

# MINERVA

INA-MARIA GREVERUS

## A kultúra: teremtés - fogság - kollázs Védőbeszéd egy ellentmondásos fogalom ügyében<sup>1</sup>

Kényszer-e a kultúra?

A kultúra manapság szinte korlátlan kényszeret jelent." - nemrég így reklámozta a kiadó azt a könyvet, amely mindenről szól, ami csak kultúrának számít. A reklám igazán mesteri: a bevezetés dekonstruktív fogalmai - „kényszer”, „eszmék zűrzavara”, „egészséges bizalmatlanság” - valójában csak arra szolgálnak, hogy hírverést csapjanak a szerzőnek, és annak, ahogyan ő konstruálja a kultúrát. Megtudjuk belőle, hogy szerzőnk „leporolja a kultúra szokványos definícióját”.<sup>2</sup> A reklám szándékosan homályoskodik, amikor a különbségtétel és széttöredezés („zűrzavar”) kérdéséhez ér - „többet törődnek a fákkal, mint az erdővel” -, mégpedig azzal a céllal, hogy a posztmodern által tematizált, elszigetelt, de végeredményben nagyon is hasonló „fák” törekeny világát az információs társadalom biztonságába menekítse. Így az egyetemi hallgató is megláthatja az „erdőt”; elég, ha tanulmányai alatt rábízta magát a beavatottak láncolatára. Különbözik is „szüksége van” a kultúrára és a kultúra tudományára, ezért bevezetik „a kultúra tudományának széles áramlatában” felbukkanó „teendőket”. Ha már ő is ezt a tudományágat műveli, bizvást remélheti, hogy jövedelmező álláshoz jut.

Mi más lehetne ez a reklámszöveg - amely egyszerre hirdeti és veti el a kultúrát - mint kultúra, azaz olyan jelenség, mellyel az emberek befolyásolni és megváltoztatni próbálják (ez esetben társadalmi) környezetüket? Az emberek azért dolgoznak ki attitűdöket, cselekvési formákat, tárgyakat és jelentéseket, hogy konfigurációkat és distinkciókat teremtsen-

nek, és általuk osztályozzák, hozzá-, alá- és fölérendeljük a dolgokat. Egy kultúra mindig kétféle embert foglal magába: azokat, akik kidolgozzák a kategóriákat, és azokat, akiket a kategóriákhoz rendelnek, illetve akik magukat rendelik hozzájuk. A fenti reklámszöveg mindenekelőtt hozzárendelni akar.

A hozzárendelés kényszere manapság azért erősödhetett meg, mert vagy az egyéni invenció lehetőségei csökkentek, vagy mert a posztmodern kor különbözőségről szóló diskurzusa arra kényszeríti az egyént, hogy saját stílusáért újabb és újabb harcokat vívjon meg. Főleg azokat, akiknek „sérült az invenciójuk”. Akárhogy is, a posztmodern kor bűnbakká tette a kultúra fogalmát, és egyoldalúan csak azokat a módzatokat hangsúlyozza, ahogyan a kultúra meghatározza az egyént. Ezt az irányvonalat a francia eredetű „civilisation” fogalma iránti nosztalgiával párosul. A kultúra fogalmának elterjedése kiszorította ezt a terminust a szellemi piacról, de sokan szeretnék, ha megint régi fényében tündökölné. A hagyományosan empirikus beállítottságú kulturális tudomány (Cultural Studies) kivételével a kultúra fogalmára szégyenbélyeget ütnek: „a kultúra börtönéről” (Tanguieff 1991), „kulturális rasszizmusról” (Welsch 1991), kulturális identitásról beszélnek, mellyel „a szolgaságra kapunk felhatalmazást” (Finkielkraut 1989), és még folytathatnánk a definíciók sorát, amelyekkel a kultúrát az etnikai partikularizmus irányába akarják tolni, hogy aztán oda is rögzítsék. Az ebből fakadó univerzalizmus/partikularizmus ellentétpárjegyében (vö. Berthoud és mások 1993) a kulturális antropológusokat és az etnológusokat azzal vádolták meg, hogy elárulják az egyetemes emberi jogokat, mert a kultúra partikularisztikus fogalmának konstrukcióján dolgoznak, és a jelenkor antihumanistáivá válnak, akikből állítólag hiányzik „la vie avec la pensée”, a gondolkodás és az élet kapcsolata (Finkielkraut 1987:9).

## Vissza a karosszékbe?

Kezdetben az etnológusok nem vettek részt ebben a vitában, majd annak a sajátos próbálkozásnak lehattunk tanúi, hogy néhányan „haza akartak térni”, újra elfoglalni karosszéküket a tudományos közösség aszta-

lánál. Az utazó antropológus, vagyis a „kísérletileg marginális ember” (Lindner 1989), aki azért járta az úgynevezett „terepet”, hogy „részt vevő megfigyelőként” fáradságos munkával tanulmányozza az idegen más kultúráját<sup>4</sup>, hamarosan ismét karosszékben üldögélő etnológus lesz. Elődjével ellentétben azonban az új szobaetnológus már nem annyira a többi utazó beszámolóí alapján megismert Más kultúráján gondolkodik, hanem inkább saját tudományos módszerein. A legjobb esetben is saját kultúrafogalmának meghatározása foglalkoztatja; mert különben azon töri a fejét, hogyan kritizálhatná kollégái tévesnek ítélt fogalmait. Ha pedig kimondottan tréfás kedvű, akkor valószínűleg önmagát is a pocskondiázott etnológusok közé sorolja.

Persze az „új, javított” kiadású kultúr- vagy szociálanropológus ideáját nem fogadta általános lelkesedés (elvégre vannak még, akik továbbra is ragaszkodnak a terepmunkához!); mindamellett az irányvonal egyik paradigmájának számít, hogy a Másat azonossá változtatja - s mivel nem különbözik, közömbössé válik -, mégpedig azért, hogy figyelmét az Énjének szentelhesse: saját személyének, saját közösségének, a saját kultúrában élő Mások kritikájának, mintegy saját Másainak. Úgy tűnik, a nyilvános (vagy nyilvánosságra hozott) érdeklődés igazolja ezt az irányzatot: azok az antropológusok, akik valaha otthon ültek és lelkesen vásárolták az idegen Mások kultúrájáról szóló könyveket, ma annak a roppant kifinomult diskurzusnak a termékeit olvassák, amely a saját társadalmukon belüli Mások közt folyik, akik egyébként gyakran „idegennek” állítják be magukat. Egyesek újabb és újabb fogalmakat keresnek, hogy elfogadhassák, elutasíthassák, elfogyaszthassák őket; mások szerint az „etnográfiai reprezentáció krízise”<sup>5</sup> afelé tereli a posztmodern etnográfiát - amely Tyler számára „okkult dokumentum” (vö. Tyler 1986) -, hogy arról kell *írni*, amiről nem lehet *beszélni*.

Kétségtelen, hogy diszciplínáinkban szükség van az önreflexióra, de fennáll a veszély, hogy öncélúvá válik, és annyira belegabalyodunk a megnevezésről szóló diskurzusba, hogy elfeledjük kutatásunk voltaképpeni tárgyát. Az antropológia diszciplínájában ez a változás együtt jár azzal, hogy gyengül az érdeklődés a specifikus Mások és kultúrájuk iránt. Ugyanis az „etnográfiai reprezentáció válsága” közepette már nem az a cél, hogy megértsük és reprezentáljuk a Más kultúráját (vagy kultúráit), mint pro-

duktumot és folyamatot - Mühlmann (1966:18) az erga és en-ergeia nevet adta ennek; hanem hogy a „Más megértésének” fogalmáról lemondva, *saját* Más-konstrukciónkon elmélkedjünk.

## „Létezni annyi, mint a beszéd tárgyának lenni”

Stephen A. Tyler, a textualizációról folyó amerikai viták filozófiai vezéregyénisége szerint „a posztmodern antropológia a 'beszéd' ember kutatása. Tárgya és eszköze a diskurzus. A diskurzus tehát egyszerre elméleti tárgy és gyakorlat, és éppen a tárgy és az eszköz közti reflexivitás teszi lehetővé a diskurzust, ugyanakkor a diskurzus teremti meg a reflexivitást. A diskurzus nem tükrözi, hanem létrehozza a világot, mivel csak annyiban reprezentálja, amennyiben ő maga a világ. A diskurzus »...az a kijelentés, melyben a világ megjelenése történik. (Heidegger)« A posztmodern antropológia a *látható* világ vizuális metaforáját verbálisra cseréli fel, amelyben a világ és a szó kölcsönös viszonyban áll, és egyiknek sincs származási elsőbbsége vagy magában való hatalma a másik felett. Berkeley formulája, az *esse est percipi*, így módosul: »Létezni annyi, mint a beszéd tárgyának lenni« (Tyler 1987:171).

Tyler kategóriája, a „beszélő ember”, egyaránt vonatkozik a beszélő és író emberi lényre -vagyis következképp mindazokra, akik részt vesznek a jelentés konstruálásában. A *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (A kultúra írása: az etnográfia poétikája és politikája<sup>6</sup> című tanulmánykötet azon a szintéren jelent meg, amelynek Tyler fontos szereplője (ő látható a címlapon is, amint a terepen ír), és immár klasszikussá vált, valódi kultusz alakult ki körülötte, „hangja” pedig a megkülönböztetés eszköze lett a tudományos közösségen belül.

Egykor az volt az antropológusok bevallott és talán némileg elbizakodott célja, hogy kapcsolatteremtő hangot hozzanak létre a kutató és a szemben lévő Más közti interakcióban. A Más olyan terepen ad választ a kérdésekre, amely számára ismerős, de a kutató számára idegen. A *kapcsolatteremtő* hang helyét egyre inkább a diskurzust gyakorlók okkult körének *titkos* hangja foglalja el, méghozzá olyan terepen, amely csak számukra ismerős. A *Writing Culture* címlapja (a fényképet Martha G. Tyler készítet-

te) Stephen Tylert ábrázolja, írás közben, háttal az „idegen terepnek” és az ott élő embereknek; így már a könyvborító is a „Más tételezésének” („Othering”) egy fajtájára utal. De szükségszerű-e, hogy ez a *titkos* hang egy *láthatatlan* hang diktátumává váljon a kutatók számára, akik azzal a szándékkal mennek a terepre, hogy saját kultúrájukat és a Más kultúráját a teremtés, a fogság és a kollázs közt közelítsék meg?

## Hamis vádak, vagy etnoantropológiai bűnök?

A kultúra fogalma, amelynek mindig kulcsszerepe volt abban, ahogy az etnológusok és az antropológusok meghatározták önmagukat és diszciplínájukat, jelenleg a támadások kereszttüzeiben áll. A vádak (és a beismerések) nemcsak a diszciplínán kívül, hanem azon belül is megfogalmazódnak (az opportunisták hangját is beleértve, akik mindig a legjobban menő szekérre ugranak fel), és két állítólagos etnoantropológiai bűnre összpontosítanak.

Az első a *partikularizáció* bűne, vagyis az, hogy már nem egy emelkedő, univerzális civilizációval rendelkező koherens világot feltételeznek, hanem az egyenlő kulturális világok sokaságát. Ezt valamikor a nyugati etnocentrizmus és rasszizmus fölött aratott diadalként ünnepelték. Ma a „kultúra ellenfelei” ezt a „bűnt” kulturális börtönök építésével társítják, amelyekben „kulturális identitásokat” konstruálnak, miközben elpusztítják az „individualizmust és a kozmopolitizmust” (Finkielkraut 1989:82). Az etnológiában melleleg a kutatók tereptapasztalata készítette elő a partikularizáció paradigmaváltását, tehát az a tudás, melyet nem gondosan zárt dolgozószobájukban szereztek, hanem úgy, hogy közvetlenül találkoztak az idegen Mással.

A második a *konstrukcionizmus* bűne, vagyis a Más tételezése (*Othering*), vagy kultúraírás (*Writing Culture*). A „Más tételezése” kulcsfogalom lett abban a vitában, amely a Másra és kultúrájára irányuló antropológiai megértés és etnográfiai reprezentáció válságáról zajlott<sup>7</sup>: „A Más tételezése azt fejezi ki, hogy a Más sohasem egyszerűen adott, nem egyszerűen ráakadunk vagy találkozunk vele, hanem *létrehozuk*.”

Így érvel Johannes Fabian (1990:775), aki a tudományt a „kiváltságos

reprezentációk keresésének" tartja, és azt állítja, hogy „az antropológia esetében a 'kultúra' a reprezentációk egyfajta gyűjtőfogalmaként szolgál" (754). A Más tételezésének fogalma nemcsak arra a vádra vonatkozik, hogy a Más saját kultúrája által konstruáljuk, hanem arra is, hogy hatalmat szerzünk fölötte („*hozzájuk*” őt) abban a folyamatban, amelyben az „írásbeliség az elnyomás és a fegyvelmezés fegyvere” (uo. 760). Ily módon az antropológia által konstruált Más állítólag az „etnográfia uralmának” áldozatává válik. A tudományos és politikai diskurzusok, illetve pszeudodiskurzusok áradatában zajló viták, melyek a partikularizációt és a Más tételezését mint állítólagos antropológiai bűnöket tárgyalják, a kultúra fogalmára összpontosítanak; a „kultúrát” egyoldalúan úgy ábrázolják, mint „megkövesedett szimbólumok erdejét”<sup>8</sup>, melyet az antropológusok teremtenek meg és tartanak életben. Csakhogy ez a nézet nem számol azzal a definícióval, amely szerint a kultúra a (saját társadalmunkon belül és kívül élő) Más készsége arra, hogy részese és alakítója legyen az értékek és jelentések sokaságával jellemezhető társadalmi életnek (Greverus 1995:6).

A tudományos konferenciákon meglehetősen könnyen és néha gondatlanul összekeverik ezeket a diskurzusokat - így jutottam ahhoz az ötlethez, amelyből folyóiratunk mostani számának - *Culture on the Make* - címe született. 1994 októberében a Svájci Etnológiai Társaság *A kultúra mint konstrukció* címmel rendezett szimpóziumot Le Louvainben, Svájc francia nyelvű részén, a hegyek között A zenei aláfestést a tehének kolompjai adták.<sup>9</sup> A konferenciát kétnyelvűnek tervezték, de ezt nem lehetett valóra váltani, mivel az idegen - francia és német - résztvevők képtelenek voltak összetett gondolatsoraikat elmondani és leírni, azaz *dire* vagy *ecrire*, tehát nem tudták kifejezni vagy megérteni őket más nyelven, mint amit szokás szerint „a kultúra írása” közben használnak. Csak a hiányos nyelvismeret számlájára írható mindez? Az előadások és viták azt bizonyították, hogy főleg a populisták kultúrkritika nyugtalanítja mind az elméleti, mind az empirikus etnológusokat. Ez pedig arra készítetett bennünket, hogy folytassuk a vitát ebben a folyóiratban.

## Culture on the Make

Be kell vallanom - és be is akarom ismerni -, hogy a *Culture on the Make* (*Az alakuló kultúra*) címért egyedül én vagyok a felelős. Az egész azzal kezdődött, hogy az „on the make” kifejezés és jelentéstartalma érzelmileg erősen megragadott, mert dinamizmust, teremtést, egyúttal gyors múlt-konyságot jelentett számomra. Inkább folyamatot, mint terméket, tehát ellentétben áll a konstrukció fogalmával. Ugyanakkor emlékeztetett arra, ahogy Lévi-Strauss megkülönböztette a „pensée sauvage”-t, a „vad gondolkodást”, amelyet ő a *bricoleur*rel, a barkácsoló, összeszerkesztő emberrel társított, a mérnökökre jellemző „szelídített gondolkodástól” (vö. Lévi-Strauss 1973; Rowe és Koetter 1984; Greverus 1994:72). Főleg Louis Wirth egy mondatára gondoltam; biztos vagyok benne, hogy ez volt a kiindulópont: „Mindannyian mozgásban (on the move) és alakulóban (on the make) lévő emberek vagyunk, mert szűkebb társadalmunk kulturális kö-töttségén átlépve bizonyos fokig mindannyian marginális emberré vá-lunk.”<sup>10</sup>

A „mozgásban” (on the move) kifejezés megerősíti a „kialakulóban” (on the make) jelentését. Különösen a határok átlépésének gondolata ragadott meg, mely a marginalitás fogalmához is kapcsolódik. A „mozgás-ban és kialakulóban levő kultúra” kontextusában a kultúra emberi *en-ergeia*-vá válik (vö. Mühlmann 1966:18), amely túllép a hagyományos kulturális konstrukciók határain. Vajon a marginalitás azoknak az embereknek a sorsa, akik áthágják a határokat?

A *Culture on the Make* cím mögötti gondolatnak először is az lett az eredménye, hogy marginalizálódtam a tudományos közösségben. Ki tudja: ha egy marginális nő idegen nyelvvel próbálkozik, abból talán olyan kísérleti marginalitás is létrejöhet, melyben kipattan a költői szikra!

Angol barátaimtól és kollégáimtól megtudtam, hogy az „on the make” az amerikai szlengben használatos kifejezés (vö. Wentworth és Feexner 1975), erről pedig az jutott eszembe, hogy a kívülálló részvétele terméke-nyen befolyásolhatja a kulturális folyamatokat. A szófordulat az „alakulás”, „növekedés”, „javulás” gondolatát is hangsúlyozza (s ezzel egyfajta hajlé-konyságot érzékeltet, mely ellentétben áll a konstrukció merevségével); hangsúlyozza továbbá, hogy az ember aktívan keres valamilyen nyereség

reményében (ez pedig arra az előfeltevésre emlékeztet, mely a kulturális önreprezentációkat jellemzi).

Végül, az angol, amerikai és német szlengszakértők elmondták, hogy a „pikáns (vagyis szerelmi) kaland” is a szófordulat konnotációi közé tartozik, ez pedig a „pikáns kakofónia” kifejezést juttatta eszembe. Ezt Harvey Fox használja *Feast of Fools* című könyvében (1969:132), s ezzel írja le, hogy a hatvanas években a fiatal generáció az életet mint kollázst határozta meg, és „hajlékony identitásokat” keresett magának.

A „kultúra” kétértelmű fogalom, mely állandó mozgásban van. Ha a „kultúra” kifejezést törölnénk is a szótárainkból, akkor sem hagyhatnánk figyelmen kívül, hogy a kultúra milyen sokféleképpen határozza meg cselekvéseinket és szabja meg emberi létünk keretét. A hatvanas évek vége felé Cox azt követelte a „radikális teológiától”, hogy fejlesszen ki egy mellérendelő módszert, amely nem a különbözőségek eltüntetésére szolgálna, hanem arra, hogy a „pikáns kakofónia” segítségével a tapasztalat új dimenzióit tárja fel. Úgy gondolom, ez a kultúra általunk javasolt megközelítésére is vonatkozik: „A mellérendelő módszernek... vállalnia kellene, hogy azt az ellentmondást, amelyet manapság tapasztalunk aközött, ami van, és ami a múltból hatással van a jelenre, nem úgy kellene meghaladni, hogy tagadjuk a hagyományt. A folyamatosság hiányának a tapasztalata is autentikus... A mellérendelő módszer szerint az örökölt szimbólum és a jelen helyzet közötti összefüggés hiánya nem megoldásra váró, szármalmas konfliktus, hanem megtartandó, pikáns kakofónia.

A mellérendelés olyan eseményként ünnepli a szimbólum és a helyzet összecsapását, amely új tapasztalatokat és előzmények nélküli felismeréseket tesz lehetővé... Ha tudatosan szakítunk a hagyománnyal, nem azt jelenti, hogy eláruljuk vagy elhagyjuk. Inkább arról van szó, hogy a hagyományt előfeltételként használjuk, amelyre alapozva elindulhatunk egy új pályán. A kiszámított diszkontinuitás arra használja a múlt és a jelen közti súrlódásokat, hogy a jövő számára új lehetőségeket teremtsen” (Cox 1969:131 sk., 133).

Meggyőződésem, hogy a „culture on the make” kifejezés sokkal inkább tükrözi azokat a posztmodern problémákat, amelyek a saját kulturális identitásunkkal és a Másokéval kapcsolatban felvetődtek, mint a „kultúra konstrukciójának” a modelljét. Nem mi hozzuk létre, és nem is

mi szüntetjük meg a Más kultúráját; sokkal inkább az ér utol bennünket. Csak úgy állhatunk ellent a magunk és Mások kulturális fundamentalizmusának, ha felismerjük és a gyakorlatban is alkalmazzuk a kollázs elvét. Mindamellett elismerem, hogy még a kulturális kollázs is túlzottan kötődhet a partikuláris tényezőkhöz, és megrekedhet a semmitmondó, töredékes újdonságok között. Ráragadhat, amit Zygmunt Bauman a „különféle piac-kepes életstílusok, felcserélhető divatok vékony mázának” hívott (Bauman 1993:273).

A merev kollázsokkal, amelyeket megbénít az ideológia - például a nemzeti kultúrákkal -, és a szakadatlan mozgásban levő, önkényes életstílusokollázsokkal az ötletes kollázsnak mint kulturális célnak a gondolatát állítom szembe (Greverus 1990:222 skk.; Greverus 1995:22 skk.; Greverus 1995a). A határvonalak cseppfolyósak, és a kollázst csak a szemlélődő viszonyítva lehet besorolni. Szerintem az ötletes kollázs dinamikus kultúrafogalmat jelent, és az a célja, hogy a merevségen és az önkényességen felülkerekedve elősegítse az új, „dialogikus” (szolidáris) és határ nélküli („dinamikus”) életfelfogások kialakulását. Csak így lehetséges, hogy „otthon” érezzük magunkat a változó világban. Az otthonosság egyik legfontosabb előfeltétele az a képesség, hogy megértsük a Másikat és ő is megértsen bennünket. Ezért a nyelvről szóló alábbi kitérőben olyan kulturális problémákra próbálok rámutatni, melyek a teremtés, a fogság és a kollázs között helyezkednek el (vö. Greverus 1995b).

### „Létezni annyi, mint beszédpartnernek lenni”<sup>11</sup>

Ismerni önmagunkat, ismertnek és elismertnek lenni: identitásfogalom képlete az identitások kulturális konstrukciójára utal, mely az egymással és egymás ellen folytatott társadalmi interakció révén jön létre. A beszéd hatalma a kultúra vitathatatlan és alapvető előfeltételei közé tartozik. A nyelv értelmezi a világot; a nyelv rendez el a jelenségeket úgy, hogy érthetőek legyenek; a nyelv fejezi ki a tapasztalatot; a nyelv teszi lehetővé a kommunikációt, neki köszönhetően osztjuk meg másokkal a világ tapasztalatát; a nyelvet átörökítik, ezt az anyagot kapjuk és alakítjuk állandóan, újító módon: a nyelv teremtés. A nyelv egyetemes.

Ugyanakkor egyetemes a különböző nyelvek partikularitása is, melyekre a nyelv oszlik. A nyelv, illetve nyelvek példája világosan megmutatja, milyen értelmetlen univerzális/partikuláris dichotómiáról beszélni. Amit látunk, pontosabban hallunk, azok a nyelvek, és a partikuláris küzdelem, amit a társadalmi csoportok saját nyelvükért folytatnak, sokkal inkább érvényesül, mint az univerzális nyelv létrehozására irányuló próbálkozások. Mi több, az utóbbiak általában bizonyos nemzetek kialakulásához kapcsolódnak, így megtorpannak a nemzeti határokon, és lemondanak a világnyelv igényéről. Az értelmiség hiába kísérletezett az eszperantóval, nem lett belőle a nemzetközi kommunikáció segédnyelve. A latin továbbra is a művelt berkek nemzetközi „titkos nyelve”. Az angolt láthatólag általánosan elfogadják nemzetközi kommunikációs eszközként, de nem lett egyetemes abban az értelemben, hogy nem hordoz olyan közös kultúrát, mely a világ egészére vonatkozna. Nemzetközi jelentősége elsősorban instrumentális: arra korlátozódik, hogy jobb hozzáférhetőséget biztosítson a társadalmi és gazdasági forrásokhoz.

## „Wer Level sagt, hat kein Niveau”

Kétségtelenül hozzászoktunk, hogy a nemzetközi konferenciákon szinte kizárólag angolul beszélünk, még akkor is, ha az angol anyanyelvűek kisebbségben vannak. Ennek többek közt az lett az eredménye, hogy bizonyos anglicizmusokat, „nemzetközinek” tartott fogalmakat és kifejezéseket vettünk át a nyelvünkbe. Ezek viszont konfliktusokhoz vezethetnek a helyi, sokszor önjelölt nyelvi rendőrséggel, amely ezt nemzeti vagy nacionalista okokból ellenzi.

Íme egy jellemző példa a saját tapasztalatomból: egy nemzetközi konferencián *Levels of Experience and Interpretation* (A tapasztalat és az értelmezés szintjei, Greverus 1989) címmel tartottam előadást, amelyben - néhány korábbi munkámhoz hasonlóan - főleg az angol-amerikai „level-fogalmakkal” foglalkoztam. Az angol „level” kifejezést az erre vonatkozó későbbi, németül megjelent tanulmányaimban is megtartottam. Kaptam is nyomban egy névtelen levelet, mely „a német nyelv megsértésével” vádolt. A levél mondanivalója a következő kijelentéssel ért a tetőfokára: „*Wer Level*

sagt, hat kein Niveau!" - ami körülbelül annyit jelent, hogy „aki »level«-t mond, annak nincs színvonala, tehát közönséges".

A vád több okból is érdekes. Nem utolsósorban azért, mert a *Niveau* (amely nemcsak „színvonalat", hanem „szintet" is jelenthet) nem szintiszta német szó, hanem a franciából vették át. A példa azt bizonyítja, hogy a nyelvi tisztaság fanatikus őrei valójában elfogadják az idegen elemeket, ha a társadalmi megkülönböztetés jeleként használhatók (jelen esetben a szerző színvonalát/szintjét jelzik), *n tudok franciául, tehát felsőbbrendű vagyok. A Kultur: Culture* című tanulmány szerint a franciák és németek közti történelmi kapcsolatokat mindig is egyfajta aszimmetria jellemezte, s ez még a mai francia és német társadalomra is érvényes; a német középosztálybeliek a francia nyelvet azért tanulták meg, hogy előkelőbbnek tűnjenek (Zimmermann 1995). Ugyanakkor az a tény, hogy a francia-német társaságok német tagjai csaknem kizárólag franciául beszélnek, a francia kultúra állítólagos felsőbbrendűségét látszik igazolni - és ez nem segíti elő a két kultúra egyenjogú találkozását. Julia Kristeva francia szempontból kommentálja ezt a fajta elitizmust: „Az ember sehol sem lehet idegenebb, mint Franciaországban. (...) Ha jogi és közigazgatási szempontból be is fogadják az idegent, a családba már nem engedik be. Ha rosszul beszéli a nyelvet, a született franciák - akik a csiszolt és finom beszédről ismerhetők fel, sokkal inkább, mint más nemzetek tagjai —, akár tudatosan, akár nem, de rossz szemmel kezdenek nézni rá." (Kristeva 1988, 57 sk.).

A franciák szerint az idegenek sohasem érhetik el a francia nyelvtudásnak azt a szintjét, mint ők; következésképpen, ha egy német a francia *niveau-t* akarja elérni, akkor a többi némettől akarja társadalmilag megkülönböztetni magát. Hogy nézne ki, ha a francia *niveau-t* átírnák „Niwo"-nak?

## A nyelv Janus-arcú kulturális tőkéje

Amikor svédül tanultam, meglepett a francia jövevényszavak írásmódja, pl. *niv*, *miljö* vagy *resonemang*. Úgy tűnt, ez azt jelenti, hogy a svéd-francia kapcsolatok nyomán népszerű kollázs jött létre, s nem az lett a következményük, hogy a svédek az idegen nyelv ismeretével társadalmi

elismerést akartak volna szerezni. Végül is, minden svéd ki tudja ejteni és le is tudja írni, hogy *niv* (sőt, még színvonala is van).

Mindazonáltal a „multikulturális svéd társadalomról” szóló mai elépítések - a svédek például büszkéek arra, hogy Stockholm főleg külföldiek lakta részében az iskolásokat több mint 50-féle nyelven tanítják - az antropológusok szigorú kritikájának keresztüzébe kerültek. Szerintük hiába tanítják különféle nyelveken ezeket a gyerekeket, ha az oktatás tartalmát kizárólag a svéd értékek határozzák meg. Az pedig aligha multikulturális, amikor tíz különböző nyelven „kampányolnak a bolti lopás ellen”, hanem a külföldiek hátrányos megkülönböztetésére szolgál (Greverus 1995b:42 skk.; Greverus 1991). Milyen kilátásai vannak ebben a rendszerben annak, akinek nem a svéd az anyanyelve? „A svéd parlament egyik tagja döbbenet hallotta, hogy Botkyrkában egyes bevándorlók egész életüket leélhetik úgy, hogy egyáltalán nem tudnak svédül” (Sjögren 1992:33).

Ha ragaszkodunk ahhoz, hogy az emberek tartsák meg a saját nyelvüket, annak az a kockázata, hogy a másképp beszélők saját nyelvük foglyai lesznek, és örökre kívülállók maradnak az idegen országban. Ennek a felfogásnak az alternatíváját hirdeti a finn közmondás: *Maasa maan tavalla ai maasta pois*, ami azt jelenti, hogy annak az országnak a szokásait kell követnünk, melyben élünk, és ha ez valakinek nem tetszik, hagyja el az országot. Az új-zélandi (Puosi 1987) és németországi (Chowdhury 1994) finnekre vonatkozó kutatások szerint az a közmondás alapja, hogy a finnek eldöntött ügynek veszik a kötelező asszimilációt. Ennek ellenére hangsúlyoznunk kell, hogy mindkét kutatásnak középosztálybeliek voltak az alanyai, akik önszántukból vándoroltak ki, és új hazájukban nagyon jó körülmények közt éltek; külföldiként is befogadta őket a környező társadalom, nem kellett titkolniuk nyelvüket és kultúrájukat. Főleg a németországi tanulmány mutatja ki, hogy a finnek úgy ápolják kulturális örökségüket, hogy ünnepeiket a „finn közösségben” tartják, s nem zavarják meg a vegyes finn-német kultúrát, amelyet mindennapi (házas) életük során kialakítottak.

*Két- vagy többnyelvű vagyok, tehát létezem: ez az asszimilált, egyben hajlékony új generáció mottója. Tagjai nagyobb erőfeszítések nélkül közlekedhetnek a különböző nyelvi világok között, míg valamelyik nyelv nem*

vonja kétségbe a domináns világgépet és a saját világszemléletüket. Az ellenkező póluson azok állnak, akiknek a nyelve keresztezi a nemzetállam domináns ideológiáját. Nyelvük a különbözőségüket jelképezi, következésképpen törvényen kívül helyezik.

Egynyelvű közösségekben a nyelv mint a közös kultúra közvetítője csak akkor jelent problémát, ha a csoport tagjai más társadalmi csoportokkal érintkeznek. A probléma megoldható, ha oly módon alkalmazkodik a „nyelvi enklávé” fogalmát, hogy hibrid nyelvet vagy többnyelvű társadalmat hoznak létre; ám ez a nemzeti nyelvek és nyelvjárások elnyomásához is vezethet. A nyelvek elnyomása és a nyelv általi elnyomás többféle is lehet: a gyarmatosító szimbolikusan megöli a bennszülött kultúrát a bennszülött nyelv(ek) betiltásával; az újonnan megalakult nemzetállamokban egy-egy „standard” nyelvet vezethetnek be; a nemzeti vagy nyelvjárást beszélő kisebbségek hátrányba kerülhetnek a gazdasági tőkékért vívott harcban, mert nem rendelkeznek a standard nyelv kidolgozott kódjához tartozó kulturális tőkével.

## Újjáélesztési kísérletek I: a nyelv mint regionális tiltakozás

Abból a szellemiségből, melyet a nyugati kolonializmus külföldön és otthon alkalmazott kényszerével szembeni baloldali tiltakozás hozott létre a hatvanas években, máig is erőteljes mozgalom fejlődött ki, amely a helyi anyanyelveket pártolja. Célkitűzéseit esetenként a jobboldal is átvette. "Szegény és szolgai lesz az a nép, melynek elrabolják a nyelvét, örökségét."

A szicíliai nyelvjárásban író Ignazio Buttitta versét Pier Paolo Pasolini idézi 1974-es tanulmányában (Pasolini 1978:105 skk., vö. Greverus 1987:12). Pasolini egyrészt a központosító, kisajátító állam ellen emeli fel a hangját, másrészt pedig a baloldalnak az elveszett, társadalmilag marginalizált, kizsákmányolt tartományok fölötti gyászát fejezi ki. Kesszólóan fejezi ki ezt a szomorúságot: ellentétbe állítja az egyneműsítő fogyasztói társadalmat a parasztság és a proletariátus alsó rétegének prekapitalista kultúrájával. A régiókra és osztályokra kulturálisan ráerőltetett konfor-

mitást „népirtásnak”, illetve „antropológiai mutációnak” nevezi. A saját nyelvet az önrendelkező kultúra szimbólumává tették azok az etnikai vagy regionális mozgalmak, amelyek aktív ellenállássá változtatták a „vidékek lázadását” a központosítás ellen. A regionális és helyi környezetvédő mozgalmak is szimbolikus értelmet adtak a nyelvjárások és a mindennapi nyelv használatának, küzdelmüket ezzel jelképezik. A nyelv von határt a belső és a külső világ között. Belül közösségi érzést és szolidaritást hoz létre. Valószínűleg ez az egyik oka annak, hogy a hetvenes években a baloldal új, a dialektus használatát ösztönző mozgalmat indított (vö. Greverus 1984; 1987).

A saját nyelv tiltakozásforma lett; azt várják tőle, hogy újfajta önbizalmat teremtsen, amihez új határvonalakra van szüksége. Azok a nyugati társadalmi csoportok, melyek a hetvenes években és a nyolcvanas évek elején méltó alternatívát láttak a kommunákban és a szövetkezetekben, olyan szólásokat is hangoztattak, mint: „Csak a törzsek élnek túl” vagy „A kicsi szép”. A két jelmondat szelleme akkoriban tudományos kutatásunkat, útkeresésünket is befolyásolta. Végül soron az volt a célunk, hogy legyőzzük globális ellenségünket - a központosítást, a tisztán gazdasági szempontú racionalizálást és a bürokratizálást -, továbbá a személyes ellenségünknek is tekintett privatizációt. Az önrendelkezés és az önkormányzat kontextusában a „különbözőséget” és a „pluralizmust” becsben tartottuk, míg a társadalom uralkodó eszméit megvetettük.

A regionalizmussal kapcsolatos európai diskurzus akkoriban csodálattal adózott a francia tartományoknak, Provence-tól Bretagne-ig, az autonómiáért vívott harcuk miatt, melyet a nemzetállam központjai, illetve az ipari jellegű központosítás ellen indítottak, mely úgy kezelte a tartományokat, „mintha már nem is ott lettek volna, ahol vannak” (Gustafsson 1976); másrészt a nyelvi központosítással szembeni „ellenállás fészke” is tartották a tartományokat (vö. például Blaschke 1980): „Gyökerei és kultúrája révén egész Okszitánia. - Franciaország déli fele - a mediterrán térséghez tartozik, nem pedig az északi részhez, mely elfoglalta és leigázta. Határai ott húzódnak, ahol nyelvi határai vannak: Okszitánia mindazokat a tartományokat magába foglalja, ahol a 'Langue D'Oc' neolatin nyelvet beszélik. Bretagne-hoz, Korzikához, Elzászhoz és a központosító Franciaország periferiáján fekvő más tartományokhoz hasonlóan Okszitánia a nemzeti

elnyomás ellen lázad, és autonómiát követel" (Mondner-Barlet 1978:5). - „Ome d'Oc, as dreit a la Paraula, parla!" („Okszitán ember, jogod van beszélni, hát beszélj!") (uo.: 27).

A bretonok nyelvéről pedig azt mondták, hogy „nemsokára kihal, mint a tigris és a bálna. Olyanok a szülők, akik többé nem tanítják meg gyerekeiknek a breton nyelvet, mint a fecskék, amelyek természetlen tojásai már nem repednek meg. [Azonban] a breton nyelv átadását nem a rovarirtó szerek, hanem a frankofon imperializmus teszi meddővé" (Jean 1978:15; Gilles Servat egy rádióadásban, amelyet France Briffaut készített a *Westdeutscher Rundfunk* számára).

A társadalomkutatók gyakorlatilag kötelező olvasmánynak tekintették a német Trikont kiadó által kiadott útikönyveket, mert az ellenálló tartományokról szóló szövegekből világosan kiderült, hogy a pártjukon állnak; ugyanakkor növekvő szkepticizmust tápláltak a „regionalizmus” titkos csáberejével szemben (vö. Greverus és Haindl 1984:263 skk.). Melyek azok az elnyomott kisebbségek, amelyek ma is kitartanak amellett, hogy saját nyelvüket beszéljék? Vajon ma más szempontból nézzük a partikularizmus problémáját, illetve a nevében meghúzott határokat?

## Újjáélesztési kísérletek II: az otthon és a falu nyelvén túl

Nemrég Észak-Frízföldön jártam, és megtudtam, hogy a „négy nyelvet beszélek, tehát fríz vagyok” kifejezés a fríz önmeghatározás krédóját foglalja össze. Egy Amrum szigetéről való ember ezt így fejezte ki: „Mi frízek négy nyelven beszélünk: frízül, alnémetül, németül, és spanyolul, ha valami »spanyolnak« [vagyis furának] tűnik.”

*A Friesische Sprache und die Friesische Bewegung* [A fríz nyelv és a fríz mozgalom] (Steensen 1989; vö. még Steensen 1986; Feitsma és mások 1987) című kötetben a szerző büszkén állapítja meg, milyen nagy a nyelvi változatosság a zárt területen, amit ő „Észak-Frízföld Bábelének” nevez, és rámutat arra, hogy a fríz mozgalomnak különleges státusa van Németországban. Az a céljuk, hogy a fríz nyelvet köznyelvvé fejlesszék, és megszabadítsák a „Hamupipóke-léttől”. Mivel a fríz kisebbség nem kötődik

nemzetállamhoz (ellentétben például a németországi dánokkal), a szorbokhoz, bretonokhoz, rétorománokhoz és a lappokhoz hasonlítja (uo. 6). 1986-ban nyelvi kisebbségekkel foglalkozó bizottságot alakítottak, mely a dánokat, a (Ruhr-vidéki) lengyeleket, sintiket és romákat, a saterlandi frízeket és az észak-frízeket képviseli. Az 1986 óta működő „Schleswig-Holstein Állam Fríz Kisebbségének Ügyeit Kezelő Bizottság” arra törekszik, hogy „megőrizze és fejlessze a fríz nyelvet, oktatást és kultúrát”; 1989 óta a *Welle Nord* (Északi Hullám) nevű rádióadó „Frízül mindenkinek” címmel nyelvleckéket sugároz; az általános iskolákban olyan tanárok tanítanak frízül, akik 1988 óta különleges képzésben részesülnek a flensburgi tanárképző főiskolán.

Milyen irányban kellene továbbfejleszteni a fríz nyelvet „az otthon és a faluban beszélt szintről”? Mi lenne a fríz nyelv új szerepe, hol található meg helyét az információs társadalom egyetemesség-, és a fríz mozgalom regionalitásigénye között?<sup>12</sup>

### Újjáélesztési próbálkozások III: az elnyomottak hiteles hangja

Az állam által előírt nyelv diktátumát elutasító nyelv a megkülönböztetés eszköze, amikor a hatalmi harcban vetik be, de akkor is, ha az elnyomottak egyenlő jogaikért vagy olyan identitáshoz való jogosultságért harcolnak, amely autonóm társadalmi és kulturális öntudatukat fejezi ki.

Míg 1992-ben Európa Latin-Amerika „felfedezésének” ötszázadik évfordulójáról emlékezett meg, addig Latin-Amerika „az őshonos népek ötszáz éves ellenállását” ünnepelte (vö. Greverus és Römhild 1994), 1993-at pedig az „őshonos népek nemzetközi évének” nyilvánították. 1993-ban alkalmam volt közvetlenül megfigyelni, hogyan fokozzák ezek az események a guatemalai maják érdeklődését az identitás kidolgozásának problémái iránt, és hogyan járulnak hozzá az újfajta önbizalom kialakulásához. A kisebbség itt is úgy fordult szembe a Ladinosnak nevezett, spanyolul beszélő uralkodó osztállyal, hogy az őshonos nyelv használatához folyamodott.

Számos szervezet — a nagyoktól, a guatemalai maja nyelvek akadémiaijától, az „Academia de las lenguas Mayas de Guatemala”, ALMG-től vagy

a guatemalai maja írószövetségtől, az „Asociación de Escritores Mayances de Guatemala”, AEMG-től kezdve egészen a legkisebb iskoláig - azt követelte, hogy minden oktatási intézmény tanítsa azt, ami az írószövetség kiadványa, a *Chatwalijoj* szerint a „maja nép hiteles hangjának” számít. Ez azonban felveti a kérdést, hogy miként lehetne meghatározni egy olyan csoport „hiteles hangját”, amely azzal büszkélkedik, hogy „22 nyelvet beszélő nagy népet” alkot. Ezen a ponton a maja mozgalom különböző csoportjainak elváltak az útjai: míg az AEMG tankönyvei és munkafüzetei elvárják, hogy több nyelvet is megőrizzenek, addig az ALMG közös maja nyelv megalkotásán munkálkodik, amelyet elsősorban a gyerekek között terjesztenének. A Maja Kutatások Központja, a „Centro de Investigaciones Mayas” (CEDIM) nevű szervezet főleg a kimerítő kulturális dokumentáció elkészítésével foglalkozik, de 30 maja tannyelvű általános iskolát is támogat. Itt azt remélik, hogy ajövőben az országot autonóm tartományokra osztják fel, és ebben a modellben a spanyol maradhat az etnikumok közti kommunikáció egyedüli nyelve. Céljük a (maja nyelvek és a spanyol) kétnyelvűsége.

A maja képviselők újra és újra a nyelvi csoportok területi egységére és a kulturális örökségük felélesztésére vonatkozó jogot követelik. A maja világrépre („cosmovisión”) hivatkozva elsősorban a nők hangsúlyozzák az „otthoni térben” rájuk váró hagyományos szerepeket. Szerintük „a nőknek más feladataik vannak, mint a férfiaknak”. „Tulajdonképpen jogot akartam tanulni”, mondta a CEDIM egyik tanítónője, „de az egyetemi tanulmányok azzal járnak, hogy elhanyagoljuk a gyerekeket”. A maja nyelvű oktatásra vonatkozó igények ismeretében megértettük, hogy a nyelv nem abban a minőségében lett kulcskérdés, hogy lehetővé teszi a kulturális értékekről szóló beszédet, hanem a kulturális értékek szimbólumaként. A kaqchikel nyelv tehát kapcsolatteremtő hang, és a kizárólag funkcionális spanyollal áll szemben? Ugyanúgy, mint az Amrumban beszélt fríz nyelv a tisztán funkcionális standard némettel?

## Az elrendelt hallgatás és nemzetivé tett beszéd

Azzal szemben, amikor a nyelvet az öntudatos regionalizmus jegyében, az államilag elrendelt nyelv ellenében értelmezzük, a másik oldalon olyan esetek sorakoznak, amelyekben a kisebbség megtagadja saját nyelvét, s használatát a magánszférára korlátozza, mint például a stájerországi szlovén kisebbség (Moser 1994). „*A kétnyelvűség ügyében teljesen gyanú felett állnak*”: a nyelvi felmérés során az emberek a németet jelölik meg anyanyelvükként. Íme, egy látványos példa a nyelv kiszorulására: egy falusi férfi minden egyes megtanult német szó után jutalmat fizetett szlovéniai feleségének. A szlovén nyelvet a németnél alacsonyabbrendűnek tartották, amit az első világháború után az iskolarendszer, s főképp a „Südmark” nevű kulturális egyesület nagy igyekezettel vésett az emberek fejébe.

*Csendben vagyok, tehát maradhatok*: ez lehetne annak a krédója, ahogy az elnyomott kisebbségek nyelvükhöz viszonyulnak, ha az országban „nyelvrendőrség” működik, mely a munkahelyen a mindennapi beszédet ellenőrzi. Lettorszáiban a nyelvrendőrség az oroszul beszélő lakosságot figyeli, még az sem kerüli el a figyelmét, hogyan beszélnek a piacon az orosz eladók a vásárlóikkal. A helytelen nyelvi viselkedést, vagyis saját anyanyelvük használatát, súlyosan büntetik: akit rajtakapnak, attól elvehetik az engedélyét.<sup>13</sup> Az Öntudat és interakció a Balti-térségben című konferencián, melyet már említettem, a balti országok (legalább 1,5 milliós) orosz kisebbségének képviselői arról panaszkodtak, hogy nem bíznak meg bennük mint állampolgároknak, és olyan párbeszédet kívántak, amely túllép a régi szovjet centralizmus által táplált egyoldalú vádakon, és lehetővé teszi egy regionális balti-orosz kultúra kialakulását (T. Jaszinszkaja, Orosz Kulturális Központ, Vilnius). Ezekkel az elképzelésekkel éles ellentétben mások az új észti identitást (S. Kivimäe, Tallini Egyetem), illetve az új lett identitást (G. Grinuma, Rainis Múzeum, Riga) szorgalmazták, vagyis az „énekklő forradalomból” kinövő nemzeti identitás új formáit. Úgy vélekedtek, hogy amennyiben legyőzik a „mentális és spirituális hallgatást”, melyhez az „európai süketség” is hozzájárult, akkor szert tehetnek az „európai szuperidentitásra”, miközben „saját házuk identitását” is megtartják; a lettek képviselője mindazonáltal kijelentette, hogy a „nyelvi helyzet” (azaz az orosz nyelv) még mindig fenyegeti „identitásunkat” (Grinuma). Az észtek

képviselője a következő mondattal kommentálta a 400 000 orosz részéről országára leselkedő veszélyt: „Mi egyáltalán nem értünk egyet azzal, hogy többnemzetiségű ország vagyunk!” (Kivimäe). Beszélgettem egy fiatal művésszel is, aki egy német képzőművészeti akadémián tanul, szülei Litvániában élő fehérorosz zsidók. Ebből világossá vált, hogy ha egy kisebbség számára előírják/megtiltják egy nyelv használatát, akkor ez elsősorban a közösség leggyengébb tagjait érinti, vagyis az öregeket és a hátrányos helyzetűeket. A több nyelvet beszélő fiatalember előtt kitérültek az ajtók, nyelvi hajlékonysága volt annak az előfeltétele, hogy nemzetközi művészi elismertsége folytán kialakítsa saját identitását. Ezért magától értetődőnek tartotta, hogy a Litvániában élő oroszoknak meg kell tanulniuk litvánul; mint mondta, már az apja is tanulja a nyelvet. Tudta, hogy általában nehéz litvánul megtanulni, mégsem vette vagy akarta tudomásul venni, hogy például egy idős piaci kofának komoly nehézségekkel kell megküzdenie, ha meg akar tanulni litvánul; nem szólva arról, hogy milyen szorongást okozna, ha kiderülne, hogy még így is zárva maradnak előtte azok az ajtók, melyek a művész előtt megnyíltak.

Ezek a példák is azt bizonyítják, hogy a nyelv(ek) betiltása — az államnyelv érdekét néző nyilvános kényszertől az önkorlátozásig - a *nemzetállam* hegemoniáján alapul, és az általa kínált identitás koncepcióin, melyek maguk is nagyrészt a nyelvre épülnek. Az identitások kezelésének ez a típusa - a különbségek egyneműsítése az államosítás révén - leginkább az univerzális és a regionális szféra közé illeszkedik az olyan nemzetek esetében, amelyek alighogy felszabadultak a gyarmati iga alól, úgy próbálnak saját identitást kialakítani, hogy megsemmisítik a - többek között nyelviileg - rájuk erőszakolt gyarmati identitást. „Ne beszélj olyan hangosan, még meghallják, hogy bosnyákok vagyunk”, mondta egy menekült nő a lányának Zágrábban (vö. Abbenante és mások 1995). Amikor 1995 tavaszán egy frankfurti antropológuscsoporttal Horvátországba utaztunk egy konferenciára és terepmunkára, újra és újra azzal találkoztunk, hogy a nyelvet nemzeti tulajdonba veszik. A konferencia elején kaptunk egy brosúrát - *An Overview of Croatian History (A horvát történelem áttekintése)* (Macan és Sentija 1992) -, amelyet több nyelvre is lefordítottak. A brosúra a *Most (Híd)* című horvát irodalmi folyóirat különszáma volt, a Horvát Írószövetség és a Horvát PEN Bizottság adta ki. A könyvecske lényegében

a horvát identitásra koncentrálnak, amelyet a bevezetőben Ivo Banac a *terra incognita* identitásának nevez. Az identitást a saját nyelvhez való joggal azonosítják a tizenkilencedik századi horvát nemzeti mozgalomtól kezdve egészen „a horvát irodalmi nyelv helyéről és mibenlétéről” szóló 1967-es kiáltványig: „Csak a szerbekkel nem lehetett a problémákat megoldani. Ennek az oka a következő alapkérdésben rejlik: »Van-e a horvátoknak - mint a civilizált világ minden más népének— saját nyelvük, és ha igen, akkor joguk van-e nemzeti önmeghatározásuk szerint megnevezni?» Az előzmény a rájuk erőszakolt szerb-horvát nyelvi egységgel - mint a szerb-horvát politikai egység természetes következményével - szembeni ellenállás volt. Az 1860-as évek óta minden politikai harc, amit a függetlenségért és a nemzeti szabadságért vívtak, ezzel a kérdéssel kezdődött” (uo. 139 sk.).

A nyelv horvát jellegzetességeire helyezett hangsúly — a szerb-horvát ellenében, amelyet szerintük rájuk erőszakoltak - megint fontossá vált a mostani szétválás összefüggésében. A konferencián egy horvát kolléga elmesélte nekem, hogy az emberek szerettek volna visszatérni a régi horvát kifejezésekhez, amikor nyomást gyakoroltak rájuk, hogy a főleg szerb elemeket tartalmazó hivatalos szerb-horvát nyelvet használják; ma viszont - a nyelvi „horvátosítás” ideológiai közegében - sokszor a szerb kifejezéseket részesítik előnyben, mert latin eredetűek, és több közülük van a nemzetközi formákhoz. Ez viszont azt a kérdést veti fel, hogy kik azok az „emberek”, akik képesek efféle ellenállásra a nyelvi játékok segítségével (vö. Greverus 1995c: 88 ff).

## A nyelv a szégyen és a hűségnyilatkozatok között

Végül, egy kívülről előírt „új szégyenkultúra” is létezik, amely éppen annak a következtében alakul ki, hogy az identitást nemzeti és etnikai alapon határozták meg a korábban több nemzetet magukba foglaló államokban. Példáram az oroszországi német kisebbségre vonatkozik: ők a „Rußlanddeutsche” a hivatalos nemzetiesítő címke szerint. A fogalom - amely két nemzet nevét foglalja magába - az „ellentmondásokkal teli életre” jellemző. Ezzel a kifejezéssel nemrég gyakran találkoztam, amikor terepen dolgoztam.<sup>14</sup> Az ellentmondásokkal teli életet a nemzetiség hiá-

nyának „szégyenével” kapcsolják össze, vagyis azzal, hogy kizárták őket a nemzeti közösségből. Hogy a „hiányért” kárpótolják magukat, az emberek gyakran túlságosan azonosulnak a német, orosz vagy szovjet nemzetállam által kínált identitásfogalmakkal. Irodalmuk tele van látszólagos hűségnyilatkozatokkal, ezek azonban nem oldhatják fel az abból adódó ellentmondást vagy dilemmát, hogy olyan helyzetben vannak, melyben rendszeresen megbüntetik őket, és állandóan a megszégyenítés szégyenét élik át.

Ezt a helyzetet fejezi ki epigrammatikus tömörséggel az „Ich sin e Deutscher aach” című vers is:

Wie komscht du uf Rußland oder Pole? Was wollt'n dort mol hole?/  
Mit Staune ho mer gsat/ Der redt wie mir jo grad/ Na, ich sin doch e  
Deutscher mit Leib und Seel/ DaB ich in Rußland wohn, mach ich gor  
kee Hehl./ Awer mei deitsch Herz und Blut/ Hall ich fescht als unser Väter  
Gut./ Alles gew ich drum/ Awer net mei deitsche Zung!...” (Karasek-Lück  
1931, 63; ld. Greverus 1972:236).<sup>15</sup>

Mivel a második világháború idején a Szovjetunióból visszatelepült vagy menekült németek két totalitárius hatalmi tömb közé szorultak, ismét a kitaszítottság érzését élték át:

„Wer dem Russen ist entkommen, Bis auf Deutschland fand hinein,  
Dem hat neues Leid begonnen: Heimatlos ein Flüchtling sein” (Karasek-  
gyűjtemény, 157. szám, 1952-es felvétel; vö. Greverus 1972:237).<sup>16</sup>

A fasiszta Németország Szovjetunió elleni támadása nagy deportálási hullámot indított el. A Szovjetunió német kisebbségéhez tartozókat Közép-Ázsiába és Szibériába deportálták, vagy az úgynevezett „Trud Brigádokba” küldték kényszermunkára. Az idősebb emberek emlékezetében, élettörténeteiben ma két fontos téma szerepel: a Trud Brigád és a mai emigráció. Mindkettő azzal a nyomással függ össze, hogy bizonyítaniuk kell legitim identitásukat, és el kell hárítaniuk a szégyent. A szégyennek és a megszégyenítésnek pedig a nyelvi kérdés a magva.

A német belügyminiszter utasította a Visszetelepültek ügyeinek kormánybiztosát, hogy adja ki „az oroszországi német kisebbség kalendáriu-

mát" az 1995-ös évre. Ebből megtudjuk, hogy „Az oroszországi német kisebbség számára az anyanyelv visszaszerzése fontos előfeltétele annak, hogy megőrizze kulturális identitását." A naptárban található „népdalok" mellett a következő kommentár áll: „Segítsenek benneteket ezek a dalok abban, hogy német kultúrákat ápoljátok, és továbbadjátok a családi körben és közösségekben."

Elmentünk a volt Trud Brigádásoknak és az „Újjászületés"<sup>17</sup> nevű csoportnak a találkozóira. A németül énekelt szórakoztató betétdaloktól eltekintve a tagok hivatalosan csak oroszul beszéltek. Az „Újjászületés" elnöke hangsúlyozta, milyen szomorú és szégyenletes, hogy a német kisebbség csak oroszul beszél, és a németországi vendégek nem értik őket.

Az általunk megismert emberek közül főleg az idősebbek szégyenkeztek gyakran amiatt, hogy nem beszéltek *helyesen* németül. Ez a szégyen valóságos büntudattá nőtt annak a német férfinak az okfejtésében, aki orosz asszonyt vett feleségül. Magát hibáztatta azért, hogy nem tudtak emigrálni, ugyanis nem tanította meg a feleségét és a fiát németül. Ezek az emberek még azért is bocsánatot kértek, hogy nyelvjárásban beszélnek. Ezt tartották kitesztottságuk másik okának. Útban Németország felé, a repülőn egy „honváguturista" elmesélte, hogy németországi szállásadónője nem volt hajlandó megérteni őt, mert nem beszélt rendesen németül. A külföldi németek szégyenérzete csak fokozódik, mikor a Németországban született idegenek vonják kétségbe nemzeti identitásukat: „Te mondd, hogy német vagy? Ismerd be, nem is beszélsz németül! Én Németországban születtem, de büszkén vallom, hogy olasz vagyok" (Elschenbroich 1992:11; vö. Graudenz és Römhild 1993; Greverus 1995:48 f).

## A nyelv a kis társadalmi kollázs és az individualista stratégia közt

Egyfelől a német Reich megalapítása, másfelől az orosz nacionalizmus 19. század végi megerősödése óta a mai Németország területéről bevándorolt, németül (később oroszul) beszélő kisebbség utódainak - váltakozó intenzitással - folyamatosan azt az érzést közvetítették, hogy nem tartoznak sehová, hogy nincs világosan meghatározható identitásuk. Mindaddig nem

a nemzeti értelemben vett német származás vagy a területi származás (a földrajzi régió, ahonnan emigráltak) alapján határozták meg kollektív identitásukat. Inkább a vallási hovatartozás, a jellegzetes mezőgazdasági munka, és a letelepedés régiói határozták meg azt. (A Volga mentén letelepülők így kapták a „Wolgadeutsche”, a Fekete-tenger mellettiek a „Swarzmeerdeutsche” nevet.)<sup>18</sup> A magukkal hozott sokféle nyelvjárásból alakult ki az úgynevezett „Kolonistendeutsch” (a németnek a telepések által beszélt változata), amelybe bizonyos orosz kifejezések is belekerültek. A telepések és az őshonos lakosság között a kultúra más területein is élénk csere bontakozódott ki, például a birtokigazgatásban, az örökösödési szabályokban, a ruházzkodásban, az életvitelben. Ami ezeken a vidékeken létrejött, az az idegen és az őshonos elemek kulturális kollázsa volt, s ez nem más, mint az új környezethez való kreatív alkalmazkodás.

Vajon ez az „ötletes kollázs” példája lenne? Az én meghatározásom szerint az ötletes kollázsnak az a feltétele, hogy eltávolodjunk a merev és megszokott struktúráktól, szabadon keressünk valami újat, és a „jobb világ” kialakításának kulturális folyamatából „költői szikra” pattanjon ki. „A költőiség az emberi világ intenzív (sűrű), értelemgazdag és kreatív kialakítása, amely az alakítással foglalkozó embert világosan meghatározott szubjektummá formálja annak kontextusában, ahogy egy csoport az életét alakítja” (Greverus 1995:23).

Az oroszországi német kisebbség emlékezetében ez a jobb világ olyan területen található, melyet a maguk erejéből tettek az otthonukká, s ezt az otthont inkább regionális, mint nemzetállami fogalmakkal határozták meg. Az utolsó szempont - a német, orosz vagy szovjet állampolgárság - mindig külső erők függvénye volt; egyrészt elvárásokat támasztott velük szemben, másrészt súlyos bizalmatlanságot keltett, hiszen mint „idegen” németekre, „idegen” szovjet állampolgárokra és „idegen” orosz állampolgárokra tekintettek rájuk. Az így rájuk kényszerített szégyenérzet kívülről gátolja a telepéseket a „jobb világ” keresésében. De vajon a keresést nem akadályozták-e belső akadályok is, a merev, elkülönült státusból fakadó öntudat, mely még ma is elhatárolja őket, nemcsak „az oroszoktól”, hanem az oroszországi német kisebbség azon tagjaitól is, akik elhagyják ezt az otthonnak nevezett helyet? A „lelkiismeret hangja”, a szégyen hangja belül is megszólal.

Viktor Heinz egyetemi tanár, szerkesztő és író Omszk tartományban

született és 1992-ben Németországba emigrált. 1993-ban kiadott darabjában, az *Auf den Wogen der Jahrhunderte (A századok hullámain)* című trilógiában szemléletesen ábrázolja, milyen az, ha valaki állandó szégyenérzetben él:

Az állomáson a „Nihilistának” nevezett, új visszatelepült megszólítja az emlékezete, amely kollektív memória és kollektív lelkiismeret formájában követi őt. Az emlékezet nőnemű és németül szól hozzá, ő pedig oroszul válaszol, habár tud németül. Azzal vádolja, hogy elárulta az „anyanyelvét” és a hazáját. Mire ő: „Az én hazám itt van a bőröndömben.” A prólógus után a német emigráció, a kolonizáció és a kiűzetés történetének elmosódó képei következnek. Az epilógusban a Nihilista, a Peter nevű konkrét személy szembesül az édesanyjával, aki egy autonóm Volga menti köztársaságért küzdött. A szégyen újra megjelenik a színpadon. Erna, az anya így szól: „Az én otthonom mindig a Volga lesz...” Peter: „Hogyne, a Volga. Az a te otthonod, és Heinrich unokatestvéremé. De hol az enyém? Szibériában születtem. Apámat Szibériában temették el. Nagypámat Kazahsztánban. A nagybátyámat az Urál északi részén. A nagynénémet Vorkutában... Végül is Németország az én történelmi otthonom, nem igaz?” Erna: „Peter! Ne kezd már megint! Hagyd ezt az ostoba szöveget! Mi közöd Németországhoz? Ezzel az erővel a dzsungel is az otthonod lehet, ahol majmok mászkálnak a fákon...” Peter: „Miért ne? Nem tudom, hol az otthonom. Lehet, hogy... Egy pillanat!” *Felkapja teli bőröndjét.* „Lehet, hogy itt van... a bőröndömben!” (Heinz 1993:190 skk.)

Vajon a közösség szégyeníti meg a „Nihilistát”, aki oroszul is, és németül is beszél, bár nem meggyőződésből, hanem mert egyéni döntése értelmében asszimilálódni akar? Együtt tud-e élni a „szégyennel”, miután egyéni stratégiája kiszabadítja a szolidaritás igájából? Vajon ő lesz a partikularizáció etnoantropológiai bűnének antihőse?

A költő Woldemar Spaar szerint kevés író maradt mára az oroszországi németek között. Sokan kivándoroltak Németországba, fiatal tehetségeik nincsenek. Spaar szerint az író elsőrendű társadalmi feladata a német nyelv és a német humor<sup>19</sup> továbbadása, s ennek fontos eszközei a német nyelvű újságok és a nyilvános felolvasások. Egyik előadásában, amelyet magnóra vett nekünk, főleg azokról a nyelvjárásban íródott anekdotákról beszélt, melyek az oroszországi német kisebbség hibrid nyelvéről szólnak: „a sok

érdekes dolog közt egyik az, hogy a németek néha német-orosz keveréknyelven beszélnek", mondja a szerző. Az *Anyanyelv című* elbeszélésben két oroszországi német nőt nógatnak, hogy beszéljenek csak németül („*Na schwätzt doch deutsch*”), mert oroszul úgyse tudnak „rendesen”. Spaar azt mondja, hogy a hallgatóság tagjai nevettek önmagukon, de vajon nem a szégyenérzet lappang már megint a háttérben?

A nyelvhasználat kreativitása - esetünkben a standard németből, a hibrid német dialektusból, és az oroszból kialakított kollázs - azt fejezi ki, hogy a csoport képes a valóság dinamikus alakítására, de csak akkor teremt identitást, ha más kulturális elemekkel is kölcsönhatásban áll. Ebben az összefüggésben kell megjegyeznünk, hogy a társadalmi-gazdasági helyzetre vonatkozó orosz szavak átvétele különösen szembeszökő ezekben a történetekben. Az interakció „ötletes kollázsát” saját időbeli, térbeli és társadalmi korlátai jellemzik. A nyelv kapcsolatteremtő hang: a kollázs létrehozása megköveteli, hogy ismerjék egymást, akik részt vesznek a kialakításában, és közös tapasztalatokra, közös életkörülményekre alapozhassanak. A közösségen belül a nyelv összetart; az emberek együtt nevetnek. Az otthontól távol viszont - egy nemzeti nyelv vagy az információs társadalom standardizált nyelvének idegen területén — kinevetik az embert.

## Miért becsmérik a mítoszteremtő nemzeti nyelvek az értelem- és értelmetlenségteremtő életstílus-követők *argóját*

Amikor cikket írunk, vagyis amikor cikket írok, gyakran mondanivalóm kifejtése közben jönnek elő azok a példaértékű empirikus tények, amelyek alátámasztják gondolataimat. Akkor is ez volt a helyzet, amikor ezt a tanulmányt írtam. Amikor egy konferencián bemutattam ennek a tanulmánynak egy korábbi változatát, az első nyelvi példa a punk szubkultúra argójára vonatkozott. Az öltözködés, zene, a rituálé más elemeivel együtt ez az argó olyan kulturális megoldást hoz létre, melyet „bricolage”-nak, összeszerelésnek, barkácsolásnak nevezhetünk: a munkásosztálybeli fiatalok így válaszolnak az előregyártott piacra (vö. Hebdige 1979; Willis 1981). Példáim az „életstílusok szimbolikus tőkéjének” (Mörth és Fröhlich

1994) a problémájához kapcsolódtak. Az utolsó példa Matthias Horx *Wörterbuch der 90er Jahre (A kilencvenes évek szótára)* című könyvéből származhatott volna. Az időszakról a szerző a következőket mondja: „A kilencvenes években abszolút semmi új nem történik majd. A zűrzavar fog uralkodni, vége lesz a nagy kalandoknak, diadalmaskodik a redundancia és a visszatérés. Akár a művészetet, a tudományt, a politikát, akár a szerelmet nézzük, bele kell törődnünk, hogy nincs semmi új a nap alatt; minden körbe-körbejár, sehol sem jelennek meg új perspektívák, látványos dolgok, kivezető utak. Igen, úgy tűnik, egyszer s mindenkorra elveszítettük a „megoldásainkat” (Horx 1991:12).

*Sinnbasteln. Zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen (A megalkotott értelem: az életstílusok szubjektív elsajátítása)* a címe annak a tanulmánynak, amelyet Ronald Hitzler írt a *The Symbolic Capital of Life-Styles (Az életstílusok szimbolikus tőkéje)* című antológiához. Hitzler is átveszi Lévi-Strauss „bricolage” fogalmát, de számára ez a modern ember stílusról alkotott elképzelését jelenti. Eszerint a stílus „leszavazható”, attól függően, hogy az egyén a felcserélhető csoportok közül melyik felé tájékozódik. A bricolage-nak ezzel az értelmezésével egyre távolodunk attól a felfogástól, mely a kollázst a felforgató praxissal, illetve az identitást nyújtó csoportok új diskurzusával hozza összefüggésbe. Ugyanígy értelmezzük a kilencvenes évek értelemalkotásának horxi verzióját is. Mörth és Fröhlich szerint ugyanis „Hitzler elgondolása a «modern emberről», mint olyanról, aki »értelmet alkot«, hasonló a belső és külső pluralizmus (posztmodern) eszméjéhez, a szubjektumok multifrénijához (Welsch 1991). Hitzler - több szempontból is elfogadható - leírása csak a középtávú szocializációra koncentrál, és annak is csak egy típusára: azokra a meghatározott korosztályú középosztálybeli törtetőkre, akik (aránylag nagy) városokban élnek ...Ebből a szempontból azonban Hitzler definíciója szerint a mai európai társadalmak tagjainak csak egy töredéke »modern«; például [a társadalom »modern« tagjainak] aránya biztosan jóval kisebb Ausztriában, mint a Német Szövetségi Köztársaságban, és sokkal kisebb a keleti államokban, mint a nyugatiakban. Sokaknál az élet értelmének keresése, a határozott egyéniség iránti igény mögötte marad a parkolók, a rendkívüli vásárlási ajánlatok, a lakások, vagy az óvodai helyek és állások keresésének” (Mörth és Fröhlich 1994:16 skk.).

Megjegyzéseim ahhoz kapcsolódnak, amit a kilencvenes években tapasztaltam, túl annak a középkorú, középosztálybeli, törtető rétegnek a problémáin, amely a nyugati társadalmak közepes nagyságú városaiban él, és úgy próbál értelmet adni az életének, hogy újabb és újabb életstílusokat keres. Ezzel szemben előtérbe kerül az állandóbb kapcsolatok keresése — például a nyelv révén. A „lakás”, az otthon „keresése” egyszerre konkrét és képletes: mikor például egy lett asszony az „otthonunkról” (a lett nemzet otthonáról) beszél, amelyben a „proletár orosz telepesek” a lett népet „a lakás legsötétebb zugaiba” száműzték (Grinuma); vagy amikor az oroszországi német kisebbség Németországba emigráló tagjaitól megtagadják az odatartozás érzését, mert nem tudnak elég jól németül (vö. Graudenz és Römhild 1993); vagy amikor a maja nép „hiteles hangját” keresi.

A mai társadalmi gyakorlat, beleértve a nacionalista háborúkat és pogromokat is, egy olyan statikus, elhatároló kultúrafogalmat részesít előnyben, amely máshol is felbukkan, például a nacionalista szókincset használó etnoregionális tervekben. Ugyanakkor az európai egyesülés ideológiája, amely az európai régiók föderációját tűzi ki célul, szintén ezt az etnikai, historizáló, elkülönítő kultúrafogalmat visszahangozza. A „sokszínűség az egységben” jelszava nem kendőzheti el azt a tényt, hogy az „egység” elsősorban az elosztásra váró gazdasági tortára vonatkozik. Már azért is, hogy egyáltalán sorbaállhassunk egy tortaszéletért, legitimálnunk kell magunkat a „kulturális autonómia” által, mely regionális szándékot jelez ugyan, de nemzeti és historizáló fogalmakkal érvel. Az Európai Régiók Szövetsége által kiadott *Régions d'Europe* (1990) első számában a következőket olvashatjuk: „Másként szólva, az államok továbbra is fennmaradnak és nagyon fontos szerepet fognak betölteni, de egyrészt átadják hatalmuk egy bizonyos részét a közösségnek, másrészt pedig úgy fognak szerveződni, hogy az őket alkotó régiók és nemzetiségek több elismerésben részesülnek, és nagyobb döntési és végrehajtó hatalommal rendelkeznek” (*Régions d'Europe* 1/1990:5).

Mindenhol - nemcsak Európában - láthatunk példákat arra a dilemmára, amikor elvárják az emberektől, hogy egy új (gazdasági) egység felé törekedjenek, miközben ezt a kísérletet kizárólag etnikai-történelmi hagyományok és kötődések alapján legitimálják. Ez az, ami akadályozza a

kultúrák közti kölcsönhatást és a kollázs elvének működését, pedig éppen ez szülhetné meg a központosításon túli, új szolidaritási formákat.

A nemzetállamok által uralt Európában a „nyelvi és kulturális sokszínűség” „multikulturális” gesztusa is hitelét veszti. A nyelvek - az argót is beleértve - határokat vonnak a megszokott és az idegen közé. Könnyen lehet, hogy végül akkor is merev határokat rögzítenek, ha eredetileg kreatív kollázsokként jöttek létre. Másrészt a határok fölötti dinamikus kulturális kölcsönhatás akkor válna lehetővé, ha a különböző társadalmi és etnikai csoportok kölcsönösen elfogadnák és tanulnák egymás nyelvét. Persze ezt az elképzelést megbuktathatja az a veszély, hogy akik jobban beszélik a nyelvet, megszegyenítik a többiekét: *Wer Level sagt, hat kein Niveau.*

Ebben a tanulmányban a „teremtés” és a „kollázs” fogalmát, amelyek kulturális folyamatok esetében számomra pozitív kifejezések, gyakran beárnyékolja a „fogság”. A civilizáció folyamata egyre kevésbé ad teret annak, hogy a kultúrák sokasága alakulóban legyen („*on the make*”), bár ugyanez a folyamat a kultúremlert mindaddig nem tapasztalt erejű „mozgásban” („*on the move*”) tartja. Ez arra kényszerít bennünket, hogy újragondoljuk a kulturális folyamatokat: nem lehet az a célunk, hogy lemondjunk a „kultúra” fogalmáról, hiszen ez világunk megnevezésének egész egyszerűen pótolhatatlan eszköze; inkább arról van szó, hogy dolgoznunk kell ezzel a fogalommal, és számunkra, kulturális antropológusok számára elkerülhetetlen, hogy munkánk során közvetlen (és nem kerülő) utakat próbáljunk keresni a Másik felé.

## A nyelv nyelveket jelent

„Létezni annyi, mint beszédpartnernek lenni” - ezzel kezdtem a nyelvről mint az emberi identitás közvetítőjéről szóló kitérőmet, ellentétben a posztmodern elvel, amely szerint „Létezni annyi, mint a beszéd tárgyának lenni”.

-A nyelv egyetemes, ugyanakkor a nyelvek egyediek, a különbség jelenségei.

-A különböző nyelvek a kultúrát mint teremtést és mint mindig megújuló kollázst reprezentálják.

-A nyelvek értelmet és jelentést közvetítenek.

- A nyelvekhez egyedi jellemzőik miatt az a megkülönböztetés társul, amely szerint vannak, akik beszélnek/érteneke az illető nyelven, mások pedig „beszéd nélküliek” (azaz nem beszélnek/érteneke rajta).

-Ebből a megoszlásból származik a kultúrának „fogságként” való meghatározása, amely ugyanakkor a „közösség” alkotó elve lehet.

- Az egyénnek bizonyítania kell odatartozását, például a nyelv „helyes” használata révén.

- Eszerint a különbözőségeket aszerint határozzák meg, hogy valaki a közös kultúrához/szubkultúrához tartozik-e, vagyis többek között a nyelv közös kulturális tőkéje által definiálják.

- Még az újításként (teremtésként és kollázsként) felfogott nyelv is mindig a megértéstől függ, és attól, hogy megértik-e a hozzánk tartozó Mások (egy „közösség”).

- A nyelv nemcsakjelentést hordoz, hanem *maga is* jelentés, kulturális szimbólum egy társadalmi kontextusban, s emiatt értékelés tárgya.

- A nyelv kulturális vonatkozásairól szóló kitérőm célja az volt, hogy előkészítse a nyelvnek, mint az otthonos és az idegen, a többé és a kevésbé értékes, a tiszta és a kollázs, a kreatív és a gúzsbakötő, az egyedi és a felcserélhető szimbólumának az értékelését.

- Vajon a nyelvnek konkrét nyelvekre való felosztásával nem esünk a partikularizáció „bűnébe”?

- Ez a „bűn” szorosan kapcsolódik a Más tételezésének „bűnéhez”, és az ebből származó dichotómiákhoz. Amint példáink mutatták, a „Más tételezése” elsősorban azokra a határookra vonatkozik, amelyeket saját identitásunk és az idegen közé vonunk, illetve arra, hogy ez miként segít megszilárdítani identitásunkat. Nyelvünk révén ismerjük meg önmagunkat, és nyelvünk alapján ismernek meg, fogadnak el bennünket. A saját társadalmunkban élő Másokhoz (a hozzánk tartozó Másokhoz) kapcsolódunk, és elhatárolódunk az idegen Másoktól (a másokhoz tartozó Másoktól). A társadalmi csoportok kulturális differenciálódásának kontextusában a „Más tételezése” kettős folyamatként jelentkezik: a csoport Másokhoz viszonyítva határozza meg saját különbözőségét, és azt is meghatározza, hogy mi teszi ezeket a Másokat különbözővé. Ezért a partikularizáció és a Más tételezése nemcsak hogy nem antropológiai bűnök, hanem emberi

„bűnök” - már amennyiben a cselekvés transzkulturális módozatait egyáltalán „bűnöknek” tekintjük.

- Mivel a nyelv kultúra, a nyelvek megszabják a megértés határait. Ezeket - a nyelv egyszerű elsajátításán túl - csak szimbolikus jelentéseik megtapasztalásával léphetjük át, saját társadalmaink és idegen társadalmak kontextusában.

- A különbség nem jelent föltétlenül problémát az egyenlő jogokkal rendelkező társadalmi csoportok számára. Azonban egy bizonyos kultúra, vagy egy bizonyos nyelv képviselőjének a hatalomért folytatott harca, a társadalmi, politikai, gazdasági életben betöltött uralmi pozíciója - lásd a feljebb leírt fölérendelődés és elnyomás folyamatát - igenis vezethet más kultúrák, más nyelvek megbélyegzéséhez vagy elpusztításához.

- A Más tételezésének erre az egyoldalú és pusztító típusára többféle válasz lehetséges: az erőszakos vagy önkéntes asszimiláció, a szégyenérzet, a hallgatás és az ellenállás. Az utóbbi több formát is ölthet, a megbélyegzettel való azonosulástól, azaz a saját elutasított nyelvhez/nyelvi kollázshoz való hűségtől, egészen az illető nyelvnek ellenállásként való használatáig.

## Ne feledjük, hogy „beszédpartnerek” vagyunk

Mint antropológusok és mint emberek nagyon jól tudjuk, hogy a Más megértéséhez szükségünk van a saját identitásunkra. Ez a folyamat a partikularizációnak és a Más tételezésének a tapasztalatához kapcsolódik. Manapság azzal foglalkozunk, hogy karosszékeinkben üldögélünk, és onnan kritizáljuk kollégáinkat, amiért állítólag a Más tételzik; igyekszünk ugyan kialakítani magunknak egy identitást, de közben eltévedünk a posztmodern tudományos közösség titkos beszédének nyelvi játékaiban. Nem lenne jobb, ha megint a terepre mennénk, hogy megértsük a Más tételezését mint a szocializáció kulturális folyamatát? Csak a Mással szembesülve tudjuk megőrizni tudományos diszciplínánk sajátosságát. Ez ugyanis összekapcsolja sajátos tárgyát - a hozzánk és másokhoz tartozó Mások megértését azokban a kulturálisan konstruált világokban, melyekben élnek - azzal a sajátos hermeneutikai módszerrel, amelyet a legjobban azzal a kifejezéssel lehetne leírni, hogy „úton és terepen lenni”. Induljunk el az úton - de *nem*

a kerülőúton. Nekünk kell keresnünk a közvetlen találkozást a Mással, félretéve a közvélemény-kutatásokat, a megbízásra végzett felméréseket, és az információs társadalom technológiai eszköztárát. Kutatásaink a közelségtől függenek, attól a közelségtől, amelyet a kutató megértő távolsága hoz létre, és amely *mind* a Mást, *mind* önmagát (és a Máshoz való közelségét) a tudás tárgyává teszi. A hatvanas és hetvenes évek társadalom- és tudománykritikájában ezt az objektívációs folyamatot - a megértés valódi alapját - összetévesztettük azzal az eljárással, amely a Mást megfosztja szubjektivitásától. Mivel nem vettük figyelembe a nyelvi szabályokat, a Mást „reflexión tárgyává” tettük. Ez pedig néha elfedte azt a tárgyiasító szempontot, amelyből látható lett volna, hogy a Mást megfosztják attól a lehetőségtől, hogy a történelem szubjektuma legyen.

Vajon a „pártikularizáció”, a „kulturizáció” és a „Más tételezése” a nyolcvanas és kilencvenes évek új bűnei lennének, amelyek megfosztják az idegen Mást emberségétől? Úgy hozzuk-e létre a Más idegenségét, hogy a szemébe nézünk, és meg akarjuk ismerni, vagy kezdettől fogva idegennek tekintjük, és hagyjuk, hogy idegen is maradjon? Úgy próbáljuk megérteni, hogy mi az idegen, és megmutatni ennek a jelentését, hogy írunk róla, vagy inkább hallgassunk, csak hogy elkerüljük a Más tételezésének veszélyét? Vajon nem az lenne a feladatunk, hogy hangunkat kölcsönözzük a világban élő Másoknak, akik idegenek maradnak az egyetlen világméretű társadalom konstrukciójában? Nem az a dolgunk, hogy beszéljünk hozzájuk, hagyjuk őket beszélni, és beszéljünk róluk?

*Play and the Problem of Knowing in Hamlet (Ajáték és tudás problémája a Hamletben)* című könyvében írja Phyllis Gorfain, hogy „minden kutatás újabb homályos szöveget hoz létre” (Gorfain 1986:207 skk.). Gorfain *Excursion into Interpretive Anthropology (Kirándulás az értelmező antropológia területére)* című könyve nyomán azzal a világos kijelentéssel zártam *Levels of Experience and Interpretation (A tapasztalat és az értelmezés szintjei)* című munkámban a terepkutatással kapcsolatos megjegyzéseimet, hogy a terepen szerzett tapasztalatra feltétlenül szükségünk van. Erről ma is meg vagyok győződve: „Az én szövegem csak árnyéka az általam leírt személyeknek. De az árnyék nélküli élet nem létezhet a napvilágnál. Az antropológusnak az a feladata, hogy megmutassa az árnyékokat, és így a láthatatlan embereket és a láthatatlan kulturális mintákat láthatóvá tegye. Persze, az ember nem

azonos az árnyékával, és a kultúra árnyéka is más, mint a kultúra maga. De az árnykép tükrözi a másságot, és hangot ad neki abban a folyamatos diskurzusban, mely arról szól, hogy mennyire érthetik meg egymást az emberek, és mennyire képesek tanulni egymástól; mégpedig nemcsak úgy, hogy egyszerűen lemásolják a Másik által kidolgozott megoldások részleteit, hanem úgy is, hogy tapasztalják a Másik szándékában álló jelentést" (Greverus 1989:29 skk.).

*Fordította: Erdősi Péter és Lőrincz D. József*

## JEGYZETEK

<sup>1</sup>A tanulmány angol eredetije *Culture: Creation - Captivity - Collage. A Plea for a Controversial Team* címmel az *Antropological Journal on european Cultures* 1996/1-es számában jelent meg.

<sup>2</sup>A szóban forgó könyv: Klaus P. Hansen: *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung* (Stuttgart, 1995. UTB).

<sup>3</sup>Lásd Centlivrest. A francia „posztmodern gondolkodás emblematikus figurái” túlsúlyban vannak a német posztmodernizmus-vitában, lásd: Welsch 1994 tanulmányait és bibliográfiáját.

<sup>4</sup>Ebben a kontextusban a kultúra magában foglalja az emberek viszonyát a belső és külső világhoz, az általuk kidolgozott és végrehajtott cselekvéseket, és a mindennapi élet tárgyaihoz kapcsolt jelentések sokaságát.

<sup>5</sup>Lásd a *Kultur, soziale Praxis, Text* (Berg és Fuchs 1993) című antológiát, amelyben főleg az amerikai „posztmodern gondolkodás emblematikus figurái” jutnak szóhoz, és fejtik ki nézeteiket az etnográfia új keletű válságáról.

<sup>6</sup>Clifford Markus 1986.

<sup>7</sup>Míg a partikularizáció bűnét főleg a franciák bizonygatják, Amerikában a Más tételezésének konstrukcionista bűne uralja az antropológiai vitákat. Lásd például az Amerikai Antropológiai Egyesület 86., Philadelphióban tartott éves közgyűlésének *thering: Representations and Realities* című vitafórumát. Johannes Fabian fent idézett munkája (Fabian 1990, Fabian 1993) ennek a vitafórumnak köszönheti a létét.

<sup>8</sup>Victor Turner (1967) nyomán J. M. Schwartz nemrég ezt a fogalmat vezette be, hogy (Macedónia példáján) dekonstruálja a Balkán hosszú időtartamra alapozott, esszencialista identitás-konstrukcióit. Sewartz a dinamikus, víziót keltő kulturális folyamattól részesíti előnyben (Schwartz 1995)

<sup>9</sup>Amikor megkérdeztem egy svájci kollégát, hogy miért van még mindig kolomp a tehének nyakában, mikor a villanypásztor mögött aligha tévednek el legelésés köz-

ben, azt felelte: „Azért, hogy a gazdájuk értse a nyelvüket, és tudja, hogy jól vannak-e.” A kultúra milyen partikuláris konstrukciója készítette erre a válaszra? Úgy látszik, hogy egy partikuláris, vagyis svájci kulturális konstrukcióhoz kapcsolódott, ami a német szubjektum számára zavarba ejtő volt, hiszen ő nem fér hozzá hasonlóan boldog és elégedett nemzeti tehénekhez.

<sup>10</sup>Az idézet mottóként szerepelt Rolf Lindner kulturális marginalitásról szóló tanulmányában (Lindner 1989:15), mely a nekem ajánlott *festschriften*ben (Giordano és másokl. 1989) jelent meg.

<sup>11</sup>Amikor némileg megváltoztattam Tyler kifejezését („Létezni annyi, mint a beszéd tárgyának lenni”), az volt a célom, hogy emlékeztessenek a kulturális identitás folyamatának dialogikus vetületére. Pozitív és negatív tapasztalatainkból tudjuk, hogy ez nem helyettesíthető „az áruba bocsátott identitások bőségszarujának” posztmodern gondolatával (Baumann 1993:273).

<sup>12</sup>*A Home and Identity: An International Colloquium on Self-Consciousness and Interaction in the Baltic Region* című konferencián (Balti Akadémia, Travemünde, 1995. okt. 27-29.). Thomas Steensen, a Nordfriisk Instituut Bräist/Bredstedt igazgatója amellet szólalt fel, hogy a fríz nyelv oktatását fokozni kellene. Ami a fríz identitás kialakulását illeti, azt mondta, hogy mindenkinek fel kell ismernie nyelvének értékét.

<sup>13</sup>Markus Lesch: *Die Sprachenpolizei von Riga (A rigai nyelvrendőrség)* című filmjét a német televízió tűzte műsorára, az aktuális témákkal foglalkozó *Weltspiegel* magazinban, 1995. január 8-án.

<sup>14</sup>Elemzésemben elsősorban azokra a tapasztalataimra támaszkodom, melyeket négy hét alatt szereztem a szibériai Altáj térségében, továbbá a Regina Römhilddel, Tamara Constable-lal folytatott beszélgetéseinkre. Mindketten kollégáim a Kulturális Antropológiai és Európai Etnológiai Intézetben, és jelenleg a német származású oroszok életkörülményeit és az oroszországi német kisebbség irodalmát vizsgálják. Ezt az irodalmat azért kell együtt olvasnunk a leíró (és néha elemző) tudományos irodalommal, hogy „a beszéd tárgyát” a „beszédpartnerrel” ellenőrizhessük.

<sup>15</sup>A vers dialektális sajátosságai természetesen elvesznek a fordításban; mégis érdemes tolmácsolnunk a tartalmát, mert önmagában is tanulságos: „n is német vagyok - Hogy kerültél Oroszországba vagy Lengyelországba? Mi jót vártál attól a vidéktől? / Meglepődvé mondtuk, / éppen úgy beszél, mint mi / n bizony testestül-lelkestül német vagyok, / nem titkolom, hogy Oroszországban élek. / De német szívemhez és véremhez / éppúgy ragaszkodom, mint őseim javaihoz. / Bármiről lemondanék, / csak német nyelvemről nem ... „

<sup>16</sup>„Arra, aki elmenekült az oroszok elől, és eljutott Németországba, újabb szomorúság várt: hazátlan menekült lett belőle.”

<sup>17</sup>Az 1989-ben alakult „Újjászületés” nevű csoport vitte be az etnikai autonómia célkitűzését a politikai vitákba, de aktivistái „területi” frakcióra és a kulturális autonómiát pártoló frakcióra szakadtak. (vö. Eisfeld 1992, Römhild 1995)

<sup>18</sup> Vö. Fleischhauer 1986; Römhild 1995.

Vö. az 1989-ben megjelent *Auf Gehei des Gewissens (A lelkiismeret parancsára)* "című kötetben a humorról szóló átfogó részeit.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Abbenante, Lioba és mások: *Kroatischer Frühling 1995. Begegnung mit Flüchtlingen.* In Peter J. Bräunlein és Andrea Lauser (szerk.): *Krieg und Frieden - Ethnologische Perspektiven (ka. Special Issue II).* Bremen (in press), 1996.
- Auf Gehei des Gewissens. Prosa, Poesie, hersetzungen.* Barnaul 1989.
- Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence.* Cambridge, 1993. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit.* Frankfurt a. M. 1995.
- Berg, Eberhard és Martin Fuchs (szerk.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Frankfurt a. M. 1993.
- Berthoud, Gérald és mások (szerk.): *Universalisme et relativisme. Contributions à un débat d'actualité.* Fribourg, 1993.
- Blaschke, Jochen: *Handbuch der europäischen Regionalbewegung.* Frankfurt a. M. 1980.
- Chowdhury, Mirja-hannele: „Wir sind zwar auch Ausländer, aber...” Finninnen in Frankfurt zwischen Akkulturation und Abgrenzung. In Ina-Maria Greverus és mások: *STADTgedanken aus und über Frankfurt am Main.* Frankfurt a.M., 1994, 287-308.
- Clifford, James és George E. Marcus (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley, Los Angeles, London, 1986.
- Cox, Harvey: *Feast of Fools, a Theological Essay on Festivity and Fantasy.* Cambridge, 1969.
- Cox, Harvey: *Das Fest der Narren.* Stuttgart, Berlin, 1970.
- Eisfeld, Alfred: Deutsche Autonomiebewegung in der Sowjetunion: Etappen, Ergebnisse, Perspektiven. In P. Hilkes P. Marikucza (szerk.): *Förderungsmöglichkeiten für Deutsche in der ehemaligen Sowjetunion. Beiträge einer Expertenkonferenz.* München, 1992, Haus des deutschen Ostens Osteuropa-Institut, 99-102.
- Elschenbbroich, Donata: *Ferne Deutsche. Aussiedler-Familien in Frankfurt.* Frankfurt, a. M., 1992, Amt für multikulturelle Angelegenheiten.
- Fabian, Johannes: Presence and Representation. The Other and Anthropological Writing. In *Critical Inquiry*, 1990, 16 (4): 753-772.
- Fabian, Johannes: Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In Eberhard Berg és Martin Fuchs (szerk.): *Kultursoziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Frankfurt a. M., 1993, 335-364.
- Feitsma, Antonia és mások: *Die Friesen und ihre Sprache.* Bonn, 1987.
- Finkelkraut, Alain: *La défaite de la pensée.* Paris, 1987.
- Finkelkraut, Alain: *Die Niederlage des Denkens.* Reinbek bei Hamburg, 1989.
- Fleischhauer, Ingeborg: *Die Deutschen im Zarenreich. Zwei Jahrhunderte deutsch-russische Kulturgemeinschaft.* Stuttgart, 1986.

- Giordano, Christian és mások (szerk.): *Kultur anthropologisch. Eine Festschrift für Ina-Maria Greverus*. Frankfurt a. M., 1989.
- Gorfain, Phyllis: Play and the Problem Knowing in Hamlet. An Excursion into interpretive Anthropology. In Victor Turner és Edward Bruner (szerk.): *The Anthropology of Experience*. Urbana, Chicago, 1986, 207-238.
- Graudenz, Ines és Regina Römhild: Fremde Deutsche. Aussiedler und Fremdenfeindlichkeit - eine Herausforderung and das bundesrepublikanische Selbstverständnis. In Peter Döbrich és Georg Rutz (szerk.): *Fremdenhaß und politischer Extremismus - was kann die Schule tun?* Frankfurt a. M., 1993, 17-30.
- Greverus, Ina-Maria: *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*. Frankfurt a. M., 1972.
- Greverus, Ina-Maria Öko pro Region. In Ina-Maria Greverus, Erika Haindl és mások (szerk.): *ÖKObgie - PROVINZ - REGIONalismus*. Frankfurt a. M., 1984, 15-44.
- Greverus, Ina-Maria: The „Heimat“ Problem. In Helfried W. Seliger (szerk.): *The Concept of Heimat in Contemporary German Literature*. München, 1987, 9-27.
- Greverus, Ina-Maria: Kulturdilemma. Die nahe Fremde und die fremde Nähe. In Ina-Maria Greverus és mások (szerk.): *Kulturkontakt - Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*. Frankfurt a. M., 1988, 27-48.
- Greverus, Ina-Maria: Levels of Experience and Interpretation. A Case Study. In Dunja Rihtman-Augustin és Maja Povrzanovic (szerk.): *Folklore and Historical Process*. Zagreb, 1989, Institute of Folklore Research, 23-32.
- Greverus, Ina-Maria: *Neues Zeitalter oder Verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik*. Darmstadt, 1990.
- Greverus, Ina-Maria: The „I“ and the „Me“ Abroad in Sweden. A Comparable Parable of the Identity Process in Multi-Cultural-Settings. In Ake Daun, Betty Ehn és Barbro Klein (szerk.): *To Make the World Safe for Diversity. Towards an understanding of Multi-Cultural Societies*. Botkyrka, 1992, 79—89.
- Greverus, Ina-Maria: Was sucht der Anthropologe in der Stadt? Eine Collage. In Ina-Maria Greverus és mások (szerk.): *STADTgedanken aus und über Frankfurt am Main*. Frankfurt a. M., 1994, 11-74.
- Greverus, Ina-Maria: *Die Anderen und Ich. Vom Sich-Erkennen, Erkennt- und Anerkannt-werden. Kulturanthropologische Texte*. Darmstadt, 1995.
- Greverus, Ina-Maria: Anthropologisch e Horizont e zwische n Glückssuch e und de m Prinzip Collage. In Wolfgang Kaschuba (szerk.): *Kulturen - Identitäten - Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*. Berlin, 1995a, 186-209.
- Greverus, Ina-Maria: Ich spreche, also bin ich. Eine Skizze. In *Kuckuck*, 1995b, 10 (1): *Universal - Regional*: 20-26.
- Greverus, Ina-Maria: Speak Up or Be Silent? On an Ethno-Anthropological Approach to War. In *Anthropological Journal on European Cultures*. 1995c. 4 (1995) 2: Ethnicity - nationalism - Geopolitics in the Balkans 11 : 87-95.

- Greverus, Ina-Maria és Erika Haindl (szerk.): *ÖKOlogie - PROvinz - REGIONalismus*. Frankfurt a. M., 1994.
- Greverus, Ina-Maria és Regina Rönhild (szerk.): „Phantom Kolumbus”. *Spurensuche im Jahr 1992 in Frankfurt, Dietzenbach und Genua*. Frankfurt a. M., 1994.
- Hebdige, D.: *Subculture. The Meaning of Style*, London, New York, 1979.
- Heinz, Viktor: *Auf den Wogen der Jahrhunderte. Theatertrilogie*. Moskau, 1993.
- Hitzler, Ronald: Sinnbasteln. Zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen. In Ingo Mörth és Gerhard Fröhlich (szerk.): *Das symbolische Kapital der Lebensstile*. Frankfurt a.M., New York, 1994, 75-92.
- Horx, Matthias: *Das Wörterbuch der 90erJahre. Ein Gesellschafts-panorama*. Hamburg, 1991.
- Jean: *Vom Freiheitskampf der Korsen*. Munich, 1978.
- Karasek, Alfred és Kurt Lück: *Die deutschen Siedlungen in Wolhynien. Geschichte, Volkskunde, Lebensfragen (Deutsche Gaue im Osten 3)*. Plauen i.V., 1931.
- Kristeva, Julia: *Etrangers à nous-memes*. Paris, 1988.
- Kristeva, Julia: *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a. M., 1990.
- Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M., 1973 (1962).
- Lindner, Rolf: Kulturelle Randseiter. Vom Fremdsein und Fremdwerden. In Christian Giordano és mások (szerk.): *Kultur anthropologisch. Eine Festschrift für Ina-Maria Greverus*. Frankfurt a. M., 1989.
- Macan, Trpimir és Josip Sentija: *Kroatische Geschichte im Überblick*. Zagreb, 1992.
- Mörth, Ingo és Gerhard Fröhlich (szerk.): *Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*. Frankfurt a. M., 1994.
- Mondner, Katarina és Oliver Barlet: *Südfrankreich/Occitanien? Autonomie und Abhängigkeit einer alten Stammesregion*. Munich, 1978.
- Moser, Johannes: Die Ohnmacht einer Minderheit. Forschungen zu Sprache und Identität in einem Dorf an der Grenze. In Christian Stenner (szerk.): *Steirische Slowenen, Zweisprachigkeit zwischen Graz und Maribor*. Graz, 1994, Alpen Adria Alternativ, 75-80.
- Mühlmann, W. E. és E. W. Müller (szerk.): *Kulturanthropologie*. Köln, Berlin, 1966.
- Pasolini, Pier Paolo: *Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*. Berlin, 1978.
- Puosi, Sinnika: *Anpassung finnischer Migranten in Neuseeland. Die lokale Identität in einer kleinen Gemeinde*. Magisterarbeit. Frankfurt a. M., 1987.
- Regions d'Europa. Regions of Europe*. Revue de l'Assemblée des Régions d'Europe. Magazine of the European Regions. 1990,1.
- Römhild, Regina: *Diskurse über Deutschsein. Rußlanddeutsche im Kontext ethnischen und nationalen Identitätsmanagements (MS)*. Frankfurt a. M., 1995.
- Rowe, Colin és Fred Koetter: *Collage City*. Stuttgart, 1984 (1978).
- Schwartz, Jonathan M.: Deconstructing and Envisioning Macedonia. In *Anthropological Journal on European Cultures*. 1995, 3 (1): 9-23.
- Sjögren, Annick: Moulding a Community in Botkyrka. In Ake Daun, Belly Ehn és

- Barbro Klein (szerk.): *To make the World Safe for Diversity. Towards an understanding of Multi-Cultural Societies*. Botkyrka, 1992, 23-50.
- Steensen, Thomas: *Die friesische Bewegung in Nordfriesland im 19. und 20. Jahrhundert*. Neumünster, 1986.
- Steensen, Thomas: *Friesische-Sprache und friesische Bewegung*. Husum, 1989.
- Taguieff, Peirre-André: Die ideologische metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus. In Uli Bielefeld (szerk.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg, 1991, 221-268.
- Tyler, Stephen A.: On Being Out of Words. In *Cultural Anthropology*, 1986, 1 (2): 131-137.
- Tyler, Stephen A.: *The Unspeakable. Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*. Wisconsin, 1987.
- Tyler, Stephen A.: *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der post-modernen Welt*. Munich, 1991.
- Welsch, Wolfgang: Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In *Information Philosophie*, 1991, 19 (2).
- Welsch, Wolfgang (szerk.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Berlin, 1994.
- Wentworth, Harald és Stuart Berg Feexner: *Dictionary of American Slang (Second Supplemented Edition)*. New York, 1975.
- Willis, P.: *Profane Culture. Rocker, Hippies: Subversive Stile in der Jugendkultur*. Frankfurt a. M., 1981 (1978).
- Zimmermann, Marita: *Kultur: Culture. Zum Verhältnis zwischen Deutschen und Ranzosen. Eine Analyse des „gepflegten“ Kulturaustauschs*. Frankfurt a. M., 1995.