

# The Anthropology of Encounters

## A találkozások antropológiája



Szerkesztette  
Lajos Veronika  
Povedák István  
Régi Tamás

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](http://www.innovariant.hu)  
[www.facebook.com/innovariant](https://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 legtöbb esetben 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 kontaktzóna, 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 ANTROPOLÓGIÁJA<sup>1</sup>

## 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.

<sup>1</sup> 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 tudományterület<sup>2</sup> 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 példaimtól eltérő, minden olyan kulturális és társadalmi szituációban is eredményesen lehet használni, amelyben a találkozás élménye valami újat, az addigittől eltérőt hoz létre. Ez az írás reményeim szerint segítheti a kontaktusközpontról néző szemlélet minél szélesebb körű 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

<sup>2</sup> 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.),<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 kontaktusziációk, 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 ICOMOS<sup>7</sup> 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 létrejöhethet 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 jövőképfelé is, ami sokszor a jelen aggodalmából építi fel magát.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> International Council on Monuments and Sites.

<sup>8</sup> 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 megtépzott, 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 találkozásra<sup>9</sup> 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,<sup>10</sup> 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.

<sup>9</sup> Vagy éppen az aggodalom és félelem az idegennel való találkozástól (lásd később).

<sup>10</sup> És csak a nevében hordoz geográfiai orientációt, ami persze sokakat félrevezet.

értő kultúra találkozik.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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,<sup>13</sup> 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 családmódellek 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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,<sup>16</sup> 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).<sup>17</sup> 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.

<sup>17</sup> 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,<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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 belelátanak. 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 többszínű 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 sűrűlódásokat 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).<sup>20</sup> 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 szabadjárja 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

<sup>20</sup> 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 önértékét. A paródia mint politikai defenzió gondolatát nem lehet minden kulturálistímikri-jelenségre ráhúzni magyarázatként, és számos esetben értelmét veszti, hogy bizonyos jelenségeket egyáltalán a paródia címkével lássunk el.<sup>21</sup>

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-mezeektől 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 szabadpici

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 cseremodellék 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 legbevetettebb 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.<sup>22</sup> 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 kultúrák közti kapcsolatokban. A másik (kultúra, társadalom, egyén, vallás, eszme, test, természet, étel, tárgy stb.) megtapasztalása, 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),<sup>23</sup> 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 találkozását 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.