most memorable performance given late-night at the bedside of a poor, little boy in the terminal stage of tuberculosis, for whom Zoli performed his best gags, stunts, and tales about dwarfs, elves, and fairy queens. He miraculously cured the sick child he amused, and believed to have earned the mercy of God by this artistic act of kindness. Hence, the fairy-tale-like figure became endowed with magical powers. This image of Zoli as fantastic messenger of divine (good)will – much in line with the Medieval understanding of monstrous corporeal anomalies – was reinforced by outstanding Hungarian poet Dezső Kosztolányi's conclusion to his interview with Zoli (one of the journalistic pieces embedded within the memoir) that envisioned the clown surrounded by a profane halo:

He climbs on a tiny ladder, stumbles over, gets punched, his face is smeared with soapfoam, and the crowd roars with laughter, as these thousand-year old antics never fade. The steeds surrounding represent the poetry of the circus [...] dashing, they pant like naked actresses [...] outside [...] in the semidarkness [...] a pink lamplight burns (Kosztolányi in Hirsch 2008: 115).

Similar to Zoli, who messianistically claimed that the good Lord assigned him his profession and stature to bring joy to people, especially children, even amidst the harshest circumstances of life, the Ovitzes regarded themselves God-appointed artists whose songs relentlessly honoured their Creator for their very being. As Koren and Negev point out, the Halacha, the ancient Orthodox Jewish code of law allowed the deeply religious Ovitzes to interpret their disability in terms of empowerment: it prescribes that on first encountering corporeal difference (a black, a red, an albino, a crooked-faced man, a giant, or a dwarf) one should say “blessed be God, who alters man” to channel the potential initial negative response to disfigurement into an admiration of God's diverse powers of creation, and with this speech act initiate a tolerant, solidarious attitude towards “altered men” regarded as equals (Koren – Negev 2004: 3). Moreover, the Ovitzes' enabling understanding of their disability was also supported by the folk beliefs of their home-town's region, Rozalia in Transylvania, where, contrary to stupid giants, “all body and no brains,” dwarfs were believed to have been gifted with great wisdom and magical powers by means of a divine compensation for their shortness (Koren – Negev 2004: 9). Retrospectively, confusing her religious and disabled identity, Perla saw her dwarfism as synonymous with being chosen: “my handicap, my deformity was God's way of keeping me alive” (Duncan 2001). Like Zoli, Perla stressed their dwarf family's miraculous ability to save souls and lives in the man-made hell of Auschwitz where their average sized relatives, as well as the Slomowitzes, fellow townspeople who pretended to be their kin, were spared from death because Mengele wanted to examine the entire family in search of genetic traces determining the heredity or non-heredity of physical malformations.

Besides numerous attempts at self-fictionalization, such as the biography's beginning with a Rozalian legend about a giant falling in love with a dwarf, or the family's stage name borrowed from Swift's speculative-fantasy novel, *Gulliver's*

Travels, the Ovitzes' collective identity-theme was most obviously governed by the fairy tale of "Snow White and the Seven Dwarfs". The pre-war idyllic setting of their little house with pretty tiny furniture matching their size and strong, loving fraternal bonds self-sufficiently uniting them already evoked the seven dwarfs' tale that becomes the leitmotif of their life-story in war-time captivity. In Auschwitz the fantasy-identity gained from the tale served to reinterpret power positions in favour of the little people who reached relative reinforcement due to their collectivity, curiosity, and counter-spectacularity: although the average sized relatives, similar to the bedtime story's Snow White, catered to all the physical needs of the dwarfs who wouldn't have been able to survive without their help, yet, in Perla's account edited by Koren and Negev, the true heroic saviour was a feat of the dwarfs whose extraordinariness – via the logic of contamination associated with their kin – provided all of them shelter against total annihilation. This redemptive potential seemed just as miraculous as monstrous a gift in the eyes of the norms, like Perla's nephew, just a baby in Auschwitz who recalled: "my aunts and uncles, the seven dwarfs, were so attached to each other they were like a mythological creature, one body and seven heads" (Koren – Negev 2004: 20).

The Ovitzes' autobiography also shed light on the limited and illusory nature of this fairy-tale empowerment. It recalls how a play entitled "Snow White in Auschwitz" was performed by the child inmates of the Czech family-ghetto Theresienstadt in Birkenau (a kind of model-camp facade set up to hide the real horrors), where ex-art student Dina Gottlieb's mural painting of the seven dwarfs turned out to be so successful that she was appointed medical illustrator for the experiments of Mengele, equally charmed by the then popular Disney animation. Dr. Mengele's fascination with dwarf lore definitely bordered on the bizarre: while he experimented on the Ovitzes, he invented little rhyming chants for them (one beginning with a fairy-tale-like line "Over the hills and mountains, there my seven dwarfs do dwell"), insisted on them being neat and tidy, and regarded them as "perfect miniature human beings," "living dolls," adopting the ideology of cuteness as a means of domination by the norms over the extraordinary – a representational, rhetorical strategy widely employed in the commodity aesthetics of freak shows exhibiting dwarfs (Merish 1996: 185). Mengele's fetishization of the tiniest items of his private medical collection, a 'living museum of freaks' over whom he had full authority, was all the more paradoxical as the Nazi propaganda he fully embraced frequently portrayed – e.g. in caricatures published in *Der Stürmer* – the detested Jews are depicted as degenerate dwarfs struggling with a blonde, heroic, athletic Aryan. However, Mengele – retrospectively coined The Angel of Death, to have his own share of fantastificating (de)mythologization – seems to have identified with Snow White saved by the seven dwarfs: he believed that his scientific breakthrough and apotheosis as a physician capable of cleansing the Nation would result from his finding 'with the help of' the Ovitzes the reasons of hereditary genetic abnormalities.

Several historical sources record the terrible fascination Auschwitz doctors had with extraordinary bodily deformities. Koren and Negev poignantly describe

Mengele as a “demonic impresario casting the ultimate freak show,” who selected from the masses directly sent to extermination to the gas chambers the hunchbacks, pinheads, hermaphrodites, twins, giants, dwarves, pathologically obese, anyone with a growth disorder, and all “who had not been shaped in God’s image” (Koren – Negev 2004: 77). In her survivor-testimony *Auschwitz: True Tales from a Grotesque Land*, Sara Nomberg Przytyk (Nomberg Przytyk 1985) recalled Mengele’s refined eye, how he once singled out a little girl with woolly hair, a woman with donkey-ears, and another with two noses. These physically remarkable people were forced to undergo painful, meaningless, endlessly repeated genetic experimentations, provided the Kaiser Wilhelm Institute with blood samples, limbs, eyeballs; moreover, the medical crew envisioned a day when the skeletons of the disabled murdered in Auschwitz could be exhibited in a special anthropological museum’s spacious halls, decorated by precise and educative scientific documentaries.⁴

An anatomical lecture Mengele gave to fellow SS officers at a Nazi gathering illustrates how high medicine was tainted by the cult of curiosity and the lowbrow entertainment of circus side shows, while both depersonalizing and enfreaking the human objects of scientific scrutiny and perverse curiosity. Perla recalled with shame how the entire family was ordered to dress up in fancy clothes, to have a picnic in the lawn in front of the visitors arriving to the building, and then to fully undress to be exhibited naked on a huge stage decorated by a giant replica of the Ovitz family tree, where Mengele used them as props for his lecture about their genetic deformations, including their family history, medical experiments performed on them, and his scientific speculations concerning reasons of their hereditary defects.

The Ovitzes attempted to resist their enfreakment through appealing to the affective investment of the Nazi ideological and normative, pathologizing medical gaze by activating the representational strategies of show-business that could make them appear as stars instead of victims. Perla’s memories of their arrival to the concentration camp are indeed haunting to read. Tormented by the terrible train journey and the uncertainty of what will happen to them, the Ovitz dwarfs nevertheless had the courage to perform a glamorous entrée into human hell. They distributed autograph cards to stupefied Nazi officers, and enacted so convincingly the famous Lilliputian Troupe on tour cajoling with their fans, that their feat probably saved their lives. They were separated, pointed out to Mengele, and survived.

This counter-spectacularity, the showy exhibition of their physical difference for the sake of empowerment to ravish and hence manipulate norms that would automatically aim at their exclusion, was a strategy of survival sustained by the Ovitzes. Despite the harsh circumstances they tried to maintain their star-image, taking care of their clothes, make-up, hair-styles and manner. As a result,

⁴ Dr. Mengele’s Hungarian autopsist assistant Miklós Nyiszli described the story of a father and son whose bodies he boiled to get their skeletons that were sent as ‘typical’ Jews to a German anthropological museum. See Nyiszli 1946, 1993: 85.

the racist ideological construct of monstrosity gained further nuances: besides the fascist label of “Jewish parasitic vermin worthy of eradication” they earned the status of “precious gemstones”, admirable rarities apt to bring fame to their circus master. While the Nazis, paradoxically, associated them with vermin and diamonds alike, the Ovitzes seemed just as strange, if not fantastic in the eyes of the fellow camp-inmates on account of small but spectacular privileges denied to everyone else: they could keep their hair, stay together as a family, and secretly even recite their prayer services. This did not preserve them from suffering (of hunger, cold, examinations, and fear), but did help them to keep their gender-, collective-, religious-, and national-identity, and hence save their sense of humanity amidst utterly dehumanizing circumstances. Their insistence on their looks and self-stylization served as a protective shield to hide their fears and maintain the illusion of ‘normality’ as if nothing changed since the good old days before the war. The fantastification of the self was not simply meant to dazzle audiences but rather worked as a technique of survival, as a tentative means to protect one’s life, sanity, and human dignity in the face of traumatising events. Rosenfeld saw this “situational reconstitution of selves” paradigmatic of “Holocaust writings testifying to selfhood processes within the disconnections and erosions that made up the genocidal environment” (Rosenfeld in Lewin 1992: 297).

Zoli’s biography mentions examples for pre-war counter-spectacular performances, exhibitions of his corporeal difference to gain empowerment, like when he entertained with his jests, stunts, and grimaces, “sweating with the efforts,” the workers at the railway station to gain time for his troupe, who were late for the train, to get their baggages in the carriage (Hirsch 2008: 34). His identity performance attempted to establish order amid disorder. However, later his unusual looks were stylized and cruelly staged in Auschwitz against his will to become an emblematic embodiment of living hell. As György Szilágyi documented “this remarkable dwarf who had travelled the world as a favourite of statesmen and kings” was turned into a “laughingstock for the SS” and had to suffer daily humiliation as a doorman dressed in spectacular uniforms at the camp gates where he was ordered to salute the Nazis passing by (Koren – Negev 2004: 196). Since Zoli’s dwarfism was not of a hereditary, genetic nature, Mengele was not interested in him, he was executed in the gas chamber. His looks and art were put on show for the last time by means of this terrible joke, and could not save his life.

As Suzanne Evans’ book, *Forgotten Crimes: The Holocaust and Disability* (Evans 2004) attests, it is of vital importance to explore how Nazi ideology, eugenic experiments and euthanasia programs affected people with disabilities. Commemoration is particularly challenging here because the historical responsibility to adequately document what has really happened throughout the horrors of the Holocaust, in order to prevent them from happening ever again, clashes with fear of violating the human dignity of victims and survivors, of restaging a profane, posthumous, or post-traumatic freak-show by exhibiting by means of historical evidence humiliating verbal and visual medical documents of tormented, emaciated, denuded, utterly objectified human beings. After all, the skeleton studied

by Nazi doctors and documented in the memorial museum had once been someone's son, husband, or father.⁵

Perla's fear of the day when the amateur video recording of Mengele's anatomical show would come to light is one of the main themes of the documentary film *Liebe Perla (Dear Perla)* directed by Shahar Rozen (Rozen 1999) that documents her international, intergenerational friendship with another woman of short stature, German disability rights activist, Hannelore Witkofski, who goes in search of the lost video. Hannelore's conditions for being filmed constitute a clear counterpoint to Perla's presentation. She insists on not wanting to be portrayed as a cute little woman in her tiny house, "a kind of children's story, like a fairytale", and instead she wants to be seen as a worker in the public sphere (Duncan 2001). Hannelore is involved in an uncompromising fight for a truthful and respectful portrayal of little people. Her view clearly contrasts Perla's memories of the fantastification of one's identity as a means of relative empowerment, as an interpretive automatism based on trying to make sense of overwhelming traumatic events, like persistent social exclusion, the advent of the second World War, or the human hell of the Holocaust, when the inconceivable, unimaginable, incomprehensible is brought real, causing the collapse of reason, both in a physical and metaphorical sense.

The documentary film, a German/Israeli coproduction made for Israeli TV, shot in German and Hebrew uses two different languages, and contrasts two opposing viewpoints to trace a complex anthropological map of the Holocaust. Perla talks familiarly about Dr Mengele and insists that she can say nothing bad about the man who saved her life, while Hannelore protests in the name of all the little people ruthlessly executed in the concentration camps due to Nazi medical atrocities. The two women come from different backgrounds: a Hungarian-Israeli and a German; an ex-member of the Lilliputian troupe and a disability rights advocate; a surviving eyewitness to the horrors of the Holocaust and a 'post-memory'-generation researcher of historical anthropology; a subject and an interviewer. Yet their friendship rooted in their shared disability unites them and makes them empathically seek mutual understanding. One wants to forget the pain of what she has been though, the other wants to commemorate where she has never been. Throughout their conversation, Perla's individual oral historical reminiscence and Hannelore's sense of history reconceptualised by collective memory clash to offer a truly nuanced understanding of the complexities of cultural trauma and to "reject a mystified characterization of the Holocaust that smugly separates 'them', be they the victims or perpetrators, from 'us'" (Lewin 1993: 312). Viewers of the documentary film witness the (de)construction of cultural memory as a

⁵ Alexander Katan, a Dutch-Jewish dwarf was murdered in 1943 at the Nazi concentration camp of Mauthausen because the camp physician wanted to display his skeleton as a curiosity. This terrible act was commemorated by a haunting visual simulation on a website (www.internau.psi.br/pp/mauthausen/pseudo.htm), where visitors first faced a photo of the desperate Katan in prison garb, then clicking the cursor over the photo could witness his bones, propped up for display. The pictures were removed from the web at the request of the family, like the one where Katan was stripped naked right before his execution. As journalist Dan Kennedy put it, "private sensibilities prevent us from experiencing [the story's traumatic reality] in its full, unmitigated awfulness", though "there are times when the importance of bearing witness to evil overrides personal considerations".

dialogic, polyphonic performance, filled with ambiguities, gaps, paradoxes, yet driven by a need to reinforce those universal “moral values that are unambiguous and non-negotiable aspects of common humanity” (Cohen 1989: 1016).

As Sara Eigen highlights, *Liebe Perla* maintains its ambiguities on visual and vocal levels too. By combining two types of footage (of the women and of their surrounding local environment) and alternating between soundtracks of live-captured dialogues and voice-over rereadings of letters, while fusing documentary evidence with unreliable anecdotes it resists easy viewing and hence wards off dangers of turning Holocaust trauma into mere entertainment. Spectators are invited to share the cinematic product’s “insights into larger problems of looking and being looked at” (Eigen 2006: 5) and to gain a metaperspective of the making of cultural memory.

As Louise O Vasvári writes in connection with the articulation of trauma in women’s Holocaust memoirs, the act of self-representation can be a mode of survival, but the memory reconstructing this self “is an active process”, with Pierre Nora’s words it is “open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious in its successive deformations” (Nora in Vasvári 2007: 144). Hence, “memory as agency in its power to intervene in imposed systems of meaning” (Smith – Watson 1992: 15) includes forgetting, misremembering, and distortion alike. By no means is this a denial of the facts of traumatic exclusion, but rather a bold rebellion against an ideology turned monstrous,⁶ in “unbelievable stories, we all know to be true” as psychoanalyst Bruno Bettelheim puts it in his foreword the 1993 US edition of Nyzisli’s eyewitness account. The fact that Zoli Hirsch, the Clown, exterminated in Auschwitz has eventually become immortalized as a beloved collector’s item, Roli Zoli (Scooter Zoli), a tin wind-up toy of a clown riding a red scooter, does not only make a strange justice, but also illustrates the therapeutic potential of the othered’s fantastification on the more general level of cultural memory. This is a strange instance of what Nobel Award-winning Afro-American author Toni Morrison calls “re-memory”, reminding us how we might remember things we have never experienced, experiences belonging to other lives long ago, picture of places and people, of houses burnt down and people killed, which will be there for us to bump into, to remember even if they have never been part of our memory (Morrison 185 in Herman 2002: 8). This is a valuable lesson about the negotiable, relational aspect of an always-already communally grounded historical identity and our relentless attempts at its adequate commemorative interpretation.

The recent collection *An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss* (Bille – Hastrup – Soerensen 2010) perfectly represents the multidisciplinary methodology and the collective memorial responsibility embraced by postmillennial anthropology. Written at an intersection of anthropological, archeological, and trauma studies, the volume explored how beings and objects

⁶ Ursula Hegi’s novel, *Stones from the River* (1994), about a dwarf woman who shelters Jews from persecution, portrays the townspeople civil disinterest to the grotesque excess of the Nazi regime as freakish “beneath the sheen of normalcy”.

destroyed by war, natural disaster, or historical cataclysms bring about an irredeemable psychological, physical, and symbolical absence that has a lasting impact on societal structures, cultural values, affective afterlives, and commemorative rituals. The international case studies performed a parallel reading of “dissonant memories” of geographically and temporally distant disasters by conjoining the “saturated voids” of the Holocaust with those of the Hiroshima bombings, the Spanish Civil War, Tsunami-affected Indian villages, communist Mongolia, the destruction of Bamiyan Buddhas in Afghanistan, or the terror attacks on the World Trade Center twin towers in New York. The authors adopted the medical notion of the “phantom pain” – originally referring to the painful sensation of an amputated limb – into an anthropological framework to denote the post-traumatic “sensing of the presence of people, places, and things that have been obliterated, lost, missing or missed” (Bille – Hastrup – Soerensen 2010: 3), but still keep deeply influencing succeeding generations’ experience of present reality. My essay aimed to demonstrate precisely how the past and the present – like the self and the other – are not antagonistic categories but are instead interrelated, co-dependent, haunting each other in numerous complex ways. Scholarly agendas can attempt to untangle these bonds by interfacing “narratives, commemorations, enactments of past experiences and visualisations of future scenarios”, (Bille – Hastrup – Soerensen 2010: 4), stories of self-sameness and differences alike.

References

- Bille, Mikkel – Hastrup, Frida – Soerensen, Tim Flohr (eds.) (2010): *An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss*. New York: Springer.
- Bogdan, Robert (1990): *Freak Show. Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourguignon, Erika (2005): Bringing the Past into the Present. Family Narratives of Holocaust, Exile, and Diaspora: Memory in an Amnesic World: Holocaust, Exile, and the Return of the Repressed. *Anthropological Quarterly*, 78(1): 63–88.
- Cohen, Ronald (1989): Human Rights and Cultural Relativism. The Need for a New Approach. *American Anthropologist*, 91: 1014–1017.
- Duncan, Barbara (2001): Liebe Perla: A Complex Friendship and Lost Disability History Captured on Film. *Disability World*, 9.
- Eigen, Sara (2006): *Liebe Perla, Memento Mori: On Filming Disability and Holocaust History*. *Women in German Yearbook*, 22: 1–20.
- Evans, Suzanne E (2004): *Forgotten Crimes. The Holocaust and People with Disabilities*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Fiedler, Leslie (1981): *Freaks. Myths and Images of the Secret Self*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel (1986): Of Other Spaces. *Diacritics*, 16: 22–27.

- Foucault, Michel (1988): *Technologies of the Self*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Hegi, Ursula (1994): *Stones from the River*. New York: Simon and Schuster.
- Herman, Lisa (2002): The Trickster at Auschwitz. *Trickster's Way*, 1(5): 1–15.
- Hirsch, Marianne (2008): The Generation of Postmemory. *Poetics Today*, 29(1): 103–128.
- Garland-Thomson, Rosemarie (ed.) (1996): *Freakery. Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York: New York University Press.
- Kennedy, Dan (2002): "Witnesses to an Execution". *The Phoenix.com*
- Komoróczy, Géza (ed.) (1999): *Jewish Budapest: Monuments, Rites, History*. Budapest: Central European University Press.
- Koren, Yehuda – Negev, Eilat (2004): *In Our Hearts We Were Giants. The Remarkable Story of the Lilliput Troupe – A Dwarf Family's Survival of the Holocaust*. New York: Carroll & Graf.
- Lewin, Carroll (1992): The Holocaust: Anthropological Possibilities and the Dilemma of Representation. *American Anthropologist*, 94(1): 161–166.
- Lewin, Carroll (1993): Negotiated Selves in the Holocaust. *Ethos. American Anthropological Association*, 21(3): 295–318.
- Merish, Lori (1996): Cuteness and Commodity Aesthetics. Tom Thumb and Shirley Temple. In *Freakery. Cultural Spectacles of the Extraordinary Body* (ed. Garland-Thomson, Rosemarie), New York: New York University Press, 185–207.
- Nomberg Przytyk, Sara (1985): *Auschwitz: True Tales from a Grotesque Land*. Trans. Rozlyn Hirsch. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Nyiszli, Miklós (1946, 1993): *I Was Doctor Mengele's Assistant*. Trans. Tibere Kremer and Richard Seaver. New York: Arcade.
- Rosenfeld, Alvin (1988): *A Double Dying*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rozen, Shahar (dir.) (1999): *Liebe Perla*, 53 min. video. Germany/Israel.
- Shildrick, Margrit – Price, Janet (1998): Uncertain Thoughts on the Disabled Body. *Vital Signs. Feminist Reconfigurations of the Biological Body*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Smith, Sidonie – Watson, Julia (1992): *De/colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Szilágyi, György (2006): *Dzsingisz Kohn Córeszban, avagy volt egyszer egy vurstli...* Budapest: Gabbiano Print.
- Vasvári, Louise O (2007): Women's Holocaust Memories: Trauma, Testimony, and the Gendered Imagination. *Jewish Studies*. CEU University Press, 141–154.
- Wendell, Susan (1996): *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*. New York: Routledge.
- Wilson, James – Wilson, Cynthia Lewiecki (eds.) (2001): *Embodied Rhetorics. Disability in Language and Culture*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Zoli (Hirsch, Zoltán) (1942): *Kis ember nagy élete. Önéletrajz. [The Great Life of a Small Man. An Autobiography.]* Budapest: Self-published by Bányai és Várkonyi Nyomdai Műintézet.

AUTHORS / SZERZŐK and EDITORS / SZERKESZTŐK

BAUMANN Tímea

kulturális antropológus, magyar mint idegen nyelv tanár, TG-Partner Bt. és Pécsi Tudományegyetem, Általános Orvostudományi Kar, Nemzetközi Oktatási Központ (Pécs)
E-mail cím: timi.baumann@gmail.com

Abdessamad BELHAJ

researcher in Islamic studies
MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture (Szeged)
E-mail: belhaj.abdessamad@gmail.com

CsÁJI László Koppány

néprajzkutató, kulturális antropológus, jogász
doktorandusz, Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar,
Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék (Pécs)
E-mail cím: csaji.koppany@gmail.com

Beatrice GABORIN

ethnologist
Masters' Student in Cultural Anthropology and Ethnology, Department of Culture, Politics and Society, Università degli Studi di Padova (Padova, Italy)
E-mail: beatrice.gaborin@gmail.com

Chris HANN

social anthropologist
Max Planck Institute for Social Anthropology (Halle/Saale, Germany)
E-mail: hann@eth.mpg.de

HORVÁTH Márk

filozófus, Absentology Műhely és ELTE BTK (Budapest)
mesterszakos hallgató, Filozófia Intézet, ELTE BTK (Budapest)
E-mail cím: purplemark@hotmail.com

Kathryn M. HUDSON

linguist
Masters' Student, University at Buffalo (USA)
E-mail: khudson@buffalo.edu

Yuko KAMBARA

cultural anthropologist

Center for Fundamental Education, University of Kitakyushu (Kitakyushu, Japan)

E-mail: kambara@kitakyu-u.ac.jp

Kérchy Anna

irodalmár

Szegedi Tudományegyetem, Angol-Amerikai Intézet, Angol Tanszék (Szeged)

E-mail: akerchy@gmail.com

Sz. KRISTÓF Ildikó

történész-antropológus

Magyar Tudományos Akadémia, Bölcsészettudományi Kutató Központ
(Budapest)

E-mail cím: ildiko.szkristof@gmail.com

Lajos Veronika

etnográfus, kulturális antropológus

Miskolci Egyetem, Antropológiai és Filozófiai Intézet, Kulturális és Vizuális
Antropológiai Tanszék (Miskolc)

E-mail cím: lajosvera@yahoo.co.uk

Lovás Kiss Antal

etnográfus, kulturális antropológus

Debreceni Egyetem, BTK Néprajzi Tanszék (Debrecen)

E-mail cím: lovaskiss@gmail.com

Lovász Ádám

filozófus, Absentology Műhely, ELTE BTK (Budapest)

doktori hallgató, Filozófia Intézet, ELTE BTK (Budapest)

E-mail cím: adam.lovasz629@yahoo.com

Giovanna Palutan

ethnologist

Department of Historical and Geographical Sciences and the Ancient World
(DiSSGeA) Università degli Studi di Padova (Padova, Italy)

E-mail: gipaluta@tin.it

POVEDÁK István

kulturális antropológus, néprajzkutató, valláskutató

MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport (Szeged)

E-mail cím: povedakistvan@gmail.com

RÉGI Tamás

kulturális antropológus

Kodolányi János Főiskola, Turizmus Tanszék (Budapest)

MTA BTK Néprajztudományi Intézet (Budapest)

E-mail cím: regitamas@hotmail.com

SCHILLER Katalin

kulturális antropológus

Budapesti Gazdasági Egyetem, Kereskedelmi, Vendéglátóipari és Idegenforgalmi Kar (BGE KVIK), Turizmus-Vendéglátás Szaknyelvi Intézeti Tanszék (Budapest)

E-mail cím: schkata2000@yahoo.com

Donatella SCHMIDT

ethnologist

Department of Historical and Geographical Sciences and the Ancient World (DiSSGeA) Università degli Studi di Padova (Padova, Italy)

E-mail: donatella.schmidt@unipd.it

TAMÁS Ildikó

nyelvész, néprajzkutató, lappológus

MTA BTK Néprajztudományi Intézet (Budapest)

E-mail cím: tamas.ildiko11@gmail.com, tamas.ildiko@btk.mta.hu

WILHELM Gábor

etnográfus, muzeológus

Néprajzi Múzeum (Budapest)

E-mail cím: wilhelm@neprajz.hu