

mtatkki

Hungarian Academy of Sciences
Centre for Social Sciences
Institute for Minority Studies

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).

TANULMÁNYOK

SZIGETI L. LÁSZLÓ

A multikulturalizmus esztétikája

A Helikon jelenlegi száma annyiban rendhagyó, hogy egy még irodalomtörténeti rangsorba nem állított, sőt széles konszenzus alapján számba nem vett kultúrtörténeti jelenség, a *multikulturalizmus* eszménye, politikája és esztétikája köré szerveződött. Jóllehet már két évtizede is van, hogy a terminus felmerült, igazán csak a kilencvenes években vált divatfogalommá – anélkül, hogy bármikor is pontos, mindenre kiterjedő leírást kapott volna. Ez az egész kérdéskör még annyira frissnek tekinthető, hogy még mindig nem ért a körülötte zajló vita nyugvópontra, még mindig egyfolytában alakul.

A továbbiakban megkíséreljük nyomon követni a fogalom kialakulását, értelmezéseit és kritikai jellegzetességeit néhány tényfeltáró kritikai és elgondolkodtató tanulmány-szemelvényvel, valamint az azokat kiegészítő bevezető tanulmány-nyal, amely maga is tapogatózó, informatív értékű inkább, mint autoriter – útmutatóul szolgál a kérdéskör terebélyes szövevényében.

1. BEVEZETÉS

Mondják, hogy a francia avantgárd mozgalmat tulajdonképpen nem is franciák, hanem az akkori kulturális központnak tekinthető Nyugat periferiájáról odaverődött szellemileg exaltált és érzelmileg túlfűtött marginálisok tüzelték. Amikor ezt először hallottam, jót mosolyogtam rajta, és mindjárt az jutott eszembe, hogy már megint a Kelet-Európára annyira jellemző önigazolás, az egyébként, legalábbis szellemileg, teljesen alaptalan kisebbségi érzés legyőzése mondatja ezt velünk. És aztán elgondolkoztam. Kik is voltak az avantgárd igazi nagyjai? Chagall, Munch, Mondrian, Arp, Tzara, Picasso, Dali, Kandinszkij, Brancusi, Ionesco, Arrabal, Pound, Stein, Joyce, Sztravinszkij és még sorolhatnám a cseppet sem francia neveket...

De ha jól belegondolunk nincs is ebben semmi meglepő, hiszen az újdonságot csak az tudja bevezetni, egyáltalán megálmodni, akinek minden egyes napja újdonság, valami szokatlanra való ráeszmélés, furcsaságok és mély összefüggések vegyülete: a születési helyétől elmozdult, hontalan, ténfergő, vándorló, megrögzöttségeitől megszabadult szabadgondolkodó értelmiségi. És ez még csak nem is új jelenség, hiszen végigvonul az emberiség egész történelmén. Mindig, minden korban, az arra a korra jellemző legnagyobb felfedezés, változás valamilyen ide-

gen behatásra történt, vagy úgy, hogy a felfedező maga is máshonnan jött, vagy egy máshonnan jöttel érkeezett, vagy elment maga is tanulmányútra és az elmozdulás adta élményzuhatag lobbantotta fel az isteni szikrát.

Amikor Marshall McLuhan kanadai médiafilozófus korszakalkotó művében, *A Gutenberg Galaxisban* nekiállt a televízió által félmjelzett tömegkommunikációs korszak leírásának, voltaképpen kevésbé ismert mestere, a torontói egyetemen tanára, Harold Innis elméletét alkalmazta és fejlesztette tovább¹. Innis szerint az emberiség történetét alapvetően egy féltucat kommunikációs korra lehet bontani aszerint, hogy az emberek milyen módszerekkel és milyen gyorsan voltak képesek a köztük levő fizikai távolságot legyőzve érintkezni. Egyszóval az elmélet a kommunikáció sebességére volt építve. Minél gyorsabban zajlott le a kommunikáció, annál fejlettebb társadalmi berendezkedésről lehet beszélni.

Miért érdekes ez? Hát azért, mert rávilágít arra, hogy mennél zártabb egy közösség annál visszamaradottabb, annál fejletlenebb, és fordítva, mennél nyitottabb és kész az idegenekkel-másokkal való érintkezésre, annál fejlettebb az a társadalom. Ezt továbbgondolva vajon hogyan minősíthetjük azt a társadalmat, amely nem távolról érintkezik másokkal, hanem befogadja saját közegébe az idegeneket anélkül, hogy beolvasztaná őket és inkább magát a társadalmat alakítja örökösen nyitottá, ahol a jellemző kulturális jegy az, hogy nincsen *egy* meghatározott és elkülönülő-elkülönítő kulturális jegy? Ne értsük félre, ilyen társadalom még nincs a földön, de olyan már van, amely – legalábbis a hivatalos megnyilatkozások alapján – ebbe az irányba halad. És ehhez már egy ideje meg is született a fogalom, és mögötte a felfogás, ami lehetővé teszi hozzávetőleges leírását.

Ez lenne a multikulturalizmus eszményének, koncepciójának a valóságalapja. De természetesen mint minden, sokkal összetettebb a problémakör, minthogy ilyen sommásan be lehetne határolni. Ebben a bevezető tanulmányban és a Helikon jelen számában ezt, vagy még pontosabban ennek irodalmi vetületét próbáljuk jobban körüljárni.

2. DEFINÍCIÓK

De mit is jelent ez a kifejezés? Ki mire mikor és miért használja? Az ugyanis közel sem magátólértetődő, hogy mindenütt, mindenki ugyanabban az értelemben alkalmazná a szóbanforgó megjelölést. Sőt...

A fogalom tulajdonképpen Észak-Amerikában alakult ki (ami egyébként messze nem annyira egyértelmű, mint elsőre gondolnánk, hiszen hasonló viszonyok

¹ Innis és McLuhan kapcsolatáról, illetve Innis hatásáról nem csak McLuhan előszavában olvashatunk, amelyet Innis *The Bias of Communication* című könyvének 1964-es kiadásához írt, hanem jól dokumentált James Carey amerikai kommunikációs szakember cikkében (ld. bibliográfia). Innis elmélete elsősorban *Empire and Civilisations* (Birodalom és civilizációk, 1950) és a már említett *The Bias of Communication* (A torzító kommunikáció, 1951) című műveiben található.

uralkodnak, nemcsak ugyanannak a kontinensnek déli, azaz „latin” részén, de Ausztráliában, sőt az egykori nagyhatalmak anyaországaiban is a gyarmatosítás felszámolásakor kényszeredetten befogadott helyi tisztviselők révén), de ma már szélesesen használják világszerte, újabban már diakrónikusan is, azaz visszavetítve korábbi korokra, amikor még a fogalom meg sem született.

Észak-Amerikában sem egységes a felfogás ezzel kapcsolatban, sőt azt lehet mondani, hogy bár ugyanazt a megjelölést használják, a mögöttes tartalom homlokegyenest különbözik. Más és más a fogalom meghatározása az Egyesült Államokban és Kanadában például. De voltaképpen még ez sem pontos, hiszen egy és ugyanazon körön belül is többféle változata van a fogalom meghatározásának.

Kanadai értelemben például legalább három alkalmazása van: egyrészt kormányzáspolitikai, amennyiben alapvető állampolgári jogok meghatározásában hivatkoznak rá, azonkívül irodalomesztétikai, amennyiben az országban általánossá váló irodalmi termelés sajátosságait lehet általa meghatározni, és végül a nemzeti identitás meghatározásánál is gyakran hivatkoznak rá. Leginkább mégis azzal összefüggésben emlegetik, ahogy az állam és képviselői fellépnek a kötőjellel ellátott kanadaiak (*hyphenated Canadians*, azaz ukrán-kanadai, görög-kanadai, kínai-kanadai stb.) kulturális örökségének megőrzése érdekében. Tehát etnikum központú, de nem igazán élő kultúrát serkent, hiszen visszatekintő, múltban gyökerező, az óhazában elavultnak, régimódinak, konzervatívnak látott szokásokat elevenít fel.

Ha pedig egy kicsit délebbre, az Egyesült Államokra kacsintunk, a kifejezést szinte antropológiai értelemben használják, legalábbis annak a kultúrára vonatkozó részét: annak a szokásgyűjteménynek a megjelölésére alkalmazzák, amellyel egy-egy társadalmi csoport tipikus viselkedésformáját, életmódbeli jellegzetességeit lehet meghatározni. Ebből az is következik, hogy az amerikai értelemben vett multikulturalizmus nem különböző etnikai kultúrák alapján szerveződik, hanem társadalmi szubkulturális csoportoknak a domináns kultúrától való életmódbeli eltérésein alapul.

Európában is lábrakapott a kifejezés, főleg az északi országokban (Svédországban és Hollandiában). De használják például Németországban is a hátramaradt vendégmunkások sarjai kulturális megosztottságának leírására. Angliában és Franciaországban kiterjesztik a gyarmati múltból eredő, az anyaországtól idegen kulturális háttérű tömegek identitásának jelölésére (az indiai szubkontinensről jött szikh-ek, pakisztániak, bengálik, hindik, vagy a francia közegben a félig francia félig arab algériai beur-ökre, vagy az északafrikai bevándoroltak leszármazottaira alkalmazva).

És végül, nem utolsósorban, a kifejezés maga is kétértelmű, hiszen érthető úgy, hogy egy társadalmon belül több önálló kultúra létezik egymás mellett (így értelmezik, nyilvánvalóan politikai indíttatásból Québecben), de úgy is, hogy a társadalom maga kevert kultúrájú, azaz több kultúra keveredéséből tevődik ki (ez a kanadai nézet).

Innen aztán arra is lehet extrapolálni, hogy az egyén síkján is áll ez a kettőség, azaz lehet úgy értelmezni, hogy az egyén egy sokoldalú kultúrák közötti társadalomban evickél a saját (magával hozott) kultúrája segítségével, de lehet úgy

is, hogy maga is már egy hibrid, tehát nincs saját különálló eredeti kultúrája, hanem inkább a körülötte levő kultúrák eredőjében alakítja ki magának azt a kevert kultúrát, ami csakis az ő sajátja.

3. HÁTTÉR ÉS GENEZIS

Az irodalmi köztudatba a multikulturalizmus kifejezés a hírhedtté vált amerikai „kánonvita” kapcsán vonult be², és akkor is alapvetően mint egy politikai töltettel bíró megnevezés, vagy még inkább követelés megfogalmazása. A kánonvitával egyidős és szintén sok tollkoptatásnak alkalmat adó úgynevezett PC irányzat (azaz pízsi, ami ebben az esetben nem az angol *personal computer* rövidítése, hanem a *politically correct* mozgalom mozaikszava) szolgált erkölcsi háttérként, olyannyira, hogy akár annak vesszőparipájának is lehetne tekinteni.

Hanem ettől az erősen politizált, a hatvanas évek utözöngéjeként értékelhető felfogástól függetlenül a multikulturalizmus genézise három szempontból írható le. Van *történelmi*, *politikai* illetve *kulturális* nézete aszerint, hogy kialakulásának melyik vetületét vizsgáljuk.

3.1. TÖRTÉNELMI NÉZET

Történelmileg a multikulturalizmusról azt lehet mondani, hogy voltaképpen mindig is létezett. Elvileg, de pragmatikusan is, multikulturális volt az összes történelmi nagy birodalom a római kortól a középkori Német-Római Birodalmon át egészen a virágzó brit, spanyol, francia, portugál vagy holland gyarmatbiroda-

² A vitát Harold Bloom, a Yale Egyetem irodalomtörténész tanára lobbantotta fel újra 1994-ben *The Western Canon* című összegező (és provokatív) könyvével, amiben az esztétikai értéket a politikai és társadalmi érték fölé helyezi és kiáll az „irodalmi nagyok” elévülhetetlen érdemei mellett. De a tulajdonképpeni kánonvita még a hatvanas-hetvenes években indult el, és a nyolcvanas évekre terebélyesedett ki az amerikai egyetemeken azok tanterveinek meghatározása körül, amelynek során vagy az „értéktartás” vagy a „sokhangúság” szent célja érdekében hallatta hangját minden valamirevaló irodalomkritikus (aki egyben tanár is, mint például az előbbiért szónokoló Allan Bloom, Roger Kimball, Irving Howe, Dinesh D’Souza és az utóbbiért kiálló Leslie Fiedler, Stanley Fish, Henry Gates, Sidney Greenblatt, Edward Said, Michael Bérubé, bell hooks). Bővebben erről lásd Amy Gutman, illetve Susan Wolf kommentárjait a Gutman szerkesztette *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Multikulturalizmus és az elfogadás politikája, 1992) című tanulmánygyűjteményben. De ugyanebben a témában olvasmányos és gondolatébresztő Stanley Fish-nek a *Critical Inquiry*-ban megjelent *Boutique Multiculturalism* (A kofák multikulturalizmusa, 1997) című tanulmánya is, amelyben a teljes értelemben felfogott multikulturalizmus lehetetlenségéről érvel – nem a bloomi esztétikai érvek alapján, hanem a politikai értelemben, hiszen egymást kizáró kulturális kötelezvényeket nem vallhat egy és ugyanaz a személy (nem lehet a szólásszabadság elsőbbsége és Khomeini ajatollah Rushdie-t sújtó fatwája mellett kiállni egyszerre). Az egész felsőoktatási tantervre is kiterjedő kánon-vitáról, a különböző véleményekről Paul Berman összeállítása a legkiterjedtebb (Berman 1992).

lomig, de még az Oszmán-Török Szultánságot, vagy Osztrák–Magyar Monarchiát is nyugodtan ideszámíthatjuk. Kétségtelen, hogy mindezen társadalmi formációkban kiemelkedett egy hatalmi elit, amely alapvetően etnikai alapon szerveződött – de ezt a hatalmi elitet leszámítva az összes többi népcsoport többé-kevésbé hasonló viszonyban volt egymással és az elittel, mindegyiknek meg volt a maga belső szerveződése, kulturális elkülönülése – igen sok vonásban hasonló helyzetben voltak, mint az újvilági etnikai közösségek (bizonyos értelemben még talán jobb helyzetben is, hiszen az elnyomottság-gondolat jobban összetartja a közösséget, mint a szabad társadalomban dívó önkéntesség-alapú szerveződés).

Bizonyos értelemben a világ multikulturalista alapokon állt egészen a nacionalizmus fellépéséig a XVIII. század végén, XIX. század elején. Így nézve azt is mondhatjuk, hogy a jelenkori multikulturalizmus egy poszt-nacionalista jelenség, mintegy válasz a virulens nacionalizmusra.

Hogy ez mennyire így van elég Európa többnyelvű régióit megvizsgálni, mint Elzász, Nyugat- és Dél-Svájc, Luxemburg, Aosta, Dél-Tirol, Trieszt, Vajdaság, Kárpátalja és még sorolhatnám. Akármelyik eleve kevert népességű és nyelvű területet vesszük alapul, mindenütt azt tapasztaljuk, hogy a különböző etnikai közösségek nagyobb sűrűlődség nélkül képesek egymás mellett, egymással konstruktív jóviszonyban létezni, sőt, a tipikus az, hogy mindenki beszéli a másik nyelvét. Hogy ezt a természetesen multikulturalista helyzetet mégsem tekinthetjük a kortárs multikulturalizmus mintaképének az annak tudható be, hogy mindegyik terület más „tisza” nemzetállamok metszőpontjában alakult ki, és azoknak expansionista kisugárzása elhatároló hatással van az egyes etnikumokra – mintegy állandóan figyelmeztetve őket arra, hogy kulturálisan hova is tartoznak „valójában” (függetlenül attól, hogy mennyivel több köti őket a velük együtt élő másnyelvűekhez).

Tulajdonképpen egyedül az Újvilágban voltak meg a történelmi feltételek a multikulturalizmus teljes értékű kifejlődésére, hiszen itt az etnikai alapokon szerveződő kulturális elhatárolás mindig a kispadra került szemben a reflektorfénybe állított érvényesülési kényszerrel. Az óhazai kulturális kisugárzás még az angol ajkúak számára is átment a helyi csoport- és egyéni érdekek szűrőjén, amitől egyfajta kvázi neutralitás alakult ki viszonylag korán (ld. Crèvecoeur leveleit, amelyben az „amerikai farmer” végsősoron egyenlő a föld jövőjét képviselő nembeli emberrel, aki minden ósdi béklyótól megszabadult: a születési rangtól, kulturális, vallási és regionális megkötöttségektől³). Az érdekképviseleti demokrácia pedig lehetővé tette, hogy ön-

³ J. Hector St John de Crèvecoeur, alias Michel-Guillaume Jean de Crèvecoeur (1735–1813), az előbb Angliába, majd Kanadába emigrált francia nemesi család sarja térképfelmérőként dolgozott az indiánok között amíg meg nem házasodott és le nem telepedett New York államban. Az amerikai ideálok elkötelezett bajnokaként, az amerikai függetlenségi háború idején Mikes Kelemen-i fiktív levelezésbe kezdett hátramaradt rokonaival, amit *Letters from an American Farmer* (Egy amerikai telepesgazda levelei, 1782) címen jelentetett meg. A hivatkozott részek zömmel a harmadik levélben található, amelynek „Mi is egy amerikai?” címet adta.

kéntes alapon mindenféle csoportosulások, kulturális, nemzeti, vallási vagy utópisztikus alapon, szabadon szervezkedhessenek és hangjukat hallassák (mint például a németnyelvű amish és mennonita települések, a Brook Farm-féle utópisztikus kooperatíva⁴, a quaker és mormon közösségek stb.). Röviden, a többkultúráság igazán csak ott alakulhatott ki, ahol nem volt egyetlen jól körülhatárolt eleve létező kultúrának elsőbbsége minden más felett (ez persze idealisztikus és teoretikus álláspont, és vitatható, hogy mennyire volt a történelmi valóságban ténylegesen úgy).

3.2. POLITIKAI NÉZET

A már említett PC, azaz a politikailag korrekt gondolkodás színrelépése nagyot lendített az elismertetésén, hiszen ennek az intellektuális divatiránynak az a hangoztatott ideológiája, hogy minden kisebbséget védeni és jogaiban megerősíteni kell. De ahhoz, hogy kisebbségekről szó eshessen, előbb meg kellett teremteni azt a légkört, amelyben egyáltalán szóba hozható volt az, hogy „kisebbség”. Ezt a hatvanas-hetvenes évek nagy tüntetőmozgalmai alapozták meg, a Martin Luther King által képviselt polgárjogi mozgalom, a vietnami háború elleni diáktüntetések, a hippigeneráció liberális-libertin szelleme, a homoszexuálisoknak a Stonewall-i rendőri megtorlás feletti felháborodásából keletkezett egyenjogúsági mozgalma⁵, és nem utolsósorban a harcos feminizmus kialakulása.

Bár mindezek a mozgalmak hozzásegítettek egy toleránsabb, az elesettek, kisebbségekben levők, „más”-ak felé tanúsított megértőbb hozzáálláshoz, magának a multikulturalizmusnak az ösvényét sokkal inkább a WASP (*white anglo-saxon protestant* – fehér angolszász protestáns) dominancia elleni fellépés egyengette, és ezen belül is a feketék látványos, sok publicitást kapó emancipációs törekvése.

Kevésbé látványos, és kevésbé tárgyalt volt, legalábbis Amerikában, az a fejlődés, aminek során a többi nem-angol etnikai kisebbség fokozatosan levetette az etnikai megbélyegzettség állapotát és már akár büszkén vagy legalábbis szájbiggyesztés nélkül vállalhatta nehezen kiejthető nevét. Míg az ötvenes években zsidó ügyvédek csakis zsidó vezetés alatt álló ügyvédi irodákban praktizálhattak az erős antiszemitizmus miatt (törvény ugyan nem tiltotta, de a gyakorlat mégis

⁴ A George Ripley által West Roxburyben, Massachusetts államban alapított, unitáriánus, transzcendentalista és fourrierista elveken álló kommunális szövetkezetet 1841 és 1847 között az amerikai értelmiség olyan kiemelkedő egyéniségei is látogatták, mint Nathaniel Hawthorne, Ralph Waldo Emerson, Margaret Fuller és Orestes Brownson.

⁵ New York Greenwich Village-nek nevezett negyedében meghúzódó Stonewall bár volt a homoszexuálisok ismert találkozó helye, ahol a rendszeres rendőrségi razziák 1969-ben kirobbantottak egy háromnapos ellentüntetést – innen számítják a Gay Pride Movement (Mozgalom a homoszexuális büszkeségért) elindulását.

ezt hozta), a hatvanas-hetvenes évekre a zsidó emancipáció teljes lett és megszűnt a hátrányos megbélyegzés. Ugyanez történt az olasz, az ír, a görög, a lengyel, a puerto-ricói és más spanyolajkú bevándorlással (elég ha Bernstein világhírű musicaljére, a *West Side Story*ra gondolunk, ahol a Rómeó és Júlia-történet mögött húzódozó konfliktus egy amerikai [értsd: fehér és angol nyelvű] és egy puerto-ricói geng [értsd: félig-meddig színes, bevándorolt és spanyol-ajkú] összecsapásából áll).

A megbélyegzettség megszűnte annak is volt köszönhető, hogy megszűnt az erős etnikai jelleg, amely azt előhívta. Tehát a másod-, harmadgenerációs olasz-, lengyel- vagy ír-amerikaiak már nem különböztek a nevükön kívül az egyéb angolul anyanyelvi szinten kommunikáló amerikaiaktól – és nem csak a felszínen, mert az asszimilációs nyomás Amerikában igen erős. Ennek következtében nem is nagyon van több generáción átívelő etnikai alapú csoportosulás Amerikában – nem is véletlen, hogy a multikulturalizmus fogalmát nem elsősorban etnikai alapon kezdték el használni, amikor eljött az ideje.

Annak az időnek az eljötté pedig természetesen függött a nagypolitika alakulásától, a világgazdasági helyzettől, sőt még technológiai találmányoktól is. Hiszen a nagymértékű világgazdasági összefonódás nélkül, ami a globalizációhoz, és kontinenseken átívelő politikai-gazdasági szövetségekhez vezetett (NATO, Európai Unió, Mercosur, ASEAN), valamint a kommunikációs forradalom nélkül, amit a számítógép és az internet tett lehetővé, nem lett volna olyan éles az általános homogenizálódás és annak veszélyként való leereagálása a minden politikai, katonai, gazdasági és még kulturális téren is egyértelműen domináló amerikai-angol ellen.

A nyolcvanas-kilencvenes évek fordulóján az ideológiai tömbök összeomlásával beállt hatalmas geopolitikai változások, valamint az azt elősegítő gazdasági hullámzások, az egyre kevesebb gigászi multinacionális nagyvállalat kezében összpontosuló világgazdasági részesedés egy merőben új helyzetet teremtett a világ folyásában. A globalizáció, mint határok nélküliség sokak számára egyértelmű haladásként könyvelődött el, ugyanakkor, mint az azzal szinoním amerikanizáció már sokkal kevésbé, hiszen egy mindent ugyanazon a kimmersz felfogáson keresztül mérő látásmód hegemónializálódását jelentette.

A világban mindenfelé védekező gesztusok és intézkedések láttak napvilágot: Franciaországban a francia és európai filmipar védelmére nagyarányú állami támogatási rendszert léptettek életbe – amit persze az amerikaiak a szabadkereskedelem szent elve elleni lépésként támadtak; még Kanadában is bevezettek egy audiovizuális szabályozót, amely szerint minden médianak egy megadott arányban kell sugároznia kanadai tartalommal bíró, vagy legalább kanadai együttműködéssel készített programot – amit az amerikaiak a NAFTA, az észak-amerikai szabadkereskedelmi egyezmény megsértésének tituláltak.

Az ilyen intézkedésekhez hasonlóan végső soron a multikulturalizmus is felfogható egy válaszreakcióként az ellen a homogenizálódás ellen, amit az ameri-

kanizálódásként is nevezett globalizáció terjeszt. Ebben az összefüggésben úgy lehet nézni, mintha a multikulturalizmus a különbözőségek, sőt még inkább a régi tradíciók, a sokszínűség védelmében lépne fel az elszürkülés ellen.

De van egy olyan, legalább annyira érvényes felfogás, amely szerint éppen a globalizáció hozza létre a multikulturalizmust azáltal, hogy határokat szüntet meg, kultúrákat hoz egymással kölcsönhatásba, hibrid helyzeteket teremt. Az kétségtelen, hogy a gazdasági globalizáció megteremtéséhez szakemberekre van szükség, méghozzá igen nagy számban, akiket származási helyükről elmozdítva számukra idegen közegben kell működtetni. Ez pedig óhatatlanul olyan helyzetekhez vezet, amelyben emberek kulturálisan idomulnak, a magukkal hozott kultúra mellé pragmatikus okokból felvesznek egy újat is. Leszármazottaik pedig már eleve a kettős kultúrát tartják számukra természetesnek. Így születik a tényleges multikulturalitás. Persze tömegszinten nem a szakemberáramlás a felelős a többkultúráság széleskörű elterjedéséért – az egyértelműen az egyre tetemesebb, főleg ázsiai, latin-amerikai és kelet-európai emigráció, illetve más nézetben, immigráció következménye.

3.3. KULTURÁLIS NÉZET

Az a bizonyos vita, amit az egyébként hallgatólagosan az angolszász világban mindenütt elfogadott irodalmi kánonnak Harold Bloom általi eléggé klasszikus felfogású feltérképezése gerjesztett újra, credményezte a fogalom kulturális, sőt kultúrpolitikai reneszánszát.⁶ A másik ugyancsak markáns mozaikszó, a DWEM (*Dead White English Men* – halott fehér angol férfiak) is újra használatba került, kritikusai éppen a Bloom-féle kánonra is alkalmazták, azt neheztelve, hogy igen kevés helyet tudott adni bárki másnak, aki a mozaikszó által körülhatárolt kategóriába ne férne be.

A kánonvita egész időszaka alatt radikális értelmiségiek, egyetemi tanárok és kritikusok egymással versenyezve állították fel ellenkánonjaikat, amiknek a legnagyobb haszna annak az irodalmi köztudatba való bevitele, hogy az irodalom nem halott, nem egynyelvű és nem lehet a közönségtől elválasztani, attól függetlenül értékelni. Másként lefordítva, legalább akkora, ha nem nagyobb hangsúlyt kell fektetni az élő, kortársi irodalmi termelés értékelésére, hozzáférhetővé kell

⁶ Mint már említettük a vita még a hatvanas években robbant ki az akkori korszellem jegyében. Amikorra Bloom könyve megjelent, már sok kézzelfogható hatása volt a vitának (tantervek alakultak át, kurzusok jelentek meg, amelyekről azelőtt még csak hallani sem lehetett volna). Kialakult ezzel a fejlődéssel egy időben egy úgynevezett „essentialist” (lényegretörő, abszolút értéket kereső) és „multiculturalist” (tipológiai, társadalmi-etnikai-felfogásbeli sokhangúságot követelő) táborra osztódás, amely úgynevezett „konzervatívokat” állított szembe „radikálisokkal”. A macskakörömrre azért van szükség, mert itt nem feltétlenül politikai-ideológiai hovatartozásról van szó, hanem a felsőoktatás céljának különféle megítéléséről. Bloom könyve elsősorban ezt a vitát gerjesztette fel újra.

tenni más nyelveken született műveket és igenis figyelembe kell venni az egyes közösségeket, mert az, ami egy adott közösségnek érték, egy másiknak nem, vagy nem egészen ugyanúgy az. Erre a leggyakrabban felhozott példa az őshonos amerikai irodalmának helyzete volt, amelyben bár a XX. század második feléig számottevő írott termelés nemigen volt, mégis volt egy igen gazdag és élő orális hagyomány, amelynek formái nagymértékben elütöttek a nyugati kánonban felszentelt művektől.⁷

A vitának kétségtelen előnye volt, hogy először emelte Amerikában művészeti értékévé a „más”-ságot, tehát azt a gondolatot, hogy pusztán azért mert valami szokatlan, a domináns, normatív értékrendtől eltér, már magában is értéket képviselhet. Előtérbe került a „sokhangúság” követelése, hogy az addig teret nem kapott közösségek is hallathassák hangjukat, hogy olyan életérzésekről és tapasztalatokról is legyen szó, amihez a kanonikus irodalom soha még csak nem is közelített. Ennek lett természetes következménye, hogy követelni kezdték a tömegektől idegen elitkultúra felváltását az inkább a tömegekhez szóló tömegkultúrával (még akkor is ha ez nem mérhető komplexitásában, megformáltságában és univerzalitásában a „magaskultúra” termékeihez).

Mivel a vita egyik célkitűzése a fekete-amerikai közösség hangjának hallatása lett, hamar áttérődött a magas- kontra alacsony-kultúráról a *mainstream* kontra rétegek-kultúrára. Ez a figyelemáthelyeződés nyitotta meg az utat a vitának a multikulturalizmus irányába való elmozdítására. Olyan irodalmat kell tanítani, amihez a befogadók könnyen tudnak viszonyulni, nem idegen tőlük kulturális értelemben. A különböző társadalmi rétegek a róluk és hozzájuk szóló irodalommal fognak a leginkább azonosulni, ez tehát a követendő cél. Még mindig jobb egy esetleg könnyebb fajsúlyú irodalmat oktatni, és azzal jó eredményt elérni a diákok között, mint olyat, amire senki oda sem figyel.

Vannak természetesen az ilyen mélyen pragmatikus érveknek komoly rákfenéi, de az kétségtelen, hogy egyrészt kitérték az irodalmi érdeklődést új közegekre, másrészt kiterjesztették a széles értelemben vett irodalmat olyanokra, akiknek érdeklődése korábban nem terjedt ki rá.

⁷ Nemcsak az őshonos irodalomról szóló antológiák jelentek meg, hanem kortárs indián szerzők műveit is antologizálták. Az őshonosok irodalmának szélesebb körű elismerése előtt a kiowa törzsbeli N. Scott Momaday *House Made of Dawn* című regényének 1969-es Pulitzer-díjjal való kitüntetése nyitotta meg az utat. Őt követte a blackfeet és gros-ventre törzsekből jövő James Welch, majd az első számottevő nőíró, a laguna-pueblo Leslie Marmon Silko, akinek 1977-es *Ceremony* (Szerztartás) című regénye nagy sikert aratott. A fiatalabb nemzedékből a sokféle tehetséggel megáldott (író, költő, zenész, filmes) spokane törzsbeli Sherman Alexie a legkiemelkedőbb egyéniség, amit sokszínű és főleg igen humoros novellakötete *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven* (A magányos csendőr és Tonto a mennyekben bokszol, 1993) is jól illusztrál. Jó példa az újabb antológiákra a Clifford Trafzer szerkesztette *Earth Song, Sky Spirit* (Földének, Églélek, 1993), amelynek szerzői között tulajdonképpen jelen vannak a legismertebb őshonos írók és így, faramuci módon, egyúttal „kánon”-nak is tekinthető.

De kétségkívül legnagyobb érdeme a vitának a „más”-ság iránti érdeklődés felkeltése volt, olyan pozitív kíváncsiság gerjesztése, amely nem idegenül és félve, vagy még inkább undorral közelít az elfogadott-tól, a normatívától eltérő jegetek-témákat felmutató mű felé, hanem éppen ellenkezőleg előítéletmentes nyitottsággal és a felfedezés örömeivel. Lassan elfogadásra talált az a gondolat, hogy a „más”-ságot nem elnyomni, ignorálni, illetve asszimilálni kell, hanem épp ellenkezőleg kidomborítani, felmutatni és értékelni, hiszen éppen a szokványostól való eltéréssel válik „különbé” (értsd „többé”) az ember. A vita legnagyobb eredménye tehát egy társadalmi értékrendváltás elindítása volt: asszimilálás és homogenizálás helyett az egyenlőség és sokszínűség vált elerendő normává.

Ebbe beletartozott, sőt egyik legfontosabb hajtóereje volt a társadalmi szubkultúrák képviselőinek, különösen a homoszexuális és leszbikus közösségnek a részvétele. De feminista szószólók is nagyban hozzájárultak az irodalombefogadás megújításához, talán még azt is lehetne mondani, hogy a feketék elnyomásából kiindulva, igen gyorsan áttértek a nők hátrányos helyzetére, majd a homoszexualitás kérdésére és csak azután jöttek szóba az őshonos amerikaiak, a latinók (azaz spanyolajkú amerikaiak) és végül az ázsiai-amerikaiak – és ezzel fel is öleltük azokat a témaköröket, amikre az amerikai multikulturalizmus kiterjed.

3.4. KANADAI MULTIKULTURALIZMUS

Maga a kifejezés egyébként nem amerikai eredetű, hanem sokkal inkább a specifikus kanadai belpolitikának köszönheti karrierjét, ahol már a hetvenes évek elején komoly szerepet kapott az akkori megosztott nemzetidentitási konfliktus egyik lehetséges megoldásaként. Kanada ugyanis kezdettől fogva kétnyelvű és két nemzetű kolóniaként szerveződött nem kevés buktatóval persze, amelyet azonban igyekeztek, amennyire csak az adott hatalmi viszonyok megengedték, konszenzusos, azaz tárgyalásos, alapon megoldani. Ez sikeresen összetartotta a föderációt mindaddig, amíg az angol dominanciót a francia többségű területen meg nem kérdőjelezték a hatvanas évek végétől.

A hirtelen támadt québeci „csendes forradalom” (*la révolution tranquille*) aztán egycsapásra megváltoztatta a békés (és valljuk meg álmatag) kanadai vizeket. A két északadami damoklász kardja alatt találtak rá a kétségbeesett angol- illetve szövetségi pártú politikusok (a tipikusan két nemzetű és nyelvű, bohém és karizmatikus Pierre Elliott Trudeau szinte „örökös” miniszterelnök alatt) a „multikulturalizmus” üdvözlő szlogenjére, ami arra volt hivatva, hogy kivegye a québeci szeparatizmus vitorlájából a szelet azzal, hogy a tényleges statisztikai arányokra irányítsa a figyelmet: lehet, hogy történelmileg Kanadát a franciák és aztán az angolok gyarmatosították, de már az akkori jelenben sem voltak sem az angolok, sem a franciák többségben, hanem a mindenhol máshonnan érkezettek részaránya nagyobb volt

akármelyik „alapító nemzet”-nél (azóta ez még plasztikusabb lett, mert a két „alapító nemzet” *együtt* sem teszi már ki a népesség felét sem).

Az az apró tényező, hogy a máshonnan érkezettek elsősorban az angol kultúrába asszimilálódtak, ami mégiscsak az angol domináció fenntartásának a malmára hajtotta a vizet, eltörpült annak jelentősége mellett, hogy a világ első *kulturálisan* is demokratikus szövetségi államát sikerült a következő tíz év folyamán felállítani, amelyben alkotmányban szavatolt joga minden egyes állampolgárnak saját eredeti, „odaát”-ról hozott kultúráját őrizni – és ehhez megfelelő állami támogatásokhoz is jutni.

Kanada már 1982-ben a világ első alkotmányosan is „multikulturalista” állama lett, amikor a Kanadát eladdig kormányzó brit törvényhozásbeli úgynevezett Brit-Északamerikai törvénycikkelyeket hazatelepítették és teljes jogú alkotmányra cserélték egy alapvető emberi jogokra is kiterjedő nyilatkozat keretében. Következik mindebből, hogy az első multikulturalizmussal foglalkozó írások elsősorban politikai, államszervezési és alkotmányjogi indíttatásúak, rousseau-i ihletésű jogfilozófiai, etikai fejtegetések voltak.⁸

Másszempontról pedig Kanadára is hatottak a déli szomszéd értelmiségi köreiben dúló viták és nézetek, amelyek az ottani specifikumok miatt nem annyira a mindenholra jöttek egymáshoz, illetve a kulturálisan domináns népességhez való viszonyáról szóltak, hanem inkább a rabszolga-múlt visszamaradt és nem igazán orvosolható utórezgéseiből kinövő fekete-amerikai tömegek emancipációs törekvései köré csoportosultak. Ebből fakadóan Kanadában is (ahol egyébként nincs olyan számottevően magasarányú fekete népesség, mint Amerikában, és egyébként is teljesen hiányzik a történelmi véletlen jóvoltából a rabszolgatartás ódiума) egyre többet kezdtek el beszélni faji egyenjogúságról és az amerikaihoz hasonló „pozitív diszkriminációról”, hogy a színesbőrűek egyre nagyobb jelenléthez jussanak a közéletben.

Ez a két tényező odavezetett, hogy a nyolcvanas években nemcsak hogy megjelentek, de egyszer csak országos hírnévre kezdtek szert tenni a külsejükben is láthatóan kisebbséghez tartozó írók (az úgynevezett *visible minority*). Kialakult egy kanadai irodalom, amelyet nem kanadai születésű, nagyrészt délkelet-ázsiai származású írók nem kanadai tárgyú írásai alkottak, és amelyek egyre-másra nyerték a presztízzsel járó díjakat, tehát hivatalos elismerésben részesültek, a hivatalos Kanada áldásával vonultak be a köztudatba. Ezzel pedig létrejött egy igazán multikulturálisnak nevezhető „nemzeti” irodalom: egy a multikulturalizmust alkotmányilag szavatoló ország máshonnanjött íróinak más helyről szóló irodalma a java-

⁸ Nemzetközi vonalon is elismert Charles Taylor politológus, jogfilozófus munkássága etéren. Máig az egyik alapmű a multikulturalizmus államjogi vetületeire *The Politics of Recognition* (Az elfogadás politikája) című tanulmánya. Sokat lehet olvasni ebben a témakörben Will Kymlicka tollából is, legutóbb a *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (Politika köznyelven: nacionalizmus, multikulturalizmus és állampolgárság, 2000) címmel, aki mellesleg a Budapesti Közép Európa Egyetemen is tart kurzust a nemzeti kisebbségek jogairól.

részt maguk is máshonnan érkezett vagy legalábbis származó, de mindenképpen a más iránt érdeklődő helyi olvasótábor épülésére... Azaz mindenki multikulturális: az állam, az írók, de még a közönség is!

4. A FOGALOM KURRENS ÉRTELMEZÉSEI

Multikulturalizmus alatt több mindent érthetünk, attól függően hol és kik alkalmazzák. Földrajzi eltérések mellett – Amerikában más mint Kanadában, amin belül más az angol nyelvű Nyugat-Kanadában és más a francia Québecben, és megint más Európában; etimológiai eltérések is vannak – „multi” mint „egymás mellett több”, vagy mint „egy mellett sok más”. A tisztánlátás végett érdemes ezeket újra és egyenként sorra venni.

Az amerikai értelmezés inkább antropológiai mint etnikai, olyan értelemben, hogy inkább életforma alapján közelíti meg a kérdést, mint nemzetiségi hovatartozás alapján. Ez utóbbi tulajdonképpen teljes mértékben hiányzik is a kérdés amerikai szöszedetéből, még azok az idetartozó megjelölések is, amelyek kvázi etnikai ízűek, igazából nem azok: a *latino* minden spanyol anyanyelvű, vagy származású amerikaira vonatkozik, függetlenül attól, hogy családja mexikói, kubai, avagy Közép- vagy Dél-Amerika valamely adott államából érkezett az Egyesült Államokba (és attól is független, hogy fehér- vagy színesbőrű). Ugyanígy semmi különbséget nem tesznek az ázsiai-amerikai kategóriában, függetlenül attól, hogy hagyományosan kínaiak és japánok, illetve japánok és koreaiak például ki nem állhatják egymást – tehát azonkívül, hogy rájuk is jellemző a minden ázsiaiáról tartott széles mosoly, háthajlongatás és a tanultság nagyratartása, nem lehet egy kalap alá venni őket.

Az amerikai megközelítés alapja a domináns, azaz *mainstream* kultúrától való eltérés jelölése, pontosabban a társadalmi normától való deviancia szubkultúrák szerinti kategorizálása, részben faji, részben társadalmi eltérés alapján. A jelenleg faji alapon leggyakrabban számbavett kategóriák a következők: *African-Americans* (fekete-amerikaiak), *Hispanics* (vagy *Latinos* – spanyolajkú amerikaiak), *Asian-Americans* (ázsiai-amerikaiak), *Native Americans* (őshonos amerikaiak), illetve devianciájuk alapján: *Gays and Lesbians* (homoszexuálisok és leszbikusok), *Feminists* (radikális feministák).

A meghatározás alapja a társadalmi boldogulásból kiszorult, vagy kirekesztett tömegek felismerhető szubkultúrák szerinti kategorizálása annak érdekében, hogy csoportosan hallathassák hangjukat és ezáltal hatalommal ruházzódjanak fel. A végső cél a társadalmi emancipáció, vagy másképpen egyszintre-kerülés a gazdagság-teremtő életfilozófiát valló középosztállyal (*The American Dream*).

Az amerikai, végsősoron beolvastáshoz vezető felfogással szembenáll a kanadai sokszínűsége törekvés („salátatál”, amelyben az összetevők felismerhetők a keverés után is, szemben az „olvasztótégellyel”, ahol már az összetevők beolvadtak egy nagy lávatömegbe). A fogalom eredeti kanadai értelmezése politikai, azon belül

is elsősorban állampolgári-alkotmányjogi jellegű volt, amennyiben annak a törekvésnek akartak ezzel hangot adni, hogy az állam segítsen az egyes állampolgárok eredeti kultúrájának örökségét fenntartani. A kanadai állampolgár egyszerre lehet büszke arra, ahonnan származott, azaz nemzetiségére és annak kultúrájára, és arra, ahol él. A besorolás itt tehát egyértelműen etnikai alapokon áll.

Tulajdonképpen a kanadai felfogás további háromra bomlik fel attól függően, hol alkalmazzák. Az általános felfogás Kanada angol nyelvű részein (tehát elsősorban Nyugat-Kanadában és az Atlanti Óceán partvidékén), hogy a nemzetiségi kultúrákat ápolni kell, mert a sok-kultúrájúságból fakadó sokszínűség gazdagítja Kanadát. Eszerint a helyi tartományok mindent meg kell tegyenek az egyes etnikai kultúrák tipikus jegyeinek fenntartására – az angol, mint kommunikációs nyelv közszolgálati közegben való használatának megtartása mellett. Másszóval megmarad az angol dominanciája, már csak azért is, mert a nemzetiségek egymás között is angolul beszélnek – végsősoron az egyes kulturális ikonokon kívül a nyelvüket nem használó nemzetiségiék *önkéntes* nyelvi beolvadása szinte százszázalékos.

Ezzel szembehelyezkedik Québec tartomány idevonatkozó törvénye, amely megengedi a sok kisebbségi kultúra létét egymás mellett, vagy pontosabban a domináns kultúra margóján, de semmi nem veszélyeztetheti a francia nyelv primátusát – és tisztaságát. Míg minden kisebbség ápolhatja saját kultúráját, a francia elsőbbségét külön „nyelvtörvény” védi, ami meghatározza például mennyivel nagyobb betűkkel kell az angolhoz képest a francia szöveget írni az összes nyilvános helyen. A multikulturalizmus québec-i változatát *interkulturalizmusnak* hívják, ami azt akarja érzékeltetni, hogy mint a francia, a többi jelenlevő kultúra is teljesjogú, független és önmagában álló „tisztá”, nem kevert kultúra, amely ilyen minőségben találkozik és érintkezik más kultúrákkal, és ahol a kölcsönzéseket számontartják (mint idegen és tulajdonképpen kerülendő gyakorlatot) – egyszóval éppen az ellentéte a multikulturalizmus eszményének.

A harmadik változat azon alapszik, hogy a multikulturalizmust szószerinti értelmében veszik, azaz „többkultúrájúság”-ként. Ebben az értelemben, minden kanadai legalább két kultúrából tevődik ki, abból amit szülei magukkal hoztak, és abból, ami már Kanada területén alakult ki. A kanadai tehát sem nem részben „angol”, és részben valami más, mondjuk „ukrán”, hanem egyszerre angol is, ukrán is, pontosabban a kettőnek valamilyen hibridje. Ebből következően azt lehetne mondani, hogy a kanadai kultúra nem más mint a multikulturalizmus maga. A kanadai *ab ovo* többkultúrájú – és kész.

Az európai változata a terminusnak feltételezi a befogadó kultúra képességét más kultúrák magához idomítására. Ez azt jelenti, hogy a többségi kultúra részévé teszik a kisebbségi kultúrát – mint például a skandináv országokban. (Ezzel szemben a svájci többnyelvűség évezredes és nyelvenként autonóm, amiben rokonságot mutat a québeci felfogással.)

Végül, és egyáltalán nem utolsósorban, lehet a kanadai idealisztikus elvet a többkultúrájúságról az egyénre lebontva is használni. Az igazán hibrid egyént fel lehet

fogni, mint az állandó, feloldhatatlan „más”-ság állapotának megtestesítője. Az ilyen egyén identitástudata igen bonyolult, és végsősoron az egyén tudatos választásán múlik. Egyébként pedig a „meghasonlott hűség” helyzetében találja magát, amennyiben nem találja magát reprezentatívnak sem a réteggkultúra, sem a domináns kultúra szemszögéből, és inkább egyszerre többhelyeztartozónak vallja magát – és ami ezzel szinonim, igazából sehova sem. Azt lehet mondani, hogy valami egyéni, ideoszinkretikus többszínűség és ezzel párhuzamosan sehova el nem kötelezettség állapota lép fel. Talán éppen az univerzálisan emberi felé való hajlás bontakozhat ki ebből a partikuláris meg-nem-határozottságból, akárcsak annak gondolata, hogy tulajdonképpen minden egyén többkultúrájú és nem pedig monokultúrájú lény...

5. A MULTIKULTURALIZMUS ESZTÉTIKÁJA

Annyiféle változata van annak a kérdéskörnek, amit multikulturalizmus alatt összegeztünk idáig, hogy nem meglepő, ha irodalomtudományi vizsgálatánál is különböző nézőpontok sokasága kínálja magát. Kritikai háttérét tekintve a posztkolonializmus áll hozzá legközelebb, de nem fedti teljesen. David Staines megközelítése, amivel „sem itt/sem ott irodalom”-nak minősíti közelebb áll és feltétlenül figyelmet érdemel. De multikulturalista művek vizsgálhatók szinte minden kritikai iskola szemszögéből, akár a szerző elsőbbségét hirdető biografikus kritika alapján, akár a szöveg elsőbbségére alapozó formális elemzés szerint, akár a befogadóra gyakorolt hatás szempontjából készült recepciós elmélet alapján.

5.1. KRITIKAI HÁTTÉRIRÁNYZATOK

Háttérét tekintve a multikulturalizmust lehet a már jól körülhatárolt posztkolonializmushoz hasonlítani, azt is lehet mondani, hogy abból fejlődött ki, hogy szempontrendszerének jókora részét onnan kölcsönzi, vagy legalábbis azzal közös alapokon nyugszik. Az igazi különbség azonban motivációikban van. Míg a posztkolonializmus politikai (tehát társadalmi, s mint ilyen külső) indíttatású, a multikulturalizmus az egyénből indul ki, belső indíttatású, az identitástudat/teremtés körül forog, de nem társadalmi meghatározottságában, hanem egyénileg – tehát legalább annyira pszichikai, mint szociális töltetű. Tulajdonképpen a multikulturalizmust lehetne „hibridizmus”-nak is nevezni, mert valóban keveredés, kulturális meghatározottságok átértékelése, összeboronálása, egymásmellettsége jellemző rá egy és ugyanazon személyen, személyi tudaton belül. Ez természetesen kihat az értékelési módokra.

Elsősorban az a meghatározó tényezője, a posztkolonialista irányzathoz hasonlóan, hogy kisebbségi viszonyban létezik egy körülvevő domináns kultúrához képest. Tehát érvényesek rá mindazok a nyelvi meghatározottságok is, amelyeket a posztkolonialista esztétika szépen kifejti és felsorol. Például megjelenési formája az a nyelv,

amelyen keresztül a nagyobb közösséghez lehet fordulni, tehát a célközönség nem a kisebbségi, vagy helyi közösség, hanem a külső, domináns nagyközönség.

Nagyon érdekes eleme a posztkolonialista irodalomnak a gyarmatosító nyelvének „elidegenítése”, vagy még inkább „kisajátítása” a gyarmatosított körülményeinek, sérelmeinek, emancipációjának kifejezésére. Ez magába zárja annak lehetőségét, hogy a nyelvnek helyi, a gyarmatosított nyelv hatását is tükröző változatát használják, és hogy ezen túlmenően bőségesen megtűzdeljék szövegüket a helyi nyelv szókészletével, kifejezéseivel – sokszor anélkül, hogy bármilyen lábjegyzetet, glosszáriumot mellékelnének hozzá. Ez önmagában is fontos jegye a posztkolonialista manifesztónak: csak úgy lehet a szöveg teljes értelmezését elérni, ha az idegen olvasó utánajár a helyi nyelv sajátosságainak, „megtanulja” a gyarmatosított nyelvet – ami által ugyanabba a helyzetbe kényszerül, mint eladdig a gyarmatosított volt, miszerint ahhoz, hogy hozzáférhessen az óhajtott boldoguláshoz, el kellett sajátítsa az idegen gyarmatosító nyelvet-kulturáját. Ily módon a szöveg, esztétikai értékei mellett, óhatatlanul együtt az olvasó megleckéztetése is.

Ebben persze mindjárt benne van az is, ami a multikulturalizmust alapvetően meg is különbözteti a posztkoloniális háttértől: a politikai-társadalmi töltet, az, hogy a posztkoloniális mű erős társadalmi polémiaát hordoz, csoportérdekeket képvisel más csoportokéval szemben (nemzet nemzet ellen). A multikulturális szöveg nem csoportokat képvisel, hanem mindig az egyén dilemmáját, saját belső megosztottságát, a többfelé tartozás (vagy ami ezzel szinonimaértékű: a sehovatartozás) elményének leírását helyezi előtérbe. Ezzel azt is mondjuk, hogy mindig többválasztásos, több alternatívás képletek, cselekedeti sémák, üdvös magatartásminták kerülnek előtérbe.

David Staines kritikus, a *New Canadian Library* (Új kanadai könyvtár) reprezentatív irodalmi sorozat szerkesztője kollégái általánosan elfogadott véleményét tükrözi amikor a kilencvenes évek kanadai irodalmát tipikusan multikulturális irodalomként határozza meg. Nem arról van szó, hogy eltűnt volna az angol-szász (vagy francia) elem, de dominanciája egyértelműen háttérbe került az eredetükben máshonnan jött szerzőkkel szemben. Az elmúlt évtized országos, sőt nemzetközi hírnévre szert tett kanadai írói, mint Michael Ondaatje, Rohinton Mistry, Bharati Mukherjee, M. G. Vassanji, Neil Bissoondath, Shyam Selvadurai, Joy Kogawa, Evelyn Lau és még sorolhatnám, javarészt délkelet-ázsiai bevándorlók, vagy azok leszármazottjai.

Írásaikra jellemző a hátrahagyott kultúra megidézése, az óhaza ízeinek, jellegzetes karaktereinek, egzotikus helyszíneinek bevonása. A bombayi síkh származású Rohinton Mistry, aki sorban nyeri a jelentősebbnél jelentősebb díjakat,⁹ novelláiban-regényeiben a színhely szinte kizárólag „odaát” van, ritkán, vagy egyáltalán nincs is említés Kanadáról.

⁹ Többek között a brit királynőt, mint államfőt Kanadában képviselő fő kormányzó díját (Governor General's Award) és a Brit Nemzetközösség Írói Díját (Commonwealth Writers Prize) is a *Such a Long Journey* (Milyen hosszú út, 1991) című első regényéért.

Többek között éppen Mistry munkásságára hivatkozva dolgozta ki Staines az általa „sem itt, sem ott” esztétikának nevezett kritikai megközelítést.¹⁰ A már évek óta Kanadában élő, esetenként ott is született szerzők ugyan visszanéznek az óhazába, de tulajdonképpen nem az óhazaiaknak írnak, célközönségük egyértelműen befogadó hazájuk exotikumra hajló olvasótáborra. Ezek az írások angolul készülnek, esetleg meg sem jelennek az óhazában. A karakterjellemzés a nyugati hagyomány alapján történik, azt sugallja, hogy az író kívülről, külső szemlélőként figyel és ábrázolja tárgyát. Természetesen nagyon otthonosan mozog témakörében, és a bennfentes minden rezzenést értő és megeleveníteni képes átfogó tudása hatja át az írást, de ez még inkább előnyére válik, ha közben azt is észrevesszük, hogy nincs író és tárgya közötti sorsvállalás. Az író nem helyezi magát oda, abba a kultúrkörbe, mindössze képet ad róla, még hozzá az ittlelvő messzelátóján keresztül. Beteekintést nyújt egy színes, ismeretlen világba, amelyben érdekes módon azt vesszük észre, hogy a felszíni furcsaságokon túl ugyanolyan univerzális emberi motívumok mozgatják a szereplőket, mint az olvasó közvetlen szomszédságában.

A „sem itt, sem ott” irodalom esztétikája abban áll, hogy bár a mű nem a célközönség közvetlen és jól-ismert közegéből indul ki, mégis annak szempontrendszerre, szemlélete, érdeklődése alapján íródik, és így voltaképpen sem nem az „itt”-ről szól, sem valójában az „ott”-ról, abban az értelemben, hogy az író nem vállal az „ott”-tal sorsközösséget, és inkább számára kényelmes alapanyagként alkalmazza, hogy az „itteni” célközönségének tudjon általa mondani valamit. Azonban ahhoz, hogy ez a célkitűzés működőképes legyen, szükséges egy közös nevező író és közönsége között, kell legyen valami familiaritás, valamilyen közös nyelv, egy alapjaiban közös értékrenden nyugvó kód, amelyen keresztül mindketten kommunikálnak, mind az üzenetet küldő (az író), mind az azt fogadó (a mindennapi olvasó).

Ez a közös kód nem lehet más, mint a multikulturalizmus eszménye, amely az évtizedek alatt kitermelt Kanadában egy általános gondolkozási módot, egy olyan pozitív hozzáállást a sokkultúrájúság felé, amelynek segítségével a teljesen szokatlan és akár idegennek is mondható kulturális jelenségek is érdeklődő befogadásra és nem pedig visszakézből való elutasításra találnak. Persze ezt a toleranciát az is elősegíti, hogy nincs egy erős, jól körülhatárolt és főleg mást kizáró helyi kultúra, amivel meg kellene minden másnak viaskodni. És ez az a szempont, amelyet a kívülről jövőnek, különösen, ha olyan helyről jön, ahol évezredek üledékeként teremtődött meg a helyi

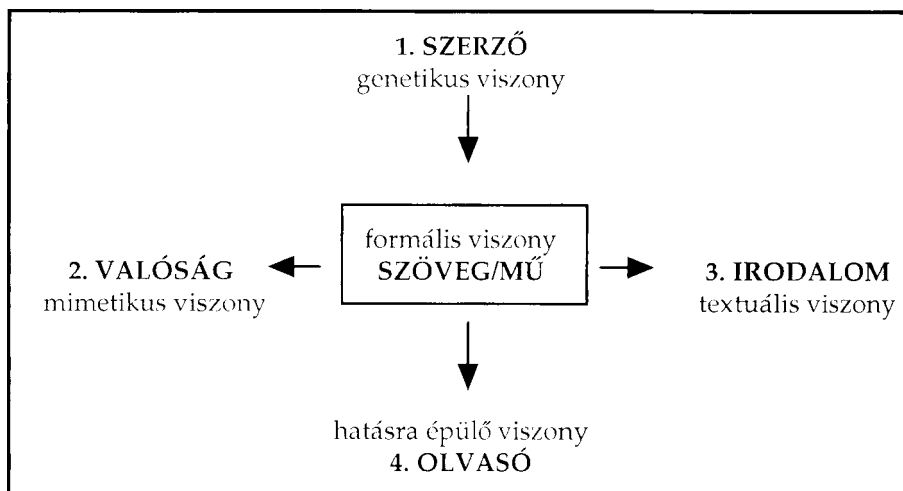
¹⁰ A hivatalosan és gyakorlatban is kétnyelvű ottawai egyetem bölcsészkarának dékánjaként, az Új Kanadai Könyvtár főszerkesztőjeként és a művészeteket anyagilag támogató állami intézmény, a Canada Council szakmai tanácsadójaként Staines állandó kapcsolatban áll a kanadai irodalmi élet legfőbb nemzeti és nemzetközi elemeivel. Tekintélyének súlyával az elmélet akár hivatalos álláspontként is értelmezhető. Külföldi útjain, többek között 1999-ben a magyar kanadisták seregélyesi nemzetközi konferenciáján tartott előadásában is hangsúlyozta, hogy a kanadai irodalom tulajdonképpen Kanadában írt világirodalom, pontosabban semmilyen határozott helyhez nem kötött, „sem itt, sem ott” irodalom: „here is now an indefinable area, encompassing Canada and the world, an area with no centre and therefore no periphery” (Staines 1999:44).

kultúra, el kell sajátítania, hozzá kell idomulnia. Sok szempontból ez egy sokkal nehezebb feladat, hiszen tompítani, visszafogni magát, levetkezni a markáns, de esetleg kívülállóknak visszatetsző kulturális jegyeket nem könnyű.

Tehát a multikulturalizmuson belül nemcsak a közönségnek, de az íróknak is idomulnia kell, mindkét fele az egyenletnek egyensúlyba kell kerüljön ahhoz, hogy a tolerancián alapuló érdeklődés pozitív maradjon és ennek megfelelően a mű hatást érjen el. A „sem itt, sem ott” elképzelés végsősoron nem teljesen helytálló, hiszen magasabb szinten mégiscsak az „itt”-ben gyökerezik az irodalmi folyamat. És éppen ez különbözteti meg a tisztán „fordítási” irodalomtól – abban az esetben ugyanis az írói perspektíva maga is az ábrázolt kultúrkörön belül marad.

5.2. KRITIKAI SZEMPONTRENDSZEREK

A kortárs kritikai modelleket a következő ábrában lehetne összegezni tartalmuk-irányultságuk, a szöveghez, a szerzőhöz, illetve a világhoz való viszonyuk alapján (az alábbi ábra egy több forrásból összetett rendszer):¹¹



Az ábrát általában úgy magyarázzuk, hogy az egyes pólusokat szélsőségeknek tekintvén, ún. „tisztá” szempontkategóriákat tételezünk fel, olyanokat, amelyek úgy egyébként a valóságban szinte soha nem fordulnak elő. A rendszer alapja az

¹¹ A modellt Donald Keeseey nagyon jól összeállított kritikai szemelvénygyűjteményének bevezetőjéből merítettem (Keeseey 1998:3).

a feltételezés, hogy kritikusok csakis egyfelől, egy koherens szemszögből kiindulva tudnak irodalmi alkotásokat megmérni, értékelni, bírálni.

Eszerint egyes kritikusok amellet kardoskodnának, hogy a szerző szempontja az egyedül üdvözítő, hiszen ő az alkotó, az ő kiinduló szándéka az, amit fel kell térképezni a mű (vagy máshonnan beszerzett információk, úgymint életút, más művei, kortárs társadalmi körülmények, személyes lelkivilág, lelkiállapot stb.) alapján, hogy megértsük, értelmezzük azt. Ezt illetik az életrajz-központú, történeti kritika titulussal.

Van, aki ehelyett inkább a mű valósághoz fűződő viszonyát feszegeti, tehát mennyire képezi le a valóságban látható-tapasztalható folyamatokat, legyen az társadalmi, tehát külső (marxista, feminista, homoszexuális) vagy belső (lélektani) indíttatású. Az ilyen mimetikus kérdéseket feszegető kritikának sok változata van, de a jellemzője a valóságban tapasztalható folyamatok tükrözése, mintegy társadalmi indíttatású és alárendeli az irodalmat az empíriának.

A harmadik szempontrendszer a jelenleg is igen divatos irodalom-központú, szövegre összpontosító hozzáállás, amely a művet egy önmagában létező nagyobb, de egyúttal zártkörű, bár újra és újra meg-megújuló világba helyezi bele: a többi műalkotáséba. Ez a szöveg világa, sem a valóság, sem a szerző, sem a közönség nem igazán jelentkezik értékelési szempontként. A szövegnek önálló léte van, amelyet azonban más irodalmi alkotásokkal való összevetésben szerez meg, úgy érvényesül.

A negyedik szempontrendszer abból indul ki, hogy a szövegnek végülis a befogadók reakciója adja meg igazi létjogosultságát. Ez a kommunikációs elméletben használt fogalmakra építve leszögezi, hogy a szerző/küldő és az olvasó/befogadó kódrendszere, amelynek segítségével a mű/üzenet a kettő közötti kommunikációs csatorna számára kódolásra illetve dekódolásra kerül, sohasem (ön)azonos, mindig van „zaj”, azaz félreértelmezés. Ebből következik, hogy teljesen természetes, sőt még logikus is, hogy az olvasó a szerző eredeti szándékától eltérő módon fogja értelmezni a szöveget – olyannyira, hogy voltaképpen fölösleges, és ezért érdektelen, azt kutatni, hogy vajon a szerző mit is akart eredetileg mondani. A vizsgálat tárgyát egyedül a szövegnek az olvasóra gyakorolt hatása képezheti, az így megállapított hatásmechanizmus feltérképezése adja ki a műelemzést magát.

Végül pedig van az ún. formális szempont, amely csakis a mű alakai adottságait veszi figyelembe és azt leírva ad választ arra, hogy miért szép, fontos, jelentőségteljes az adott mű.

A felvázolt kritikai szempontrendszer egyike sem tudja maradandóan és végérvényesen elemezni a multikulturális alkotást – bár alább ezt részletesen, egyenként is szemügyre vesszük.

Sommásan itt csak annyit fektetünk le, hogy nem lehet pusztán biográfiai elemeket figyelembe véve operálni, mert a kész mű szöveg megjelenésében is kevert, tehát inkább irodalmi, szövegösszefüggéses értelmezésben lehet számottevő dolgokat mondani róla.

Nem lehet pusztán szöveggént kezelni, pontosan a kevertisége miatt, hiszen több nyelv, nyelvi gondolkodás kereszttüzében áll, ehhez pedig igenis támpont a szerző életútja. Nem lehet csak a valósághoz fűződő viszonyát privilégizálni (jóllehet ez talán a legmarkánsabb megközelítési mód, mert egyszerre lehet a globalizáció össztársadalmi hatását fellelni és a magánember kultúraidentitásbeli válságát is, amely mindkét esetben empirikus programhoz csatol), mert a többnyelvűség, gondolati sokoldalúság egy radikálisan új szöveget, új referenciabázist is nyit. Nem lehet csupán a közönségre gyakorolt hatására apellálni, hiszen továbbra is kisebbségben vannak (jöllehet ez a számarány növekszik, gyökeresen változóban van), tehát nyilvánvaló értetlenség, értelmi veszteség várható el hozzáértő elemző kommentár nélkül. Végül a formális megközelítés sem elegendő, mert tagadhatatlan az ilyen irodalom programmatikus töltete, mármint, hogy helykövetelő, létezését kiáltó, indulattól átfűtött megjelenítési forma: az önmegértetés vágya fűti-táplálja.

5.3. A SZERZŐ SZEMPONTJÁBÓL

Elvileg nem kizárható, hogy multikulturalista jellegű írást alkosson egy olyan szerző, aki maga nem kevert háttérű, hanem nagyon is egy adott kultúrába beágyazott értelmiségi, és aki, mint érzékeny és képzeletdús alkotó, bele tudja magát helyezni egy olyan közegbe, amely nem természetes háttere. A kérdés az, hogy vajon megtalálhatók-e ugyanazok a lényeges megkülönböztető jegyek, amelyek az autentikus multikulturalista alkotásokat jellemzik.

Márpedig az egyik első jellemzője a multikulturalista műnek a személyes szerzői hitelesség jegye. Tipikusan a multikulturalista szerző olyan nézőpontot foglal el, amely egyszerre belülről és ugyanakkor kívülről szemléli az adott kultúrák közti konfliktushelyzetet. Szimpatizál a kisebbségi kultúrával, de a domináns szemszögéből, annak megfigyelési érzékenységén, percepcióján keresztül írja le a kialakult helyzetet.

Ez abból fakad, hogy a szerző többnyire maga is érintett, angazsált, elkötelezett a saját kisebbségi odatartozása által és mint ilyen nem elfogulatlan szemlélődő. Ugyanakkor viszont a kisebbségi helyzet számára beszédtema, megjelenítendő konfliktus okozója, ami nem a konfliktust nap mint nap átélők számára érdekes, akik azt egyébként is jól ismerik (a könyökükön jön ki), hanem annak a közönségnek, amelyik ennek öntudatlan előidézője, tehát a szerző célközönsége is inkább a domináns társadalmi közeg és nem a kisebbségi réteg, amelyről pedig többnyire az írás szól.

Ez a szerzői alaphelyzet alkotói szempontból egy hendikep, amit le kell győzni, tulajdonképpen mondhatjuk azt is, hogy a mű művészi értéke attól függ, hogy mennyire képes a szerző szublimálni saját elfogultságát, érintettségét. Ez az a jegy, az *autentikus bennfentesség*, amelynek segítségével végsősoron elkülöníthető a multikulturalista témájú, de nem multikulturális szerzőtől származó, írás attól, amelynek genézisénel szerző és téma egy töről fakad.

Ez azt jelenti, hogy a multikulturalista szerző inkább tapasztalati, mint képzeti, formaújító vagy szövegeközpontú úton haladva érkezik a műalkotáshoz – azaz alapvetően mimetikus indítatású. Ebből az is következik, hogy nem érdektelen a mű olvasatánál annak ismerete, hogy a szerzőnek mi a kulturális háttere, és milyen egyéb hatások érték az elmozdulás során.

A szerző háttere nemcsak rányomja bélyegét, de hitelt ad a műnek, szerző és mű szimbiózist alkot. A tipikus multikulturalista szerző ugyanis nem pusztán megálmodik egy történetet, hanem egy olyan nyelvi közegben tálalja, formálja meg, amelyhez egy többé-kevésbé éles kívülállósági viszony fűzi, hiszen többnyire vagy nem beleszületett, vagy az otthoni (értsd: családi) kommunikációs mód és nyelv nyilvánvalósítja számára az ő különállóságát a többségi kultúrától. Ez pedig, tudatosan vagy nem, természetesen befolyásolja, sőt meghatározza kifejezőmódját (ennek bővebb taglalása már a következő szekcióra tartozik).

Röviden a multikulturális író felismerhetően (értsd: idegenszerűen) idioszinkretikus.

5.4. A SZÖVEG SZEMPONTJÁBÓL

A multikulturális szöveg óhatatlanul hordoz olyan jegyeket, amelyek az adott többségi kultúrától eltérnek, hiszen több kultúrát jelenít meg egyszerre, amelynek természetesen nyelvi nyoma is van. Idegen szavak és kifejezések vegyülnek a szöveg nyelvezetébe, amelyek utalnak „másság” jelenlétére. Ezen túl felfedezhető sok kifejezetten kultúrjelölő kifejezés, megjelölés, többek között olyan is, amely egyébként nyelvileg már nem idegen, mégis „exotikus” ízt közvetít.

De nemcsak nyelvezetében ötvöz több kultúrát, hiszen megtalálható a kisebbségi kultúrára jellemző elbeszélési stílus is, annak gondolkodási sémáival, érzékenységi pontjaival. A nyelvileg ki nem fejezett, a „ki-nem-mondott” jelentéstartalom, az amire csak utalva van, de konkrétan verbalizálva nincs, maga is rendkívül beszédes jegye az egyes kultúráknak, és ennek mesteri, illetve természetes használata az egyik legkézenfoghatóbb jellemzője az autentikusan multikulturális szövegnek.

Ennek rendkívül jó példáját adja Kazuo Ishiguro, japán születésű brit szerző munkássága. A *The Remains of the Day* (A nap hordaléka) című regényében egy brit főúr lakája naplóiírás kapcsán belső monológban tárgyalja a hivatástudat jegyében leélt életét. Az angolokra nagyon jellemző visszafogottsággal, körülírtsággal és ugyanakkor parányi – tulajdonképpen érdektelen – részletességgel fogalmazza meg szolgálati idejének fénypontjait, amibe bele-beleszövődik élete egyetlen érzelmi vonzódásának nagyon-nagyon áttételes felidézése, anélkül persze, hogy bármikor bármi ki lenne mondva.

Bár a szöveg sehol semmilyen távolkeleti hivatkozást nem tartalmaz, sőt teljes módon a brit felsőosztály beszédmódja, viselkedéskódja uralkodik rajta, mégis a

körülírás, az *understatement* angol intézménye egy olyan magaslatra kerül, amelyre azt lehet mondani, hogy már nem természetesen angol, hanem sokkal inkább a hasonló, de még szélsőségesebben alkalmazott japán önfedés fényében íródott. Ebben az esetben tehát a stílus tökéletessége az egyedüli árulkodó jegy.¹²

Általában egy bizonyos írástechnikai konzervativizmus jellemzi a multikulturalista szöveget. Nem igazán kísérletező talaja ez az irányzat a narratív technikáknak, ami egyébként érthető, hiszen azon túl, hogy lételeme a többkultúrájúság, a szöveg igen gyakran egy meghatározott üzenetközvetítési szándékot is hordoz, amit csak akkor képes optimálisan végrehajtani, ha jól követhető, mondjuk úgy „szokványos” narratív sémát alkalmaz.

Ez persze közel sem kizárólagos, hiszen azért szép számmal vannak olyan művek is, amelyek mind multikulturális, mind szövegújítóan kísérleti jellegűek. Jó példa ez utóbbira Gloria Anzaldúa amerikai feminista, leszbikus és *chicana* (azaz mexikói származású, női) szerző, akinek *Borderlands* (Határmezsgyék) című műve elég nehezen besorolható hagyományos kategóriákba, hiszen nemcsak prózát, drámát és lírát tartalmaz, de a posztmodern felfogásnak messzemenően megfelelően különféle mindennapos szövegformákat is (reklámszlogeneket, használati utasításokat, törvényrendekezési szabályzatokat, népszerű dalszövegeket stb.) – és persze az elengedhetetlen és le-nem-fordított spanyol szövegbetéteket.

A spanyol szavak, kifejezések, és bekezdések ugyanolyan természetességgel jelennek meg, mint az a mindennapok valóságában a *latino* (dél-amerikai, spanyolajkú) népesség beszédjére Amerika-szerte jellemző, tehát ilyen értelemben dokumentumértékűnek, valóságleképezésnek is tekinthető a mű. A spanyol nyelv belekeverése az írás korpuszába minden *latino* vagy *latina* szerzőre jellemző, még akkor is ha kevésbé kísérletező hozzáállású (Dagoberto Gilb, Abraham Rodriguez, Sandra Cisneros, Cristina Garcia, Junot Diaz, Oscar Hijuelos, Julia Alvarez – hogy csak néhányat említsünk).

Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy a multikulturalista szöveg láthatóan magán hordozza besorolásának alapvető jegyét, azaz több nyelvből, vagy kultúrából gyúródik egybe. Feltűnő utalásokat tartalmaz a másik kultúrára, annak jelenlétét nyelvi- és/vagy stílusbeli eszközzel biztosítja.

5.5. AZ OLVASÓ SZEMPONTJÁBÓL

Ha a multikulturalista művet az olvasó szemszögéből, azaz például a Wolfgang Iser és Stanley Fish-féle *reader-response* kritikai elmélet felől nézzük, akkor szembesülünk egy sor az elmélet által felállított követelmény tarthatatlanságával. A ko-

¹² Ishiguro könyve mindjárt megjelenése évében, 1989-ben megnyerte Anglia legfontosabb irodalmi díját, a Booker Prize-t.

molytalannak tekinthető széleskörű értelmezéstől eltekintve, miszerint minden egyes olvasó értelmezése egyenértékű és ugyanúgy érvényes függetlenül irodalmi és műveltségi felkészültségétől, még a sokkal jobban körvonalazott szűkebb körű értelmezést alapul véve is, amely feltételez egy *implied reader*t, azaz „beleértett olvasót”, azonnal beleütközünk abba az akadályba, amivel egy ilyen olvasó meghatározásakor találkozunk, mégpedig alapvető jellemzői túlbujánzásának tényébe.

Még az általános műveltség felett álló, szélesen informált és többnyelvű ideális általános olvasó is, akinek felkészültsége akár messze túlhaladja magáét a szerzőét, abba a kényelmetlen helyzetbe kerülhet, hogy a szövegben előforduló hivatkozások, nyelvi kifejezések, történelmi utalások, kultúra-specifikus megjegyzések számára dekódolhatatlanok, azaz nem képes a szöveget a benne meglevő kódolt értelmezés szerint értékelni, vagy akár csak felfogni.

Vegyünk egy példát. Kevés olyan európai, amerikai, ázsiai vagy akár afrikai olvasó van, aki a gikuyu törzsből származó kenyai Ngugi wa Thiong’o írásait maradéktalanul élvezni tudná, hiszen nemcsak a szöveg alapját képező helyi gyarmati angol nyelv sajátos, hanem ráadásul az autentikusság végett a szerző bőkezűen alkalmazza a bennszülött törzsi nyelv kifejezéseit.

Az afrikai kontinensről elsők között kitűnő nigériai Chinua Achebe sikereit követő, eredetileg James Thiong’o Ngugi névre keresztelt kelet-afrikai szerző számára ez a széleskörű olvasótáborra kivetett akadály nemcsak szándékos, de kifejezetten politikai kiállást is jelentett, ami odáig ment nála, hogy első négy sikeres regénye után feladta az angol nyelv használatát és az addig írott irodalmi formában nem létező gikuyu nyelven írta meg *Ngaahika Ndeenda* (I Will Marry When I Want – „Majd akkor házasodom, amikor én akarok”) című drámáját, amelynek bemutatása és gyűjtő erejű sikere Ngugi letartóztatásához vezetett 1977-ben.¹³

Az elmondottakból egyrészt kitűnik az, hogy az olvasó könnyen összekeverheti a korai multikulturalista művet a posztkoloniálissal, főleg annak kisebbség-központúsága és politikai töltete végett, másrészt pedig a logikai konklúziójáig elvitt nyelvi szabadság bizony vezethet érthetlenségig – leszámítva egy végtelenségig szűkkörű olvasói tábor.

Annotáció, lábjegyzetek vagy magyarázat nélkül az ilyen szöveget nem lehet teljes mértékben értékelni. Ugyanakkor, ha kevésbé átfogó eredménnyel is beérjük, akkor a szöveg hangulata, az érthetetlen nyelvi betétek szöveggörnyezete, ritmusa adhat olyan értelmezést, amely hozzásegítheti az olvasót egy általa – és a szerző által is – vállalható koherens értékeléshez. Ezzel együtt a monokultúrájú olvasó

¹³ Ngugi maga 1982-től angliai, majd amerikai emigrációban élt, és a University of California Irvine-i campusán tavaly megalakított International Center for Writing and Translation (Az írás-fordítás nemzetközi központja) erősen multikulturalista indíttatású intézetnek első kinevezett vezetője. Az intézet missziója kifejezetten olyan angol és más nyelven működő írók felkarolása és műveik ismertetése, akik nem az angolszász világból származnak.

bizonyos értelemben hátrányban van a multikulturális szöveg értelmezésénél, bár többnyire kifejezetten neki szól. Minthogy a szöveg elsősorban a többkultúráság sokszor fonák tapasztalati élményét igyekszik valamilyen módon közvetíteni, a szöveg tartalmi részének nem teljesen maradéktalan értéke nem kell feltétlenül meghiusítsa a mű mondanivalójának és esztétikai értékelésének sikerét – de az viszont szinte biztos, hogy viszonylag kevesen képesek a teljesség igényével értelmezni egy ilyen szöveget.

6. HOVA TOVÁBB MULTIKULTURALIZMUS?

Míg a nyolcvanas, és az azt megelőző évekre az volt a jellemző, hogy a más-honnan jött (fordításos) irodalmat fedezték fel Nyugat-szerte (Ismail Kadaré albán író, valamint a Nobel-díjjal is jutalmazott Wole Soyinka nigériai, Wislawa Szymborska lengyel költő, és Gao Xingjian kínai író, kalligrafikus és festő csak néhány kiemelkedő példa erre az irányzatra), a kilencvenes éveken már sokkal hangsúlyozottabban vonult végig a multikulturalizmus szele: egyre-másra jelentek meg a különféle, ennek jegyében született antológiák.

A két évtized közötti vízvonalasító különbség az, hogy az utóbbi nem fordítás-irodalom, hanem valamilyen nemzetközi médiumnyelven (főleg angolul) írt szövegekből áll. A másik fontos különbség, hogy bár szó van a más-honnan-jötség állapotáról, az „odaát”-kultúrájáról, alapvetően a kevert háttér „itt és most”-bani állapotáról van szó bennük.

Jó példa erre a daruvári horvát Josip Novakovich szerkesztésében tavalyelőtt megjelent „mostohanyelven írt történetek” (*Stories in the Stepmother Tongue*) amerikai antológia, amelynek egyetlen szerzője sem anyanyelvi angol (az indiai Bharati Mukherjee-től a román Andrei Codrescun, a kínai Ha Jinon, az iráni Nahid Rachlinon, az orosz Mikhail Iosselen és a Haitibeli Edwidge Danticaton át a nepáli Samrat Upadhyayig), de még jobb a Bozzini-Leenerts szerkesztő-kettős által az amerikai felsőoktatás számára összeállított „Határok nélküli irodalom” (*Literature Without Borders*) című tavalyi antológia, amely a világ minden tájáról származó, és nem is feltétlenül Amerikában élő írók-költőktől tár a mindennapi kulturális hibriditást grafikusán idéző, angolul fogant műveket elénk.¹⁴

¹⁴ A lista hosszú, már csak azért is mert ennek is van divat-értéke (a már tárgyalt „politikai korrektség” hátszelével megspékelve). Azért még egy antológiát hozzátennék példaként, mégpedig a kanadai W. H. New és H. J. Rosengarten szerkesztette *Modern Stories in English* (Modern történetek angolul, 2001) címűt. Az oka éppen a mindennaposága, az, hogy nem jelzi a címben, hogy a világ minden tájáról gyűjtött írásokról van szó. Az ausztrál Peter Carey éppúgy megtalálható benne mint a pakisztáni-angol Hanif Kureishi, vagy indiai-amerikai Jhumpa Lahiri, vagy a salish-törzshöz tartozó George Clutesi, vagy a mennonita-kanadai Rudy Wiebe – és mindezek a D. H. Lawrence, Hemingway, Faulkner, Updike történetek tőzsomszédságában.

Az eddigiekből kétségtelenül kitűnik, hogy a multikulturalizmus nemcsak felütötte fejét a világban, de alaposan be is rendezkedett. Egyelőre albérletben él egy sor más kritikai rendszer margóján, de emancipációja immanens, hiszen mindazok a kérdések, amikkel ez alatt a címszó alatt itt foglalkoztunk széleskörűen vitatott, közkezenforgó témák. Előbb vagy utóbb, de az ilyenfajta összegzésnek is, mint amire a Helikon jelen száma vállalkozott, eljön az ideje a nagyvilág porondján is. Amire mi itt vállalkoztunk, az egy tényfeltáró, problémafelvető bemutatása egy világszerte egyre inkább erőre kapó kulturális tényezőnek, és bizonyos mértékben előrevetítés is, amennyiben arról is szó esik, hogy milyen irányba fejlődik tovább.

Mint a tanulmányból már kiderült, Észak-Amerikában és Nyugat-Európa több országában már bevett használatra van a terminusnak, főleg abban az értelemben, hogy globalizált világunkban a szilárd egytömbű nemzetállam fogalma kulturálisan nem fenntartható. Egyre több olyan állampolgára van ezeknek az államoknak, akiknek eredetüket nézve a szó legszorosabb értelmében semmi közük sincs ahhoz a kulturális háttérhez, ami befogadó országuknak akárcsak ötven évvel ezelőtt is minden kétséget kizáróan domináns, sőt egyedül elfogadott kultúrája volt. A demokratikus államok alkotmányuk és törvényeik miatt kénytelen-kelletlen el kellett fogadják, hogy eredeti, vagy domináns kultúrájuk mellett egyre több eleven kisebbségi-etnikai kultúra osztozik az állampolgárok érzelmei, ideje, érdeklődése és pénze felett – és ezt hivatalosan, még a költségvetés megalkotásánál is figyelembe kell venni.

Nem jelenti ez természetesen azt, hogy nincsenek ellenérvek, ez ellen ható tényezők, sőt homlokegyenest ellentétes geopolitikai helyzetek. Elég a világban mindenfelé létező fundamentalista vallási irányzatokra gondolnunk: az iszlám világában a vallás nevében végrehajtott, de voltaképpen legalább annyira kulturális töltetű nyilvánvaló túlkapások messze nem az egyedüli példák, mert hindi, zsidó, keresztény és egyéb vallási fanatikusok szép számmal és mindennapos gyakorisággal jelentkeznek az elzüllött világ megreformálására törekvő szélsőséges megoldásaikkal. Államok éppen a globalizáció világában vesznek fel antidemokratikus szerkezetet (Kína, Zimbabwe), vagy hatalmasodik el bennük egy államvallásból vallási alapú törvényhozássá emelt társadalmi struktúra (Irán, Pakisztán), annak ellenére, hogy gazdaságuk messzemenően profitál a globalizáció adta kereskedelmi-szakemberáramlási nyitottságból (Malájzia, Szaud-Arábia).

És persze az is megfontolandó, amit a nemzeti kultúra értékeit védeni akaró mérsékelt hazafiság mozgat meg bennünk: ha minden az egyre intenzívebb keveredés felé halad, nem vezet-e ez egy olyan homogenizált világba, amelyben éppen a különféle nemzeti kulturális sajátosságok kiegyenlítésével és elmosásával a globalizáció korát megelőző nacionalista hagyomány kétségtelen sokszínűsége lesz az első és legnagyobb áldozat. Amíg a szélsőségek letompítása nagyobb toleranciához és kölcsönös tisztelethez vezet, az azt kifejező igen gazdag, de elavultnak, vagy másokat sértőként értékelhető kulturális megjelenítések megnyirbálása a sokféleség elvesztéséhez vezet – másszóval, amit nyerünk a réven, elvesztjük a vámon.

Ez a vészharangnak is beillő következtetés már csak azért is szót érdemel, mert mindenki számára, még az egyébként mérsékelt és nyitott gondolkozású egykultúrájú értelmiségieknek is, jogosnak tűnhet. Holott itt egy tipikus ösztönszerű reakcióról van szó, ugyanis a hagyományos multikulturalizmus alapja a sokféle kultúrák egymásmellett élése – ebben természetesen a domináns kultúra jegyei is benne vannak. Az igaz, hogy nem egészen ugyanúgy, mint a nemzeti hegemoniák korában, hiszen csorbul a mindenre rátelepedő dominanciája, minden más kizárása vagy legalábbis eltörpítése, de fennmaradását nemhogy semmi nem veszélyezteti, hanem éppen a multikulturalizmus eszménye *garantálja* azt.

Ebből kiindulva azt kell mondani, hogy mindaddig, amíg politikailag általánosan elfogadott, hogy a társadalmi formák közül a legoptimálisabb a széleskörű demokrácia, a minél több felelős egyén véleményének hangoztatása, kikérése és meghallgatása a társadalom egészét érintő kérdések eldöntésében, addig azt is el kell fogadnunk, hogy ebben nemcsak a különböző felfogású, de azonos kultúrájú és nyelvűek vannak, hanem beletartoznak a különböző nyelvű és kultúrájú, de ugyanabban a társadalomban élő egyének is. A multikulturalizmus egy liberális demokráciában *kikerülhetetlen*.

Ha pedig ez így van, elkerülhetetlen az is, hogy ennek a helyzetnek valamilyen irodalmi leképezése ne történne meg. Elképzelhetetlen, hogy olyan művek ne szülessenek, amelyek a társadalmon belül azzal szimbiózisban élők, de mégis más, vagy legalábbis máshonnan származó kulturális jegyekkel átszótt élményekről, életkutatásokról, életkekről ne szóljanak. Az pedig szintén felfoghatatlan, hogy ha ilyen művek születnek, közkezenforognak, ne legyen olyan kritikai megközelítés, amely az ilyen műveket érdemük szerint, fontos, alapvető jegyeik szerint ne tudja értékelni. És íme meg is érkeztünk a multikulturális irodalomkritika létjogosultságához.

Az, hogy lesz-e ebből irodalomkritikai irányzat, az nem kétséges. Ami még bizonytalan, az az, hogy milyen módon és milyen név alatt lesz megfogalmazva. Végülis hogyan, milyen tényezők köre csoportosítva lesz az elmélet felépítve, milyen társadalmi, esztétikai és politikai tényezők dominálnak majd a tudományos vitában – ez még nem eldöntött.

Hogy van-e ennek az irányzatnak jövője, az attól is függ, hogy mennyire növi ki magát egyértelmű irányzattá. Hiszen ennek a tanulmánynak a tanulsága is elsősorban az, hogy itt egy rendkívül összetett és főleg tipológiai hasonlóságokon alapuló rendszerezés lehetséges csak, mert annyira sok megnyilvánulási formáinak paramétereiben a variabilitás, hogy nehéz a különböző idesorolható művek jellemzőiből általános érvényű következtetést levonni. Ez azért nem zárja ki azt, hogy ne lehessen nagyon is kézzelfogható sajtóságokat felsorolni, amely egy ilyen jellegű irodalomból fakadnak.

A kérdés nem igazán az, hogy létjogosult-e, mert ahhoz nem férhet kétség, hanem az, hogy szakmai berkekben széleskörűen felismerik-e létjogosultságát? Most is többféle néven emlegetnek hasonló jelenségeket, és bár más és más kate-

góriák születnek besorolásukra, a jelenség közszájon forog, mindennapi életünk része, annyira, hogy szinte fel sem tűnik, észre sem vesszük.

Éppen ez az, ami ellen a jelen tanulmány megszületett: egy olyan fontos, kórunkra, még inkább jövőnkre jellemző irányzat van már körünkben, amire nem szabad nem felfigyelnünk – nem azért, hogy tegyünk ellene, vagy megvédjük tőle az előző korok nyelvi- és irodalmi erényeit (tehát nem az irodalmi erkölcs-csőszöket kívánjuk ugrasztani ezzel a számmal), hanem hogy ennek tudatában keressük és talán támogassuk is azokat a szerzőket, akik a multikulturalizmus szellemében képesek alkotásaikat megfoganni.

IDÉZETT MŰVEK

- ALEXIE, SHERMAN: *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*. New York: Harper Perennial, 1993.
- ANZALDUA, GLORIA: *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, CA: Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- BERMAN, PAUL (ed): *Debating P.C.* New York: Delta, 1992.
- BLOOM, HAROLD: *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. New York: Harcourt Brace, 1994.
- BOZZINI, GEORGE R. – LEENERTS, CYNTHIA A. (eds): *Literature Without Borders*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2001.
- CAREY, JAMES W.: Harold Adam Innis and Marshall McLuhan, in: ROSENTHAL, R. (ed): *McLuhan: Pro & Con*. New York: Penguin, 1968.
- DE CREVECOEUR, J. HECTOR ST JOHN: *Letters from an American Farmer*. New York: Fox, Duffield, 1904 (Reprint of 1782 original edition)
- FISH, STANLEY: Boutique Multiculturalism, in: *Critical Inquiry* 23:2:378–394, 1997.
- GUTMAN, AMY (ed): *Multiculturalism and „The Politics of Recognition“*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- INNIS, HAROLD: *Empire and Communications*. Oxford: Clarendon, 1950.
- INNIS, HAROLD: *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto Press, 1951.
- ISHIGURO, KAZUO: *The Remains of the Day*. London: Faber and Faber, 1989.
- KAMBOURELI, SMARO (ed): *Making a Difference. Canadian Multicultural Literature*. Toronto: Oxford University Press, 1996.
- KEESEY, DONALD (ed): *Contexts for Criticism*. Mountain View, CA: Mayfield Publishing, 1998.
- KYMLICKA, WILL: *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- MCLUHAN, MARSHALL: *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.
- MISTRY, ROHINTON: *Such a Long Journey*. London: Faber and Faber, 1991.
- MOMADAY, N. SCOTT: *House Made of Dawn*. New York: Harper & Row, 1968.

- NOVAKOVICH, JOSIP – SHAPARD, ROBERT (eds): *Stories in the Stepmother Tongue*. Buffalo, NY: White Pine Press, 2000.
- NEW, W. H. – ROSENGARTEN, H. J. (eds): *Modern Stories in English*. Toronto: Addison Wesley, 2001.
- SILKO, LESLIE MARION: *Ceremony*. New York: Viking, 1977.
- STAINES, DAVID: Canadian Literature at the Millennium, in: JAKABFI, A. (ed): *Canada and the Millennium. Proceedings of the 2nd Canadian Studies Conference in Central Europe*. Budapest: Lóránd Eötvös University, 1999.
- SZIGETI, LÁSZLÓ L.: Az érvényesülés tánclépései. in: SZIGETI, LÁSZLÓ L. – ABODY, RITA (eds): *A játszma szabályai. Mai amerikai multikulturalista novellák*. Budapest: Filum/Epistola. 1998. 5–18.
- TAYLOR, CHARLES: The Politics of Recognition, in: GUTMAN, A. (ed): *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- TRAFZER, CLIFFORD E. (ed): *Earth Song, Sky Spirit. Short Stories of the Contemporary Native American Experience*. New York: Anchor/Doubleday, 1993.
- WEXLER, MICHAEL – HULME, JOHN (eds): *Voices of the Xiled. A Generation Speaks for Itself*. New York: Main Street/Doubleday, 1994.

JANICE KULYK KEEFER

„Régi csontok felfedezése”: Historiografikus etnofikció

I.

Jelenleg, a szó szoros értelmében az etnicitás-lét leírásával foglalkozom. Az elmúlt két évben írt és nemrég befejezett *The Green Library* (A zöld könyvtár) című regényem főszereplője egy WASP-nak mondható (azaz „fehér angolszász protestánsnak” – a szerk.) kanadai nő, aki váratlanul felfedezi, hogy ő félig ukrán; ennek következtében érzete többszörösen meghasad a családi, etnikai, sőt, a nemzeti irányvonalak mentén. (...)

Hősnőm újonnan felfedezett etnicitás élményének semmi köze a vallási rítusokhoz, társadalmi szokásokhoz, kulturális tradíciókhoz, nemzeti viselethez vagy konyhához – azaz, az etnicitás standard jelölőihez.¹ Sokkal inkább a történelemnek kétféle felfogásához kapcsolható, attól függően, hogy milyen szemszögből nézzük: személyes vagy nyilvános, privát vagy kollektív értelemben. Ez a többszempontú történelem egyszerre jelenik meg narratívumként – azokban a történetekben, amelyeket az emberek szüleiről és nagyanyjáról mesélnek neki, mintegy kitöltve, áthímezve azokat a részleteket, amelyeket az általa saját „élettörténeteként” felfogott narratívában ő részként, hiányként vagy hazugságként (profán fikcióként) érzékelt –, és olyan háttéranyagként, ami egyszerre táplálja és kizárja a narrativitást, mint például Ukrajna közelmúltbeli történelmének brutális tényei. Bár ezekben a Hayden White utáni időkben hajlamosak vagyunk a történelmet szöveggként és nem tényként felfogni; és a saját etnicitással való foglalkozás elsődleges formája is a regényírás; mégis úgy vélem, kötelességem ragaszkodni azokhoz a szigorú tényekhez és eseményekhez, amelyek annyira borzalmasak, hogy nem ragadhatók vagy szelídíthetők meg az elbeszélés kereteiben.

Ebben az írásomban az etnicitás fogalmának olyan felfogását javaslom, ami jelentősen eltér a Werner Sollors által kidolgozott modelltől, és amely véleményem szerint az „irodalmi etnicitás” olyan fontos aspektusának megértéséhez járul hozzá

¹ Ezek a jelölők természetesen nemcsak Kanadában, hanem Ukrajnában is igen gyakran szimulákrumoknak vagy adaptációknak bizonyulnak. Két, állítólag ukrán népviseletbe öltözött nő figurája hőkkentett meg leginkább a kijevi nevezetességek között: műanyag, „hímzett” szegélyű kötényben és műanyag virágkoszorúval a fejükön babakocsiból árultak jégkrémet. Werner Sollors *The Invention of Ethnicity* (Az etnicitás feltalálása) című művéhez írott előszavában (Eric Hobsbawm-nak elismeréssel adózva) fogalmazza meg azt a tételt, hogy az etnicitás reprezentációinak nagy része a hitelesség bármely értelmében nemcsak távol esik a tradicionálistól hanem éppenhogy viszonylag új keletű invenció.

– az etnikai élmény képzeletbeli feltérképezéséhez és bevéséséhez –, amellyel Sollors és sok más amerikai teoretikus nem foglalkozik. Ez az aspektus jellemzően olyan írók Janus-arcú, meghasadt szemléletmódja, akik egyrészt azzal vannak elfoglalva, hogy egy új világban, azaz egy *ad quem* kontextusban újra feltalálják az etnicitást, másrészt pedig azzal, hogy legalább akkora hangsúlyt szenteljenek az *a quo* régi világ vagy óhaza ősi és kortárs jegyeinek². Ennek a milyenségéről majd a későbbiekben ejtek szót; egyelőre azt szeretném leszögezni, hogy ez kevésbé függ össze a nosztalgiával, és legalább annyira kapcsolódik a jelenlegi politikai eseményekkel és szociokulturális fejlődéssel való lépéstartáshoz, mint a személyes és közösségi múlt emlékezetben tartásához illetve rekonstrukciójához.

II.

Az etnicitás vitatott terminus, amely a kurrens – mind amerikai mind pedig kanadai típusú – multikulturalizmussal foglalkozó diskurzusokban egy telített terrénumot képvisel. (...)

Bár a premultikulturális Kanadában nőtem fel, mindig tudatában voltam annak, hogy olyan többszörösen hasadt szubjektum vagyok, aki folyamatosan áthágja a nyelvek, kultúrák, történelmek közötti határokat. Mintha maga a nyelvem is kettészakadt volna: soha nem tudtam eldönteni, hogy a vasárnapi tanáraink által kijelölt ukrán vagy az angol az anyanyelvem. Ugyanakkor a kézírásom is helyzetem kettősségének árulkodó jeleit hordozta: folyton összekevertem a különböző ábécéket, a latin d vagy t helyett cirill g-t vagy m-et írtam. Valamint ott volt hasadt identitásom nyilvános, megváltoztathatatlan inskripciója, a keresztnévem, amelyet nagyszüleim soha nem tudtak kiejteni és „Hanyává” ukránosítottak, és a vezetéknevem, amelyet nem-ukránok soha nem tudtak kibetűzni vagy kiejteni. Egyszerre két világban élve folyton falakba ütköztem ott, ahol átjáróknak kellett volna lenniük. Rá kellett ébrednem, hogy a kulturális jelölők és történelmi jelöltek sokfélesége sokkal inkább egy ártalmas *interferenciához* mintsem valamely ünnepelt *interreferenciához* (Fischer, 232.) vezet. Ez nem egyszerűen csak azért következett be, mert csekély nyelvtudásom miatt a *ridna skolában* nem találtak eléggé ukránnak, vagy, mert az általam „angol iskolának” nevezett intézményben deviáns kanadaiként kezeltek azért, mert a Karácsonyt máskor tartottam meg és csúfolásig kelet-európai hangzású volt a nevem. Ehhez hozzájárult az is, hogy egyre több szorongással, végül visszatetszéssel éltem meg az etnicitás disszocia-

² A terminus *a quo* és *terminus ad quem* kifejezéseit saját céljaimnak megfelelően alkalmazom azért, hogy a kétirányú mobilitás tényezőjét hangsúlyozzam. A visszatérés és az útrakelés kétirányúsága lényegi fontossággal bír az etnicitás általam javasolt fogalmában. Elutasítom a *terminus* szóban bennefogalt véglegességet; talán helyesebb volna ezt a *locus* elnevezésre cserélni, amely egyszerre hordozhatja a hely és az írott passzus jelentését.

tív vonását, azt a vízvázasztó tényezőt, ami éles határvonalakat húz aközött, ami a „miénk”, következőképpen inherens módon magasabbrendű, és aközött, ami „odakint” van és ott is kell tartani. Lényegtelen, hogy ez védekező mechanizmus vagy egy olyan csoport túlélő stratégiája volt, amely veszélyeztetve, megrágalmazva, hátrányos módon marginalizálva érezte magát – rendkívül klausztrófiakusan hatott. (...)

Olyan diskurzusra áhítoztam, amely képes volt meghaladni az én és a másik, a mi és az ők közötti határokat úgy, hogy általa új és jóval nyitottabb tudás- és létformákat lehessen felfedezni. Úgy véltem, csak ily módon történhetett meg az, hogy befogadó országomra már nem a két különálló etnikai és nemzeti identitás erőszakoltan összekapcsolt fogalmát alkalmaztam, hanem a hibrid állapot fogalmát, amelyben kanadaiságom megtagadhatja vagy megelőzheti annak az ősi (*antiszemita* – *a szerk.*) gyűlöletnek az átadását, amely úgy tűnt, hogy éppen anyyira része az ukrán létnek, mint a borst-evés és a hopak-táncolás. (...)

Mondhatom, hogy eltávolodtam etnicitásomtól, sőt, meg is tagadtam azt, mégis volt ennek az etnicitásnak egy igen fontos bár láthatatlan komponense, amitől soha nem tudtam és nem is akartam megszabadulni. Arról a narratív komponensről van szó, azokról a történetekről, amelyeket nagyanyám, anyám és nagy-néném meséltek gyerek- és kamaszkoromban, és amelyekben arról hallottam, hogy milyen egy, a kanadai környezetemtől annyira más világban felnőni – ez a másik világ annyira radikálisan eltért az enyémtől, hogy ez egyenesen varázslatosnak tűnt a számomra. (...)

Korábban azt állítottam, hogy gyerekkoromban állandóan két világ között mozogtam, de valójában hármat kellett volna említenem. Anyám falujának élettörténetei egy harmadik területet alkottak számomra, a képzelet otthonos földjét, ahová könnyedén beléphettem elhagyva azt a szegényteljes esetlenséget, amely a Kanadával asszociált, az „ukránból” az „angol” szférába való váltásokat jellemezte. (...)

Az időn és a téren kívül eső varázslatos világról elbeszélte családi történetek és a kollektív történelem (ami inkább minősül katasztrófa-sorozatnak, mint egy fejlődő, a nemzeti lét felé haladó reprezentatív narratívumnak) metszéspontján bukkan elő a már említett projektem, amelyet (tisztelettel adózva Linda Hutcheonnak) talán historiografikus etnofikciónak nevezhetünk el.

III.

Az etnicitás egyike azon leginkább túlterhelt és polivalens terminusoknak, amelyeket jelenleg a multikulturalizmusként ismert és különbségtételre használt diskurzusban hallhatunk. A multikulturalizmusnak az Egyesült Államokban köz-kézen forgó terminusa, ahogyan azt Remco van Capelleveen írja, több mint egy „olyan új paradigma, ami a kulturális és etnikai sokféleséget hangsúlyozza, és tisztelettel adózik annak a sok kultúrának, ami Amerikában összevegyült és törté-

nelmét valamint identitását formálta”. Bennefoglaltatik egy alapvetően elmarasztaló értelmezés, hiszen ez „az eurocentrikus (fehér férfi) kulturális imperializmusnak a nemzet nem-európai kisebbségein gyakorolt (pusztító) hatásának elsőprő kritikája is”. (172.) Ebben az olvasatban nem annyira az etnicitás, mint inkább a faj a multikulturalizmus diskurzusának vezető és szervező ereje, és a faj, bár inkább népszerű fikció, mintsem tudományos tény, képes arra, ahogyan Kwame Anthony Appiah figyelmeztet rá, hogy „mélyreható pszichológiai, gazdasági és egyéb társadalmi következményeket” vonjon maga után „olyan társadalmi csoportokra nézvést..., amelyeknek életét és politikai viszonyait a rasszista sztereotípiák létezése nagy mértékben meghatározza”. (285.)

Ennek ellenére az amerikai multikulturalizmus körüli diskurzus egyik jelensége nem az etnicitás fajjal való helyettesítése lett, hanem a faj beépítése abba, ami az etnicitás felhígítottabb fogalmává, egyfajta hipereticitássá vált. Sollors *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture* (Az etnicitáson túl: jóváhagyás és hanyatlás az amerikai kultúrában) című munkája ezen az elven alapszik, csakúgy, mint Michael M. J. Fischer *Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory* (Az etnicitás és az emlékezet posztmodern művészetei) című tanulmánya. Előre látható volt, hogy a faj etnicitásba való foglalása vitatott manővernek fog bizonyulni; Thomas J. Ferraro hívja fel a figyelmet arra, hogy több kritikus kimutatta a *Beyond Ethnicity*-ben megjelenő fehér fensőbbiség figyelmen kívül hagyásának kockázatát”. (6.) Mások, mint például Thomas S. Gladsky a *Princes, Peasants and Other Polish Selves: Ethnicity in American Literature* (Hercegek, parasztok és más lengyel „ének”: etnicitás az amerikai irodalomban) című művében, azt kifogásolták, hogy „az etnicitás iránti jelenlegi tudományos érdeklődés láthatóan az afrikai, ázsiai, spanyol és őshonos amerikai írók műveire koncentrál”. Olyan fejlemény ez, amely „bár nem teljesen elvetendő, az etnicitást mégis újra szűk keretek közé szorítja vissza”. (288) Ishmael Reed posztmodern író az ellen a felfogás ellen tiltakozik, amely által az „eticitás a fekete léttel olyan mértékben felcserélhetővé (vált), hogy manapság a »feketék« az Egyesült Államok egyetlen etnikai csoportjaként tételeződnek”. (226.) Ennek nemcsak az lett a következménye, hogy „a fehér etnicitás felszívódott abban, amit »fehér Amerikának« hívunk” (227.), és ezáltal nem annyira lerázta, mint inkább kikerülte az etnicitásban rejlő marginalitásnak a hátrányos megbélyegzettségét (Reed arra utal, hogy az etnicitást Amerikában „egyfajta betegségként” fogják fel /228./), hanem az is, hogy „a feketéknek is nehézséget okoz saját örökségük multietnicitásának a felismerése”. (227.) Amíg Reed itt arra a tényre utal, miszerint a „»fehér vér« és a »fekete vér« századokon keresztül összevegyült” Amerikában (228.), mi ezt a megfigyelést kiterjeszthetjük a kanadai feketékre is annak érdekében, hogy a „multietnicitás” terminusnak egy másik alkalmazására irányítsuk a figyelmet. Az olyan terminusok használatakor mint „színesbőrű írók” vagy „fekete-”, illetve „afrikai-kanadaiak”, fontos szociokulturális és történelmi differenciákat semmisítünk meg olyan kanadaiak között, mint például George Elliott Clarke, akinek ősei az Egyesült Birodalom el nem ismert

lojalistái voltak (azaz az amerikai függetlenségi háború idején, mint a kanadaiak túlnyomó többsége, az angol királyi fennhatóság mellett álltak – a szerk.), és Austin Clarke között, akinek ősei a karibi diaszpórából származnak.³

Amíg az Egyesült Államokban a multikulturalizmust egyre inkább a társadalmi berendezkedés és az azt szolgáló kulturális és oktatási intézmények gyökeres átalakítását sürgető felhívásokkal kapcsolják össze, addig Kanadában a multikulturalizmus, stílusosan, egy kétoldalú jelenség. Hutcheon terminusaival élve, a kanadai multikulturalizmus egyszerre egy hivatalos ideológia, amit a C-93-as cikkelynek köszönhetően törvények védenek, és egy dinamikus, változó, vitatott „eszmény” (13.), amelynek segítségével a marginalizált kultúrák és csoportok nemcsak részévé válhatnak, hanem esetleg módosíthatnak is a mainstream vagy domináns kultúrán. Az *Other Solitudes: Canadian Multicultural Fictions* (A többi magány: a kanadai multikulturális próza)⁴ című, Hutcheon Marion Richmonddal közösen szerkesztett antológiájában, Hutcheon és szerkesztőtársa maga is kilép etnikai rejtekéből, és felfedi mindezidáig ki nem nyilvánított zsidó, illetve olasz származását. Az antológiában a faj és az etnicitás kategóriái úgy jelennek meg, mint a másság táncában részt vevő egyenrangú partnerek. Fekete és ázsiai írók szerepelnek olyanok mellett, akik Nyugat-, Kelet-, Dél- és Észak-Európából származnak, ugyanakkor az őshonos népek és alapító csoportok képviselői szintén helyet kapnak azért, hogy a multikulturalizmus hatáskörét és elterjedtségét a legtágabb értelemben értelmezhesék, és hogy a lényeges társadalmi, történelmi és kulturális differenciákat ne hanyagolják el, hanem hangsúlyozzák őket.

³ Az ide vonatkozó terminológia eléggé zavarosnak tűnhet. Példának okáért, Marlene Nourbese Philip *Disturbing the Peace* című művében egy kínai kanadaira, majd egy ázsiai-kanadaira (feltehetően indiai vagy japán, de a származás szempontjából egyáltalán nem kínai), aztán afrikai kanadaiakra, és végül saját magára mint olyan afrikai-kanadaira utal, aki karib-térségi származású (*Frontiers*, 134.) – az általa említett többi afrikai kanadai származásáról nem árul el semmit sem. Ugyanakkor utal egy ír kanadaira is, de nem tisztázza azt, hogy ez a személy emigráns-e avagy egy Kanadában már meghonosodott ír diaszpóra tagja. Hivatkozik angol-kanadaiakra is (az egyetlen csoport, amit kötőjellel ír), ezáltal olyan vagy fehér angolszász protestánsokat vagy más fehér, angolul beszélő kanadaiakat jelölve meg, akiknek vagy ez vagy más az anyanyelvük és akik vagy emigránsok vagy nem, függetlenül attól, hogy a WASP-okon (fehér angolszász protestánsok) kívüli etnikai csoporthoz tartoznak-e. Hogy rövidre fogjam, a tanulmányomban én a „színesbőrű írókra” illetve a „fekete kanadaiakra” fogok hivatkozni, bár tudatában vagyok annak a veszélynek, hogy ezáltal elsimítom a különböző származású feketék közötti etnikai differenciákat. „Etnikai differenciák” alatt azokat az egyedi szocio-kulturális és történelmi tényezőket értem, amelyek az egyén hátterének és tapasztalatainak a sajátja mind az *a quo* és az *ad quem* értelemben.

⁴ Hutcheon antológiája címében egy igen nagyhatású kanadai irodalmi műre utal, Hugh MacLennan *Two Solitudes* című, 1945-ben megjelent regényére, amelyben először szerepelt Kanada kettős (angol és francia) kultúrájának meg hasonlottsága és sarkalatos nemzeti konfliktusa egy fikcionizált szerelmi regény karaktereinek allegóriájában. Hutcheonék az izolált kulturális egymásmellettség gondolatát terjesztették ki a máshonnan származó kanadaiak kulturális elszigeteltségére, de egyúttal önérzetes fellépésére is, amivel a multikulturalizmus eszményében helyet követelnek maguknak Kanada kulturális palettáján. – a szerk.

Másszóval, az *Other Solitudes...* elutasítja a kanadai multikulturalizmus amerikanizációját – vagy, más szempontból, posztkolonializációját – azzal, hogy elveti azt a csapdát, amely a másságot a „színesbőrű emberek” és a „fehérek tömbje” bináris oppozícióiba préseli.⁵ Ez utóbbi találmány, egyszerre vetíti előre a Kanadában is jelenlevő szisztematikus rasszizmus förtelmes problémáját, és teszi nyilvánvalóvá, hogy egy ilyen tömb csak a fehér etnikai csoportok közötti különbségek homogenizációja árán tételezhető fel. Ezek a különbségek nem egyszerűen csak szimbolikusak vagy felszínesek, ahogyan a torontói kanadai ukrán közösségekben szerzett antiszemitizmussal kapcsolatos tapasztalataim elbeszélésével igyekeztem ábrázolni. Emellett a kanadai irodalmi etnicitás olyan sajátosságáról árulkodnak, amire a Sollorshoz hasonló amerikai teoretikusok kevés figyelmet fordítanak: az etnikai szubjektumnak származási országa iránt érzett elkötelezettségéről vagy elragadtatásáról. Amennyiben az etnikai szubjektivitás a diskurzusok metszéspontjának terepe, akkor Kanadában ezeknek a különböző diskurzusoknak éppannyira vannak *a quo* mint *ad quem* modulációi. Azt, hogy ez nemcsak emigránsokra vonatkozik, Jane Urquhart nemrég megjelent *Away* (1993) című regénye illusztrálja. Ő éppannyira az ír és a kanadai ír tapasztalatok narratívumainak megszállottja, mint én az anyám lengyelországi és torontói életéről (ahová fiatal lány korában emigrált) szóló történeteknek.

Talán az amerikai megszállottság vezethet egy Sollors habitusú kritikust arra, hogy nemcsak egy általánosított amerikai, posztetnikus állapotra törekedjen, hanem még ráadásul ezt olyan módon tegye, hogy közben a hangsúlyt az emigráns választott országának hegemoniájára helyezze, amely egy központi, unifikáló, birodalmi hatalomhoz illő” nemzeti mítosz megteremtésére törekszik. Megjegyzendő, hogy Sollors maga is emigráns, és kétségkívül traumatikusan viszonyul saját etnikai eredetéhez valamint ahhoz a történelmi kontextushoz, amelynek ez része. Ennek következtében a *Beyond Ethnicity* című könyvében őt csak a szubjektumnak „az amerikaiság kódjaiba való szocializációja” érdekli, valamint az, ahogyan a különböző etnikai csoportok emigránsai „szimbolikus rokonsági formákat alakítanak ki olyan emberekkel, akik nem minősíthetők vérrokonnak”. (7.) Sollorst

⁵ Érvelhetnék emellett, hogy míg a posztkolonialis diskurzus előtérbe helyezi a fajt, a multikulturalista diskurzus, legalábbis abban, amit Hutcheon eszményi formájának tart szemben annak kiforgatott, kormányközeli típusával, foglalkozik leginkább az etnicitással: a kulturális differenciák felismerésével, értékelésével és játékaival. Nourbese Philip *Echoes in a Stranger Land* (Visszhangok egy idegenebb földön) című művében emellett érvel, hogy az imperializmus és a kolonializmus kiűzték az amerikai kontinensen élő afrikaiakat „eticitásukból és annak kifejezési formáiból – a nyelvből, vallásból, oktatásból, zenéből, családmódellekből – (...) a faj nemlétező túlvilágába utalva őket” (*Frontiers*, 10.). Szerinte, ahogyan a *Why Multiculturalism Can't End Racism* (Miért nem tudja a multikulturalizmus lezárni a rasszizmust?) című munkájában érvel, a multikulturalizmus soha nem lehet színönim az antirasszizmussal; amíg „a kanadai társadalom (...) el nem fogadja, hogy a rasszizmusnak és a fehér fensőbbiség alaptételeinek többé nem szabad e kultúra részeinek lenniük”, addig a multikulturalizmus a „bármely fajú és bőrszínű ember egyenlő megítélésének” (*Frontiers*, 186.) feladata ellen fog dolgozni.

olvasva úgy érezhetjük, hogy az emigráns szubjektum, ha egyszer amerikai földre lépett, soha nem hasad meg az „ott” és az „itt” között, sőt, egy bifokális szemüveget viselve könnyedén túllép ezen. Európának vagy Ázsiának hátat fordítva, az emigráns csak egy irányba, bár egyszerre két horizontra tekint, melyek közül az egyik a közvetlen családjához vagy etnikai csoportjához, a másik pedig egy transz- vagy interetnikus közösséghez tartozik. Míg az első csoportot az egyéni túlélés és a partikularizált kulturális tradíció megőrzése érdekli, az utóbbi univerzalizált erőfeszítéseit az amerikaiság újrafeltalálásának érdekében veti be. Másrészt, nagyon sok kanadai, etnicitásra vonatkozó tapasztalat nem egyszerűen csak bifokális, hanem Janus-arcú. Bármennyit is nyugtalankodunk a mi egyesült, stabil, nemzeti identitásunk és mítoszunk hiánya miatt, el kell ismernünk, hogy a mi kanadaiságra vonatkozó posztkoloniális, poszt-anglocentrikus kódunk hasadt, összetett, egyfolytában változó. Végül is, nemzeti mottóink nem az *E pluribus unum*, hanem az *A mari usque ad mare*, olyan széles körben elterjedt differenciákat jelképezve, amelyeket csak ehhez hasonló földrajzi, és nem szerződéses vagy fogalmi keretekbe lehet belefoglalni: mint két alakatlan, folyton mozgó tenger. Irodalmi etnicitásunk is olyan hagyomány, amely ezeknek a tengereknek a közvetítő természetét hangsúlyozza, azt a tényt, hogy ők összekötik az „itt”-et az „ott”-tal, és mindkét irányban átjárhatóak. Ez tette lehetővé az olyan kanadai szövegek túltengését, amelyek visszatérnek a származási országhoz vagy előtérbe helyezik azt: többek között Henry Kreisel *The Rich Man*, Rohinton Mistry *Such a Long Journey*, Michael Ondaatje *Running in the Family*, Nino Ricci *Lives of Saints* és Dionne Brand *No Language Is Neutral* című munkái. Szintén ebből következik az a jelentékeny és egyre szaporodó szövegkorpusz, ami az „itt” és az „ott” egymásra rétegzéséből strukturálódik: például Adele Wiseman *The Sacrifice*, Rudy Wiebe *The Blue Mountains of China*, Joy Kogawa *Obasan*, Sky Lee *Disappearing Moon Café*, Marion Quednau *The Butterfly Chair* és M. G. Vassanji *No New Land* című művei.

Az, hogy a kanadai irodalmi etnicitás Janus-arcú, igen nagymértékben befolyásolja azt, ahogyan az etnicitást magát felfogjuk. Sollors Fredrik Barth terminusértéséhez fűzött összefoglalójában sokkal inkább megismétli a készen kapottat, semmint kikísérletez egy tézist: az „eticitás”, emlékeztet Sollors, „a határon alapszik, és nem azon a »kulturális anyagon, amit körülzár« (...) Az etnikum kereteinek meghatározásakor egy olyan általános eljárást alkalmazunk, amelynek lényege annak felülbírálása, mintegy tagadása, hogy tulajdonképpen minden ember – bár természetesen távolról sem egyforma – alapvetően hasonló, ha másért nem, hát azért, mert mindahányan emberek vagyunk.” (*Ethnicity*, 299.) Daiva K. Stasiulis kanadai litván szociológus megkísérli visszaállítani azt, amit Barth „kulturális anyagnak” nevez azzal, hogy etnicitás-definíciójába beépíti azt a „világnézetet, tradíciót és szokáshalmazt, amelyet az emigránsok magukkal hoztak Kanadába, és amelyet a kanadai kontextusban dinamikusan reprodukáltak illetve átalakítottak”. (278.) Stasiulishoz hasonlóan Fischer az etnicitást dinamikusként – „olyan, amit minden generáció újra feltalál és újraértelmez” –, és alanyára nézve problemati-

kusként, sőt, traumatikusként írja le: „olyan, ami nagyon zavaró az egyén számára, ami fölött nincsen kontrollja”. Szerinte az etnicitást „gyakran sikertelenül elfojtják vagy elkerülik. (...) (Ez) olyan állapot, ami – gyakran felszabadító – virágzásba csak küzdelem során bomlik.”. (195.)

Nyomós okom van megkérdőjelezni Sollors Barth-nak a határ-konstrukció eljárásnál feltételezett univerzális felülbírálás elsődlegességét, valamint az ebből következő disszociatív gyakorlatokat alátámasztó érvelését, mégpedig azon az alapon, hogy nem veszi figyelembe az egyes etnikai csoportok kialakult kulturális szokásainál azokat az egyszerre *a quo* és *ad quem* történelmi specifikumokat, amelyek pedig tevékenyen hozzájárulnak az adott szokások alakulásához. Javasolom továbbá azt is, hogy Stasiulisnak az óhazai etnicitásnak a kanadai környezetben való dinamikus reprodukciójára és átalakítására vonatkozó fogalmait tágabb értelemben használjuk, olyan értelemben, hogy kiterjedjen az etnikai szubjektum nem szűnő érdeklődésére, amellyel rendszeresen figyeli az óhazai kulturális és társadalmi változásokat, valamint az azokat alakító történelmi eseményeket. Bár egyetértek az etnicitás agonisztikus természetének Fischer általi leírásával és hangsúlyozásával, miszerint ez „az identitás mélyen gyökerező érzelmi komponense” (195.), amelyet legerősebben a „pszichoanalízisben ismert álom és transzfer folyamatokhoz hasonló processzusok” közvetítenek (195–6.), az etnikai szubjektum történelemmel folytatott harcának hatását a Fischer által jelzett érzelm – identitás kapcsolat részeként szeretném szemlélni.

Egy pusztán szimbolikus etnicitásélménnyel ellentétben, véleményem szerint, egyedül a múltbeli és a folyó történelemmel való intim kapcsolat a záloga egy jelentőségteli etnicitásnak.

IV. (...)

V.

Az etnicitás és a történelem közötti létfontosságú összefüggések hangsúlyozásával valamint az etnicitás ünnepi, tradicionális tulajdonságai jelentőségének csökkentésével öntörvényűnek, és a kanadai ukránokat, cseppet sem reprezentálónak tűnhetnek. Erre az ellenvetésre azt felelem, hogy nincs olyan író, bármennyire is azonosul egy meghatározott közösséggel, aki világosan és mindent átfogóan képes lenne hangot adni annak a közösségnek. Sőt, akár odáig is merészkednék, hogy azt valljam, az írónak az a feladata, hogy eltávolítsa magát közösségétől azért, hogy kritikusan viszonyulhasson hozzá, illetve elmondhassa mindazt, amit tud róla. Tudatában vagyok annak is, hogy a kanadai ukrán közösség szemében az én többoldalú történelemszemléletem, amely egyszerre tekinti az ukránokat elnyomottnak és elnyomónak, egy, a gyökereitől teljesen elidegenedett honfi képét viseli, aki nem átkodik attól sem, hogy saját fészkebe piszkítson. Azt is belá-

tom, hogy író társaim tetemes hányadának mindaz, amit a kanadai ukrán létmódról és írásaim fogadtatásának esetleges nehézségeiről írok, elenyésző jelentőséggel bír amellet a gigászi feladat mellett, ami az országban dívó rasszizmus tudatosítására és leküzdésére szükségeltetik.⁶

Természetesen azzal is tisztában vagyok, hogy az én másság-tapasztalatom teljesen különbözik egy őshonos-, ázsiai- illetve fekete kanadaiétól. Tudom, bármennyire is sajnó sebként és nem pedig bármikor levethető ruhadarabként fogom fel etnicitásomat, bőrszínem nem fogja negatív irányban befolyásolni azt, ahogyan az emberek a földalattin vagy a boltban hozzám viszonyulnak, míg a színesbőrűek automatikusan regisztrálják fajukat, és a lehető legagresszívabb, legsértőbb módon érzékeltetik ezt. Mégis keresem közös kapcsolódási pontjainkat; jó lenne, ha azt mondhatnám egy fekete kanadainak, hogy „mivel őseid rabszolgák voltak, az enyéme pedig jobbágyok, mivel ősi szülőfölded birodalmi uralom alatt állt, akár csak az enyém, történelmi háttérrel beszélek hozzád, ahogyan az enyém is szólhat hozzád.”⁷ Továbbá, közös feladatunkat, hogy a rasszizmus bármely formája ellen küzdjünk, nem a fehér privilégiumok kijelölt hordozójaként, hanem saját partikularizált, differenciált, történelmileg szituált énem szempontjából láthatom el. Ez az én, nem fordul nosztalgikusan vissza valamiféle tiszta múlt vagy aranykor felé, és nem is kizárólagosan elkötelezettje a múlt traumáinak, hanem egy jelenben szituált én, amely összemérhetetlenül különböző helyszínek, a gyorsan változó Kanada és a kaotikusan „fejlődő” Ukrajna között mozog.

Más tapasztalatokkal rendelkezhetnek azok, akik teljesen etnicitáson kívül esőnek, *pusztán* privilegizált fehéreknek tartják magukat, valamint azok az ukrán származású kanadaiak, akik nem rendelkeznek azzal a kötődéssel, felelősséggel és megszállottsággal Ukrajna múltja és jelene iránt, amivel én. Mindazonáltal szükségesnek tartom kiemelni annak fontosságát, hogy elismerjük azokat a jelentős különbségeket, amelyek a magukat etnikai alanyoknak tekintők között fennállnak – függetlenül attól, hogy bőruk színe milyen. Ugyanúgy fontosnak tartom annak

⁶ A Kanadai Írószövetség traumatizálódott és megosztottá vált az 1989-es PEN-konferencia alkalmával. Akkor June Callwood és Nourbese Philip egymásnak esett azon a kérdésen, hogy a színesbőrű írókat vajon még mindig marginalizálja-e a kanadai irodalmi intézmény. A *Writers' Union of Canada Newsletter* (A Kanadai Írószövetség hírlevele) *Writers' Confidential* (Íróknak, bizalmasan) rovata hosszú ideig közölte a vitát a Nourbese Philipet támogatók és a Callwood mögé felsorakozók között; és tele volt a közös fellépés (*communitas*) szorgalmazásával valamint egy rasszizmusellenes közös front létrehozására való felszólításokkal. Az 1993. decemberi szám tartalmaz egy „Gyűlésről való jelentést”, melyben Myrna Kostash az etnicitásra és a fajra irányuló követeléseket az akkortájt a Kanadai Írószövetség által az őshonos és a színesbőrű íróknak szervezett „Writing thru Race” (írás a fajon át) konferencia apropójának tartja (1–2., 8., 9.).

⁷ A *Poetry Canada Review*-hoz, Dionne Brand *No Language is Neutral* (Nincsen semleges nyelv) című műve recenziójának okán írott levelében Claire Harris megjegyzi, hogy a rabszolgaság nem az amerikai kontinensen élő afrikaiak egyedi tapasztalata volt: „Érdemes mindenkit figyelmeztetni arra, hogy a rabszolgaságot Oroszországban 1861-ben, Dániában (ahol jobbágyságnak hívták a rabszolgasággal nagyjából megegyező gyakorlatot) 1848-ban, Trinidadban 1833-ban szüntették meg.”

leszögezését, hogy mindig van lehetőség a kapcsolatteremtésre; de ez csakis a különbségek elismerése nem pedig eltörlése, vagy figyelmen kívül hagyása útján mehet végbe. Amit Richard Rodriguez spanyol-indiai-afrikai-amerikai író saját „emigráns országról”⁸ ír, az miránk is érvényes: „hiszem, hogy a különbségek közöttünk mindig is nyilvánvalók lesznek. De a legérdekesebb dolog elkülönítettségünkben az, hogy végül is, ez megosztható”. (11.)

VI.

Fischer az *Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory* című művében Leslie Marmon Silkót idézi, aki kritizálja azokat a fehér költőket, mert megkísérlik anglo-amerikai értékeiket levetni, hogy az őshonos amerikai indiánok palástját magukra vehessék: „úgy akarják utánozni a törzsi életmódot, hogy a törzsnek egy alapvető elvét hágják át: megtagadják történelmüket és valódi eredetüket”. (229.) Bob Callahan amerikai-ír író arra a kérdésre válaszolva, hogy az etnicitás mennyiben tekinthető elavultnak, az alábbiakat fejt ki:

(...) a legrosszabb dolog, amit valakivel szemben elkövethetsz, az, hogy megfosztod történelmétől.

Ez az európai emigránsokra is vonatkozik.

Voltaképpen azt mondhatnánk, hogy a művelt amerikai szerző (...) az, aki képes arra, hogy azokból a változatos kulturális elemekből, amelyek beépültek az amerikai kultúra egészébe, valamit teremtsen.

Ebben az értelemben a kifinomultságot pedig azzal mérhetnénk, hogy amennyire lehet, soha ne verjünk éket ebbe a történelembe azzal, hogy követjük azokat az illúziókat, amelyeket ez az ország a faji politika nevében folyamatosan produkál. (233–4.)

Tanulmányomban az etnicitás és a történelem mindenekfeletti összefonódását és figyelmen kívül hagyásuknak a lehetetlenségét próbáltam kimutatni: az efféle megtagadás lehetetlen és káros, különösen abból a megalapozott óhajból kiindulva, hogy a rasszizmus minden formáját megszüntessük. Amennyiben, ahogyan Fischer mondja, az etnicitás természete szerint dinamikus és interreferenciális, inkább az összehasonlító tudást, mint a rasszizmussal járó etnocentrizmust segítve elő (217.), akkor számunkra lényeges az, hogy elismerjük és felfedezzük a közöttünk lévő

⁸ Tudatában vagyok annak, hogy az őshonos populációt aligha nevezhetjük a kontinensre érkezett bevándorlóknak, figyelmen kívül hagyva az időrendnek azt az óriási inflálódását, amely az emigrációs modelleket szervezi. Mindazonáltal, a „Kanadának” nevezett ország létrehozásának vonatkozásában, annak az országnak a vonatkozásában, amelyben az őshonos népek jogait és igényeit olyan kegyetlenül törölték el és semmisítették meg, érvelhetünk amellett, hogy az őshonos lakosság szinte örökös bevándorló szerepkörben él.

összekapcsoló különbségeket, legyünk bár japán-, trinidad-i vagy ukrán kanadaiak. Véleményem szerint, erre az etnicitás írása és olvasása a legalkalmasabb és leginkább konstruktív út. Ahogy Fischer kifejti, „a jelenkori írás azon jellegzetessége, hogy az olvasót a jelentés létrehozásában aktív részvételre buzdítsa (...) vagy a töredékek és befejezetlenség használata annak érdekében, hogy az olvasónak kelljen az összefüggéseket megtalálnia (...) nem egyszerűen csak leírja azt, ahogyan az etnicitást megtapasztaljuk, hanem, ami ennél fontosabb, egy olyan etikai módszer, ami megkísérli felébreszteni az olvasó vágyát arra, hogy közösséget (*communitas*) vállaljon másokkal úgy, hogy nem elsimítja, hanem épp ellenkezőleg, inkább megőrzi a különbségeket”. (232–3.)

Az író feladata mégsem egyszerűen csak annyiban áll, hogy az „etikus útra” való buzdítás segítségével létrehozassa mindannyiunkkal a sorsvállalás és gondoskodás elvén alapuló újvilági összhangot; az etnicitás-írás esztétikájának az író azon etikai szükséglete is része, hogy „ethnosz”-a szembenézzen a személyes és a kollektív történelmével, és ha kell, megküzdjön vele. Akárcsak a régész, az etnicitás írója is mindig régi csontokra bukkan. Az egyik legfontosabb, legkockázatosabb és legszükségesebb ok, amiért őt olvassuk, az, hogy felfedezzük, mihez kezd ezekkel a csontokkal, hogyan fogja történetüket elbeszélni, és hogyan fogja összekapcsolni őket a történelem brutális tényeivel és eseményeivel: azaz, felfedezni mindazt, amit, Henry Jamest parafrázálva, bármennyire is igyekszünk, nem lehet, hogy ne tudjunk.

(Janice Kulyk Keefer: „Coming Across Bones”: *Historiographic Ethnofiction*. in: *Writing Ethnicity. Cross-Cultural Consciousness, in Canadian and Quebecois Literature*. Ed. by Winfried Siemerling. Toronto, Ontario, 1996, 84–104.)

Fordította: Milián Orsolya

IAIN CHAMBERS

Vándorlás, kultúra, identitás

1. LEHETETLEN HAZATÉRÉS

Ha a kultúrát ... az utazás szempontjából gondoljuk újra, akkor a kultúra kifejezés organikus, naturalizáló torzítása – amely a kultúrát olyan gyökereket ereszett testként ábrázolja, amely növekszik, él, meghal és így tovább – megkérdőjeleződik. Élesebben kerülnek képbe a konstruált és vitatott historicitások, az elmozdulások, összetalálkozások és kölcsönhatások helyei.

James Clifford¹

*A hazátlanság világsorssá válik.
Martin Heidegger²*

Egy nap ráébredtem, hogy ami mindennél fontosabb számomra, az az, hogy miképp határozom meg magam mint idegent... Aztán megértettem, hogy az idegen sebezhetőségében csak arra a vendégszeretetre számíthat, amit mások kínálnak. Épp úgy, ahogyan a szavak részesülnek a fehér oldal adományából, vagy a madarak az égbolt feltétlen teréből.

Edmond Jabes³

A dél-kaliforniai országutakon, közel a mexikói határhoz Tijuana környékén olyan jelzőtáblák állnak, melyek rendszerint a természet és a kultúra találkozásához kapcsolódnak: a szokellő szarvast vagy portyázó medvét ábrázoló képek arra figyelmeztetnek, hogy ügyeljünk rájuk, mert keresztezhetik az utat. Itt azonban az ikon másféle: az egymást keresztező kultúrák közlekedésére utal. A kép gyalogos embereket jelez. Kétségbeesetten menekülve a szegénység sorsa elől átmásznak a határt szegélyező drótkerítésen vagy átvágják őket és a gyorsuló autók elől félreugorva átrohannak az úttesten, hogy megszökjenek a múltjuk elől, és belehelyezék magukat az Észak ígéretébe.

¹ JAMES CLIFFORD: Travelling Cultures, in: Lawrence Grossberg, Cary Nelson és Paula Treichler (szerk.), CULTURAL STUDIES, London & New York, Routledge, 1992, 101.

² MARTIN HEIDEGGER: Levél a humanizmusról, in: uő., „...költőien lakozik az ember...”, Budapest–Szeged, T-Twins/Pompei, 1994, Bacsó Béla fordítása, 144.

³ EDMOND JABES: *Le Livre de l'Hospitalité*, Paris, Gallimard, 1991.

A reménynek, a migrációnak és az áttelepülési kísérleteknek ez az elkeseredett jelenete töredék, amelyet az újságfotók, a hírek, a televíziós dokumentumfilmek és a bevándorlási statisztikák mindig ugyanazon sémában ragadnak meg, és amely mégis jó részére rávilágít annak a tájnak, amelyet lakunk. Amikor a „Harmadik Világ” már nincs az „odakinn” távolságában tartva, hanem megjelenik „idebenn”, amikor a különböző kultúrák, történelmek, vallások és nyelvek közti találkozás már nem a perifériák mentén, a „kontakt zónákban” megy végbe, ahogy Mary Louise Pratt hívja őket, hanem saját mindennapi életünk középpontjában, az úgynevezett „fejlett” vagy „Első” világ városaiban és kultúráiban, akkor talán kezdetünk a saját életeink, kultúránk, nyelveink és jövőink korábbi értelmében bekövetkezett lényeges szakadásról beszélni.⁴

Ez nem azt jelenti, hogy manapság London és Lagos pusztán földrajzilag különböző városi központok, amelyeken a globális, világvárosi média közös szintaxisa uralkodik. Osztozhatnak bizonyos javakon, szokásokon, stílusokon és nyelveken, de minden közös dolognak megvan a megfelelő helyi kiforgatása, módosítása, egyéni nyelvhasználatra átültetett változata. Nem csak fizikailag különállóak, hanem gazdasági, történelmi és kulturális szempontból is élesen elkülönültek maradnak. De az efféle különbségek nem mindig és nem feltétlenül a felosztás és az elhatárolás példái. Olyan zsanérokként is működhetnek, amelyek egyszerre szolgálnak a kapuk becsukására és kinyitására az egyre intenzívebbé váló globális közlekedésben.

A migráció a kulturális határok és kereszteződések kinyilvánításával együtt sok kortárs gondolatmenetbe is mélyen bevéődött. Mert a migráció és a száműzetés, ahogy Edward Said rámutatott, „a létezés diszkontinuus állapotát” foglalja magában, egyfajta ujjat húzást mindazzal, ahonnet jössz. Ezáltal pedig „a modern kultúra hatékony, sőt gazdagító motívumává” alakult.⁵ Hiszen:

A számkivetett tudja, hogy a szekuláris és kontingens világban az otthonok mindig ideiglenesek. A határok és korlátok, amelyek az ismerős terület biztonságába zárnak, börtönfalakká is válhatnak, s gyakran az észet és a szükséglet meghaladó mértékben vannak védelmezve. A számkivetettek átlépnek a határokon, áttörnek a gondolkodás és a tapasztalat korlátait.⁶

Az ilyen utazás a nyughatatlan kérdezősködés formáját ölti, lerombolva önnön referencia-szemponjtait, ahogy útközben elvész a kiindulópont. Ha a menekvés előfeltételez egy kezdeti otthont és a végső visszatérés ígérését, az *en route* felvetődő

⁴ MARY LOUISE PRATT: *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London & New York, Routledge, 1992.

⁵ EDWARD SAID: Reflections on Exile, in: *Russel Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha és Cornel West* (szerk.), *Out There. Marginalization and Contemporary Cultures*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1990, 357–63.

⁶ i. m. 365.

kérdések átszakítják az efféle útvonal határait. Az ilyen feltételekkel való azonosulás fenntartásának lehetőségei meggyengülnek és lemorzsolódnak. A primér veszteségnek ez a kifelé irányuló utazások bizonytalanságába szívósan bevésődött emléke tette a számkivetettséget korunk szuggesztív szimbólumává. Csakugyan, találkozással annak az európai alapvetésnek az összezsugorodásával, amely valaha minden és mindenki nevében kívánt szólni, a kortárs kritikai gondolkodásban jelentős tendencia mutatkozik a mozgás, a migráció, a térképek, az utazás, sőt néha a látszólag könnyed turizmus metaforáinak elfogadására. Mindazonáltal az ilyen metaforák nem korlátozódnak egy különös kritikai paradigma genealógiájára, egy teoretikus fordulat szintjére. Habár cinikus módon dönthetünk úgy, hogy ezekben a jelenkori intellektuális barangolásokban pusztán a patriarchális, nyugati intellektuális hatalom folytatódó narratívájának egy újabb fordulatát látjuk, ahogy a megmaradt domesztikálására törekszik, arra, hogy befolyását kiterjessze az egykor kizártra és hangtalanra, mégis nyilvánvaló, hogy valami más is történik itt. A globalizáció gyorsuló folyamatai közben egyre gyakrabban találkozunk egy olyan kiterjedt kulturális és történeti sokféleséggel, amely áthatolhatatlannak bizonyul a szokásosan alkalmazott magyarázataink számára. A világnak, melyet megszoktunk otthonunként lakni, ez a komplex és makacs kihívása sugallja számunkra erőteljesen azt, hogy nem pusztán a mentális eklekticizmus laza liberális rugózatának legújabb vetemedését éljük át.

Mert a Nyugat szívében végbement bizonyos belső elmozdulások (a feminizmus, a dekonstrukció, a pszichoanalízis, a posztmetafizikai gondolkodás) által ösztönzött újabb keletű megnyílásokat egyre gyakrabban szaporították és szaporítják egy olyan jelenlét makacs kérdései, amely immáron nem valahol másutt van: az elfojtott, az alárendelt és az elfelejtett visszatérése a „Harmadik Világ” zenéjében, irodalmában, ínségében és populációjában, ahogy ellepi az „Első Világ” gazdaságait, városait, intézményeit, médiáját és szabadidejét.

A kozmopolita forogatókönyvnek, amely arra a sorsra rendeltetett, hogy végül a történelmünk részeként legyen elismerve, és a nagyvárosi kisemmizettek jövőbeli lázadásairól szóló filmek készüljenek belőle, ez a rendkívül feszült punktuációja rákényszerít minket egy olyan gondolkodásmód szükségességének felismerésére, amely nem rögzített és állandó, hanem nyitott az eseményekhez való örökös visszatérés, újra-dolgozás és revízió lehetőségére. Ez az újra-mondása, újra-idézése, újra-elhelyezése mindannak, ami történeti és kulturális tudásnak számít, azoknak a töredékeknek és nyomoknak a felidézésére, újra-átélésére támaszkodik, amelyek a mai „veszélyes pillanatban” felvillannak bennünk, hogy az új konstellációkban éljenek tovább.⁷ Olyan töredékek ezek, amelyek töredékek is maradnak:

⁷ Visszhangozva Walter Benjaminget és Jaques Derridát, ld. WALTER BENJAMIN: A történelem fogalmáról, in: *Angelus Novus*, Budapest, Magyar Helikon, 1980, Bence György fordítása, 964., és Jacques Derrida: Living On, Border Lines, in: *Harold Bloom* (szerk.), *Deconstruction and Criticism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979. A lét felvillanásáról és elfeledésének veszélyéről ld. még MARTIN

fényszilánkok, amelyek megvilágítják az utunkat, miközben kérdő árnyékokat vetnek az út mentére. Az igazság transzparenciájába és az átkelésünk finalitását meghatározó eredetek hatalmába vetett hitet széttoszlatja a transzmutációnak és a transzformációnak ez a szakadatlan játéka. A történelem le van aratva és be van gyűjtve; össze kell állítani és meg kell szólaltatni, emlékezni kell rá, újra kell olvasni és át kell írni, s a nyelv az értelmezés útján kel életre.

Erről az örökségről beszélni, a történelemre vagy a fordításra és az emlékezetre utalni annyi, mint a befejezetlenről, a teljesen soha ki nem betűzhetőről beszélni. Annyi, mint feladni bármiféle bizodalmat a transzparenciában. Mert fordítani mindig annyi, mint átalakítani. Mindig magában foglalja az autenticitás vagy az eredet bármely metafizikájának szükségszerű travesztiáját. Észrevesszük magunkon, hogy olyan nyelvet használunk, amelyet mindig veszteség árnyékol be, egy máshol, egy kísértet: a tudattalan, egy „más” szöveg, egy „más” hang, egy „más” világ; olyan nyelvet, amelyre „erőteljes hatással van az idegen nyelv”.⁸

Mert a nyelv nomád tapasztalata, a vándorlás biztos otthon nélkül, a világ keresztveződéseinek lakozás, a létről és különbségről való tudatunk viselése már nem egy unikális tradíció vagy történelem kifejeződése, még ha úgy is tesz, mintha egyetlen nevet viselne. A gondolat barangol. Elvándorol, elköltözik, fordítást kíván.

Az ész itt vállalja annak kockázatát, hogy kinyíljon a világ előtt, hogy megnyugtató alap vagy finalitás nélküli átjáróban találja önmagát: olyan átjáróban, amely nyitott a lét és a földi megvilágosodás változó mennyboltjai előtt. Az immáron sem az istenek, sem az isteneknek a dölyfös racionalizmus vagy a pozitivista tervezet díszbe bújó szekuláris, feltámadt változatai által nem védelt gondolkodás vállalja annak veszélyét, hogy felelőssé váljon önmagáért és a lét oltalmáért, hisz, ahogy Rilke és Heidegger emlékeztet rá, egyedüli védelme épp magában a védelem hiányában rejlik.⁹

Ez elkerülhetetlenül implikálja az „otthon”, a világban való létezés egy másik értelmét. A lakozás mozgó környezetként való felfogását jelenti, olyan belakási módját az időnek és a térnek, amelyben ezek nem rögzített, lezárt struktúrák lennének, hanem egy megnyílás kiprovokálói, amelynek kérdő jelenléte visszahangzik azoknak a nyelveknek a működésében, amelyek az identitás-, a hely- és a hovatarozás-tudatunkat konstituálják. Nincs olyan egyetlen hely, egyetlen nyelv vagy tradíció, amely magának követelhetné ezt a szerepet. Mert noha a közép-pontból a periféria felé irányuló utazás, mely a váratlant, a bizarrt és a csodásat

HEIDEGGER: *The Turning*, in: MARTIN HEIDEGGER: *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1977. Derrida és Benjamin finom összevetéséhez ld. Tejaswini Niranjana, *Siting Translations. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, 1992.

⁸ Rudolf Pannwitzot idézi BENJAMIN: A műfordító feladata, in: WALTER BENJAMIN: *Angelus Novus*, Budapest, Magyar Helikon, 1980, Tandori Dezső fordítása (a fordítást kissé módosítottam – a ford.)

⁹ MARTIN HEIDEGGER: *The Turning*, in: MARTIN HEIDEGGER: *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1977.

kutatja mindebben, még mindig uralhatja ezt az irodalmat – ezt a könyvet is, például –, az efféle történetek végsősoron mégis csak gyenge visszhangokat jelentenek az utazás, a migráció és az áthelyeződés tömegében, amellyel oly sok máshonnet érkezett ember szembesült és szembesül továbbra is. Így én végül eljutottam a másféleség, a más világok, nyelvek és identitások erőszakának megismeréséig, és felfedeztem, hogy a saját lakozásomat a más történelmekkel, más helyekkel és más emberekkel való találkozásokon, dialógusokon és ütközéseken keresztül kell fenntartanom. Hiszen a „benszüllött” visszatérése nem csak jelzi a „a nyugati és a nem nyugati történelmek közti határokon való felülemelkedés” drámai szükségességét, hanem vissza is juttatja a középpontba az azokra a kezdetben csak odakint, a periférián történt összecsapásokra jellemző erőszakot, amelyek lefektették az én világom alapjait.¹⁰

Ezért aztán mindez még csak nem is feltétlenül útbeszámoló. Hiszen az utazás szilárd pontok közti mozgást implikál, egy indulási és egy érkezési helyet, valamilyen útvonal ismeretét. És sejtet egy végső visszatérést, egy lehetséges hazatérést is. A migráció viszont olyan mozgással jár, amelyben sem az indulás, sem az érkezés helyei nem állandóak, nem biztosak. Megköveteli, hogy olyan nyelvben, olyan történelmekben és identitásokban lakjunk, amelyek állandóan alá vannak vetve a változásnak. Örökké átutazóban a hazatérés kilátása – a történet befejezése, a kerülő domesztikálása – képtelenséggé válik. A történelem utat enged a történelmeknek, ahogy a Nyugat a világnak.

Egy másik vidéken való éleést jelent ez, ahol:

minden eddiginél sürgetőbbé válik a gondolkodás olyan keretének a kidolgozása, amely a vándorlót a történelmi folyamatok alárendeltjéből azok középponti alakjává teszi. Le kell fegyvereznünk a vér, a tulajdon és a határok genealogikus retorikáját, és a társadalmi viszonyok laterális leírását kell a helyébe helyeznünk, amely hangsúlyozza az én és a másik összes definíciójának esetlegességét és az óvatos lépések szükségességét.¹¹

Vajon azt jelenti-e mindez, hogy nincs mit mondanom, hogy minden olyan gesztus, amely a Nyugaton indul, inherensen imperialista, pusztán az épp utolsó mozzanat a hatalmam másokkal szembeni kiterjesztésében? Talán ez az a pont, ahol az ebben a könyvben bemutatott gondolatmenet etikai és politikai implikációi a legvilágosabban ragadhatók meg a beszélők és akiknek a nevében beszélnek közötti *circulus vitiosus*nak a megszakítására irányuló kísérletként. Hiszen saját beszédem testébe hatolva, megnyitva a réseket és meghallgatva a csendeket a saját örökségemben talán megtanulok óvatosan lépdelni azoknak a határoknak a mentén, amelyek

¹⁰ Az idézet ERIC R. WOLFTól való, in: *Európa és a történelem nélküli népek*, Budapest, Akadémiai Kiadó, Osiris-Századvég, 1995, 10., Makai György fordítása (a fordítást némileg módosítottam – a ford.)

¹¹ PAUL CARTER, *Living in a New Country. History, Travelling and Language*. London, Faber & Faber, 1992, 7–8.

közül beszélek. Lassan megértem, hogy ahol határok vannak, ott más hangok, testek, világok is léteznek, a túloldalon, az én különös határaitmon túl. Át ezeken a határokon a vágyaim nyomában paradox módon rákényszerülök arra, hogy szembesüljek a korlátaimmal, és egyben azzal a többlettel, amely rajtuk keresztül is megkísérli fenntartani a párbeszédet. S ha valamiképp erre a határvidékre kerültem, egy potenciálisan még távolabbi teret is fontolóra veszek: egy más hely, egy más világ, egy másik jövő lehetőségét.

A modernitás felszaporodott diaszpórái, melyeket a „modernizáció” indított el, a növekvő globális gazdaság, az egyének illetve egész populációk gerjesztett, gyakran brutálisan kikényszerített migrációja a perifériákról az európai és amerikai metropoliszokba és a „Harmadik Világ” városaiba olyan méretekké és intenzitással bír, ami megakadályoz bármiféle közvetlen összevetést az intellektuális gondolkodás másodlagos és jórészt metaforikus utazásaival. Az analógia kockázatos. Mindig kézzelfogható közelségben van a romantikus domesztikáció és az intellektuális hazatérés vonzása, amit az utazás és a száműzetés költői alakzatai kínálnak. Mégis, ezt a kockázatot vállalni kell. Mert a gondolkodás és az emberek modern migrációi olyan jelenségek, amelyek kölcsönösen benne foglaltnak egymás röppályáiban és jövőiben.

Bilincsbe vert rabszolgaként az Atlanti-óceán áthajózására kényszerülni, illegálisan kelni át a Földközi-tengeren vagy a Rio Grandén, reménykedve nekivágni az Északnak, vagy akár csak lassú sorokban az útlevelet vagy a munkavállalási engedélyt szorongatva izzadni a bürokrácia előtt annyi, mint elsajátítani a világok közötti élet magatartását, a lakozást egy olyan határon, amely a nyelveden, vallásodon, zenéden, ruhádon, megjelenéseden és életeden halad keresztül. Máshonnan jönni, „onnan” és nem „innen”, s így egyszerre lenni az adott helyzeten „belül” és „kívül” annyi, mint a történelmek és emlékezetek metszéspontjában élni, egyszerre tapasztalva a korábbi szétszóródásukat és a rákövetkező átfordításukat új, kiterjedtebb elrendezésekbe, kirajzolódó nyomvonalak mentén. Annyi, mint egyszerre találkozni a hatalomnélküliség nyelveivel és a heterotóp jövőök lehetséges előjeleivel. Ez a dráma, amely elvétele szabad választás tárgya, egyben az idegen drámája is. A hagyományos szülőföldtől elszakítva, egy folyton megkérdőjelezhető identitás tapasztalatával kell az idegennek örökre otthon éreznie magát egy olyan végtelen vitában, amely a szertefoszlott történelmi örökség és a heterogén jelen közt zajlik.

Ilyképp az idegen jelkép – olyan alakzat, amely felhívja a figyelmünket körünk sürgető kérdéseire: jelenlét, amely megkérdőjelezi a jelent. Mert az idegen veszélyezteti a „rend konstrukciójához felvonultatott bináris klasszifikációt”, és beavat minket kétértelműség nyugtalanító elmozdulásába.¹² Az idegen, mint a kí-

¹² ZYGMUNT BAUMAN: *Modernity and Ambivalence*, in: *Mike Featherstone* (szerk.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Newbury Park & New Delhi, Sage, 1990, 150–1.

sértet, mely árnyékot vet minden diskurzusra, az a nyugtalanító kérdezősködés, elidegenedés, amely virtuálisan mindannyiunkban ott van. Olyan jelenlét, amely makacsul kitart, amelyet nem lehet kitörölni, és amely kivon saját magamból, egy másik felé. A másik állhatatossága az, ami rám ruházza az elkötelezettséget az idegen felé, aki „nem fojtható el, ami azt jelenti, hogy az *én* elkötelezettségem az, amely nem törölhető el”.¹³ Akár „a tünet, amely „énjeinket” problematikussá, talán lehetetlenné teszi, az idegen a saját különbségem tudatának megjelenésével kezdődik, és akkor végződik, amikor mindannyian felismerjük magunkban az idegent”.¹⁴ A klasszikus individuumnak ez a decentralálása vezet el egyben annak a racionalista *episztémének* és nyugati *cogitónak* a gyengüléséhez és szétszóródásához is, amely valaha a szubjektumot a tudás, az igazság és a lét privilegizált támaszpontjaként horgonyozta le és igazolta.¹⁵

A kritikai gondolkodásnak egy ilyen találkozásban fel kell adnia bármiféle igényét a meghatározott helyre, amelyről úgy tűnhetett, elég szilárd alapot nyújthat ahhoz, hogy ráépítsük életünk értelmét. Pedig nem állandó a környezete, nem változatlanok a koordinátái. Nem állandó lakóhely, inkább provokáció: emelvény, vagy tutaj, amelyről a horizontot kutatjuk jelek után, miközben a világ háborgó áramlataiban sodródunk. A „haladásnak” nevezett vihar által elé sodort, s most a víz színén hanykódó romokból összeillesztve a kritikai gondolkodás átírja az emlékezet lapjait*, ahogy a történelmeinket, nyelveinket és emlékeinket megpróbáljuk egy érkezési pontból egy kiindulópontba vezetni át.¹⁶

¹³ EMMANUEL LÉVINAS: The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Lévinas, in: R. Bernasconi és D. Woods (szerk.), *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, London & New York, Routledge, 1988. Ld. még az utolsó, *The Elementary Structure of Alterity* című fejezetet in: PETER MASON: *Deconstructing America. Representations of the Other*, London & New York, Routledge, 1990.

¹⁴ JULIA KRISTEVA: *Stranieri a se stessi*, Milan, Feltrinelli, 1990, 9.; *Étrangers a nous-meme*, Paris, Fayard, 1988.

¹⁵ Ennek az eseménynek az archeológiáját („Az ember nem túl régi találmány. És talán már nem is tart soká.”) bámulatosan mutatja be MICHEL FOUCAULT, in: *The Order of Things*, London & New York, Routledge, 1991.

* „Igen, letörölök emlékezetem/lapjáról minden léha jegyzetet (...)” Hamlet, Első felvonás, ötödik szín, Arany János fordítása. – a ford.

¹⁶ Az „emlékezet lapja”, a lapok, írottáblák, törvények, amelyeket folyton összeillesztünk, összeírunk, megszerkesztünk és átírunk, „és a tábla, a *tabula*, amely lehetővé teszi a gondolatnak, hogy a világ létezői között működjék”: MICHEL FOUCAULT: *The Order of Things*, London & New York, Routledge, 1991, xvii. A mondat másik fele Benjamin nevezetes szavait írja át a „haladásról” és a „történelem angyaláról” vö. „A történelem fogalma”, in: WALTER BENJAMIN: *Angelus Novus*, Budapest, Magyar Helikon, 1980, *Bence György* fordítása.

2. VÁNDOR TÁJAK

*At the tip
of the always dark
of new beginnings.
A. H. Reynolds¹⁷*

*Minden filozófia el is rejt egy filozófiát; minden vélemény egyben rejtekhely,
minden szó egy maszk.*

Friedrich Nietzsche¹⁸

*A képzelet annak a folyamatnak a kezdete, amely átváltoztatja a valóságot.
bell hooks¹⁹*

*A migráció egyirányú utazás. Nincs „otthon” a hazatéréshez.
Stuart Hall²⁰*

Egy vizsgálódás imaginárius tájképe nem értéktelen, még ha a szigorúságot nélkülözi is. Helyreállítja azt, amit korábban „populáris kultúrának” hívtunk, de csak azért, hogy azt, amit azelőtt a történelem mátrix-hatalmaként ábrázoltak, most taktikák mozgékony végtelenségévé alakítsa. Így nem engedi szem elől téveszteniünk a társadalmi imagináció struktúráját, amelyben a probléma szakadatlan alakulásban és keletkezésben van. S elkerüli egy olyan vizsgálat csapdáit is, amely szükségképp csak egy technikai apparátus margóján tudná megragadni ezeket a gyakorlatokat, azon a ponton, ahol befolyásolnák vagy megsemmisítenék az eszközeit. Mert itt maga a vizsgálódás az, ami a vizsgált jelenségekre vonatkoztatva marginális. A tájképnek, amely imaginárius módon ábrázolja ezeket a jelenségeket, így általános korrekciós és terápiás értéke van, amennyiben megakadályozza a laterális vizsgálatok révén történő redukciójukat. Legalább szellemeként biztosítja a jelenlétüket. Ez a visszatérés egy másik jelenethez így arra a kapcsolatra emlékeztet bennünket, amely ezeknek a gyakorlatoknak a tapasztalata és a között áll fenn, ami az vizsgálatban megmarad belőlük. Ez bizonyítja, meglehet nem tudomá-

¹⁷ Felolvasás a Bronx County Hall-ban, New York, 1990. tavasz. (Küszöbén/az új kezdetek/örök sötétjének. – *a ford.*)

¹⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Túl jón és rosszon*, Budapest, Ikon Kiadó, 1995, Tatár György fordítása, 141. .

¹⁹ bell hooks előadása a DIA Center for the Arts *Critical Fictions* című konferenciáján, New York, 1990. május 11–12. között. A szöveg azóta megjelent a *Philomena Mariani* (szerk.) *Critical Fictions. The Politics of Imaginative Writing*. Seattle, Bay Press, 1991. kötetben.

²⁰ STUART HALL: *Minimal Selves*, in: L. Appaganesi (szerk.), *Identity. The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*, ICA Documents 6, London, ICA, 1987, 44.

nyos, hanem fantasztikus módon, a mindennapi eljárások és a stratégiai értelmezés közötti aránytalanságot. Minden dolgok közül, melyet mindannyian teszünk, vajon hány lesz leírva? A kettő között a kép, a sokat látott, de néma test fantomja őrzi a különbséget.

Michel de Certeau²¹

SODRÓDNI A LAPON KERESZTÜL

Ezekkel a jelekkel kezdeni a lapon, a kaligráfia mozzanata: hiszen írni annyi, természetesen, mint olvasni. Mint belépni egy térbe, egy övezetbe, egy tartományba, ahol néha generikus mutatók segítik a tájékozódást (útibeszámoló, önéletrajz, antropológia, történelem...), de amelyre mindenütt jellemző a mozgás: a szavak átkelése, a gondolatok karavánja, az imaginárius áramlása, a metafora csuszamlása, „a sodródás keresztül a lapon... szemek barangolása.”²² Az írás (és az olvasás) itt nem szükségképp jár együtt azzal a törekvéssel, amely be akar „hatolni” a valóságosba, hogy megduplázza és ismertesse; inkább a kibővítésére, lerombolására és átdolgozására való törekvést hozza magával. Az írás, habár allegorikus, hisz mindig valami másról, valami másuttról beszél, és ezért disszonanciára van ítélve, mégis megnyit egy teret, amely ösztönzi a mozgást, a migrációt, az utazást. Involválja bizonyos távolság beiktatását önmagunk és az identitásunkat meghatározó kontextusok közé. Az írás ezért, noha látszólag imperialista gesztus, hisz a hatalom és a tudás ösvényének, pályagörbéjének, bármennyire is korlátozott és ideiglenes tartományának és uralmának a kialakításán dolgozik, egyben az uralom megtagadását is magába foglalhatja, és felidézhető úgy is, mint mulékony nyom, mint egy kínálkozás gesztusa: adomány, enigmatikus jelenléte a nyelvnek, amely egy megnyílást, egy kezdetet próbál meg feltárni bennünk és a világban, amelyet lakunk. Ez a paradox az írás méhében is: akár az utazás kétértelműsége, az ismert anyagoktól indul – egy nyelvtől, egy lexikontól, egy diskurzustól, iratok sorától – és közben megpróbál a mozgásának korlátaiból, az áthaladás tapasztalatából meríteni valamit, valami többletet, ami egy előre nem látott, ismeretlen lehetőséghez vezet.

Az írás az autoritását az „én” támogatásával biztosítaná, a szerzői hang feltételezett oszlopára támaszkodna. Ám az írás ideiglenes jellegében ez a struktúra oszcillál, kétségessé válik, megbomlik és elgyengül. Vagyis olyan diskurzust lakunk, amely magában hordja saját nyelvének és identitásának kritikáját: hiszen az írás utazása, hacsak nem végződik fecsegésben vagy hallgatásban, egy visszatérést is magában hordoz. Elvesztünk valamit, másvalamire pedig szert teszünk. Amit el-

²¹ MICHEL DE CERTEAU: *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, 1988, 41–2.

²² i. m. xxi.

vesztünk, az a kiindulópontnak, az indulás alanyának a biztonsága; amire pedig szert teszünk, az egy etikai viszonyulás a nyelvhez, amelyben szubjektummá válunk, és amelyben leigázunk, szubjektummá tesszük egymást.

Hiszen az írás, akár a játék, mely felülmúlja saját szabályait, olyan mozgásban lévő gyakorlat, amely ahelyett, hogy egy „én”-t próbálna a nyelvbe illeszteni, egy olyan megnyílás kialakításával van elfoglalva, ahol az „én” eltűnik, miközben „én” vég nélkül jövök és megyek, ahogy a nyelv természete megkívánja.²³

A szerző pontja, a megérkezés pontja az indulás pontjává válik, és a mondat határát áttöri a nyelv többlete.²⁴ Ezen a módon az írás úti beszámolóvá válhat, folyamatos utazgatássá, át az esemény és a narráció, az autoritás és a szétszóródás, az elfojtás és a reprezentáció, a hatalom nélküli és a hatalom, az anonim pre-textus és az autorizált beírás közti küszöbön. Utazás, amely aztán keringésbe fog, s végül ideiglenesen letelepszik azon a vitatott határvidéken, ahol a hivatalos beszámoló feloldódik az endemikus narráció történelmi végtelenségében.²⁵ Itt nem csak a szentesített leírás különös autoritása kérdőjeleződik meg, nem csak a realitásra vonatkozó empirikus kijelentések válnak szépségszöveg tárgyává, de a mondásnak, a nyelvnek és a szövegnek a státuszát magát is bekeríti a kétség és az eltolás.²⁶ Akár a lyukas vödör Conrad könyvében, *A sötétség mélyénben*, úgy ereszt a narratíva. Ahogyan a rend és az ész szigetei – amelyeket a Central Station vagy a Kongón felfelé, a titokzatos belső tájak felé nyomuló gőzhajó képvisel – ingataggá és gyanússá válnak, úgy sajátítja el az írás annak követelményét, hogy „érintetlenül hagyja a kétértelműségeket”.²⁷

²³ TRINH T. MINH-HA: *Woman, Native, Other*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1989. 35.

²⁴ Trinh T. Minh-ha átírja Roland Barthes-ot, elmozdítja a szerző által kiépített pontot és túllép rajta, „a hang elveszti eredetét... megkezdődik az írás”. ROLAND BARTHES: *The Death of the Author*, in: ROLAND BARTHES: *Image-Music-Text*, London, Collins/Fontana, 1977.

²⁵ Ez a téma, amely ma teoretikusan a *new historicism* és a dekonstrukció közti vitában foglalható össze, nyilvánvalóan centrális a nyolcvanas évek angolul írt narratívái jónéhányában; Jeanette Winterson, Graham Swift, Peter Ackroyd, Salman Rushdie, nem beszélve a latin-amerikai „mágikus realizmusról”, vagy olyan észak-amerikai írókról, mint Vonnegut, Hawkes, Pynchon és DeLillo. Erre Susana Omega Jaén egy előadása hívta fel a figyelmemet (*British Fiction in the 1980's, Historiographic Metafiction, the Way Ahead*) a XIV. Congreso de asociación española de estudios angloamericanos spanyolországi Vitoria-Gasteiz-ben, 1990. decemberében.

²⁶ Az írás hatáiról, különösen az etnográfia területén, valamint a kulturális antropológia újabb „textualizmusáról”, mely James Clifford nevéhez fűződik, továbbiakhoz ld. DAVID TOMAS: *From Gesture to Activity, dislocating the Anthropological Scriptorium*. in: *Cultural Studies* 6 (1), 1992, január.

²⁷ MICHAEL TAUSSIG: *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago & London, University of Chicago Press, 1991, 10.

ALIG MEGKEZDETT PÁRBESZÉD

Ennek a vidéknek az összes térképén – legyen az spanyol vagy angol – van egy tengerszoros a Hoste Island-nél, amely a Tekenika nevet viseli. Az indiánoknak nincs ilyen szavuk sem erre, sem semmilyen más helyre, de a szó a Yahgan nyelven azt jelenti, hogy „nehézkés vagy alkalmatlan a látásra vagy a megértésre”. A szoros így kétségkívül arra a benszülöttre utal, aki, mikor az öböl nevét kérdezték tőle, azt felelte, „Teke uneka” vagyis „Nem értem, mire gondolsz”, s ez a válasz maradt fenn a „Tekenika” néoben.

E. Lucas Bridges²⁸

*L'étranger te permet d'être toi-même, en faisant, de toi, un étranger.
Edmond Jabès²⁹*

A dialógusba, a nyelv olyan értelmébe való belépés, amely nem pusztán visszatükrözi a kultúrát, a történelmet és a különbségeket, de létre is hozza őket, a világ romantikus elgondolásával való szakítást is magában foglalja, a szakítást azzal az elképzeléssel, amely szerint a világ elkülönült entitás, mely csak a figyelmünkre vár, mintha a mi létünknek és gondolkodásunknak a diametris „másikja” lenne: az egzotikus máshol, az érintetlen különbség, a „természetes” és a „benszülött” világa. Ebbe az irányba folytatni annyit tenne, mint a különbség kérdését tisztán metafizikai módon fogalmazni meg, és így egy újabb monológot alapítani, az etnocentrizmus újabb alakját. Annyi, mint elfogadni azt, hogy a partikuláris helyzet csupán a különbség nosztalgijának az újrajátszása, és kialakítani egy feltételezett „autenticitást”, megvédve a modernitás rontásától. Ez csak reprodukálná a már meglévő pozíciók hatalmi viszonyait: én, a nosztalgikus megfigyelő; te, a benszülött, a modernitás áldozata. Megalapozna egy olyan vak körforgást, amely talán könnyítene a megfigyelőn, de ahhoz gyenge lenne, hogy szóra bírja a kondíciókat, amelyeket az megnevez. Mi, különbségeinkben és a különbségeinkkel végsősoron ugyanabban a bonyodalomban, ugyanabban a hálóban, ugyanabban a topológiában estünk foglyul. Vagyis nem egyszerűen a „másiknak” mint a választott beszélgetőtársunknak az erőteljes szimbolikus externalizációja az, amire figyelemmel kell lennünk. Igazán a párbeszéd azon feltételeire kell ügyelnünk, amelyekbe azok a hatalmak, történelmek, korlátok és nyelvek vannak beleírva, amelyek a „mássálevés/mássá tevés” folyamatát lehetővé teszik. Ez pedig egy végtelen utazásba von be minket „a jelentés és a hatalom komplex konfigurációi, illetve a kultúrák és a nyelvek között”.³⁰

²⁸ E. LUCAS BRIDGES: *Uttermost Part of the Earth*, London, Hodder & Stoughton, 1951, 36.

²⁹ „Az idegen lehetővé teszi, hogy önmagad legyél, miközben idegenné alakít”. EDMOND JABÉS: *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Paris, Gallimard, 1989, 9.

³⁰ Chandra Mohanty; idézi: LATA MANI: *Multiple Mediations. Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception*, in: *Inscriptions* 5, 1989, 5.

Megnyitja a poszt-koloniális világ terét és az „alter/natív, fiktív/történeti szövegek lehetőségét, amelyek létrehozhatnak egy fejlődő világot, folyamatosan megszabadítva magukat önnön elfogultságaiktól”.³¹ Itt, ahogy áthidalódik a világok közti szakadék, és a történelmek a hely és a lakozás egy meghatározott érzetében csapódnak le, az egyetlen idő (a „modernitás”, a „fejlődés”, a „Nyugat”) elkerülhetetlenül összetett terekké és ritmusokká alakul.³² Az ilyen kulturális gyakorlatoknak a szinkretizmusában a ráruházott nyelv – az „angol”, a nyugati „civilizáció” vagy a rockzene – lefordítható és átalakítható abba, amit a palesztin szerző, Anton Shammas „anyaországának” nevez.³³

A –, aki kávé, croissant-t, frissen csavart narancslevet és ragacsos datolyát hoz nekünk reggelente, marokkói. Ő és a családja egész életükben Essaouira-ban éltek: egy kimeszelt városban, amelyet egy rózsaszín portugál erőd védelmez. Hátát a sivatag felé fordítva néz szembe az Atlanti-óceán meleg szellővel. Lakik néhány vendég a szállóban. Barátságot kötünk. Nem, ez túl erős szó, túl tola-kodó, túl romantikus. Kialakítunk egy „érzést”, simpatico-nak találjuk egymást. Ez jobb, jobban illik arra, amiről, a későbbi címcseré ellenére is, mindketten tudjuk, hogy csak múltó élmény.

Nem sokat beszélünk. Csetlek-botlok az iskolás franciám maradványai közt. Ő bólogat, egyszer-egyszer megfürdet egy hangáradatban. Természetesen L-terveli ki ezeket a találkozásokat: magasabb rendű nyelvi és társadalmi kompetenciája valamiképp értelmessé teszi az emberek közötti üres teret.

Néha eltöprengek azon, vajon milyen természetű A-érdeklődése irányomban, s milyen az enyém felé. Nem tudom megírni A történetét, és mégis, a jelenlétét muszáj tudomásul venni. Nem tudom re-prezentálni őt, kiteljesíteni a történetét, az álmait, a szenvedélyeit. Ez pusztán rövidre zárná a kört az énem torz tükrében. A posztmodern kedvenc metaforájának – a sivatagnak – a küszöbén találkoztam egy valódi sivatagi emberrel. És mégsem tudom reprezentálni őt, nem tudom, hogyan vegyem bele mindabba, amit mondani akarok. Persze elláthatnám valamilyen háttérrel, összeillesztve az ország történelmének, politikájának és kultúrájának darabkáit; akár még az előtérből is valamit: a dzsellabájának a színét, sarus járását, vagy három gyermekét, akiket egy esti séta alatt láttunk futólag. De még ha darabokra törtem s aztán a forgácsokban be is mutattam őt, ez még mindig nem a lényeg. Neki megvan a maga története. Ott van a ruháiban, a nyelvében, a házában, azokban a gesztusaiban, amelyeket akkor használ, amikor megmutatja a legjobb helyeket, ahol tajine-t, bstilla-t, kuszkuszt vagy szardíniát lehet enni. A-nak hangja, egyénisége van, amely alárendelt, talán még gyarmatosított, természetesen a mi mércénkkel mérve, elnyomott, meg-

³¹ BILL ASHCROFT, GARETH GRIFFITHS és HELEN TIFFIN: *The Empire Writes Back*, London & New York, Routledge, 1989, 154.

³² i. m. 36.

³³ DIA Center for Arts konferencia, *Critical Fictions*, 1990. május 11–12., New York. A szöveg azóta megjelent a *Philomena Mariani* (szerk.) *Critical Fictions. The Politics of Imaginative Writing*. Seattle, Bay Press, 1991. kötetben.

változtathatatlanul bezárva a lokalitás, a tradíció és, miért is ne, a turizmus határai révén, amely olyannak szereti őt, amilyen. A találkozásaink behatároltak, a cserefolyamatot a helyzeteink rögzítik; az értelmük hiányos, nem mindig kivehető. Mégis, rövid beszélgetéseink pillanataiban, és azokban a kötő-szövegekben, amelyeket L- próbál finoman köréjük építeni, fel lehet ismerni egy terület etikáját. Itt világok találkoznak. A szavak közti csendben szinte hallhatjuk egy alig megkezdett párbeszéd moráját.

FERDE TEKINTET

A tapasztalat megtanította neki, hogy az észre efféle helyzetekben nem számíthat. Mindig volt egy ráadás elem, rejtélyes és megközelíthetetlen, amellyel nem számolhatott.

Paul Bowles³⁴

A nyugati metropoliszok területein átvágó migráns ferde tekintetében egy metafora nyoma rejlik. A modern város összetett és terjedelmes világában mi magunk is nomádokká válunk, olyan rendszeren vándorlunk át, amely túl nagy ahhoz, hogy a miénk lehessen, de amelyben azért nyakig benne vagyunk magunk is – s közben fordítjuk és alakítjuk azt, amit találunk és a jelentés helyi eseteibe olvasztunk.³⁵

És mindenekelőtt itt leszünk beavatva abba a hibrid állapotba és összetett kultúrába, amelyben az Első és a Harmadik Világ szimpla dualizmusa összeomlik, és a helyén kialakul az, amit Homi Bhabha „differenciális kommunalitásnak” hív, Felix Guattari pedig „a heterogenézis folyamatának” nevez.³⁶ A liberális konszenzus és centralizált nyelv-, létezés-, pozíció- és politikafelfogásának határai felszakadnak és fel is számolódnak, ahogy történelmeink mindegyike átródik abban a vitatott nyelvben, amely a modern világ toposzává váló kortárs metropoliszhoz tartozik.

A Montmartre-i Sacré Coeur fehér dómja és az Eiffel-torony távoli körvonalai alatt van a zsúfolásig telt Barbés. A Métro kék és krémszínű kocsijai követik Boulevard de la Chapelle-t, át a szombat reggeli piacon, ahol az arab az uralkodó nyelv. A standokon magasra tornyozva áll a friss zöldség és gyümölcs (jamgumó, mangó, zöldbanán, édesburgonya), a hal, kuszkuszos zacskók, mentahegyek. Az öltözködés a városi férfi viseletének – farmer és nyitott ing – keveréke a hozzá társuló, színeiben pompázó nyugat-afrikai turbánokkal és ruhákkal.

A szetereotípiák – a „fekete”, a „benszülött”, az „indián”, a „másik” – beomlanak az ilyen komplexitás súlya alatt. A történelmek közé feszítve elpattannak, ízekre

³⁴ PAUL BOWLES: *The Sheltering Sky*, New York, Vintage, 1990, 134.

³⁵ MICHEL DE CERTEAU: *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, 1988.

³⁶ FELIX GUATTARI: *The Three Ecologies*, in: *New Formations* 8, Summer 1989, 139.

szakadnak. A Soul II Soul zenéjét hallgatva, mozdulva rá, belezökkenve a hangok kombinatorikus keverékében megjelenő történelmek sokféleségébe megértjük, hogy mindannyian, a gyakran nagyon is különböző beszámolóinkkal együtt, a partikuláris örökségünk és a virtuálisan közös kultúra-tájaink közti feszültséget hordozva utazunk keresztül a világ hálózatain. Itt, a modernitás poszt-koloniális genealógiájában a szakadék – a feszültség a különböző szimbolikus hatalmak és ezeknek az ugyanazon jelekre irányuló birtoklási igénye között – az, ami egyidejűleg ránt be minket a történelmi egyediségbe és a lehetséges kommunalításokba.³⁷

A kortárs világvárosi kultúrák vándorló tájain, de-territorializáltan és de-kolonializáltan, re-szituálva, re-citálva és re-prezentálva a közös jeleket a beszéd, a kép és a feledés közötti körforgásban kialakul egy folytonos küzdelem a jelentésért és a történelemért. Olyan történelem ez, amely folyton felbontódik és újraszerveződik az örökségünk és a mostani helyünk közötti összefonódásban. Ennek a világnak a mozgó szövetközeiben, akár testünk ritmusának akusztikus mintáira, akár a számítógépes szimulációk techno-szurrealista design-jára mozognak, létezik egy nyílás, amely megváltja és rekonstituálja a létezésünket.

Talán ezt halljuk akkor, amikor Yossou N'Dour, Dakarból, *woloful*, egy szenegáli dialektusban énekel, egy Nápoly külvárosában felvert sátorban. Mindössze hat hónappal korábban hallottam ezt a sajtó hangot egy New York-i klubban, akkor Ryuichi Sakamoto japán techno-pop/New Age hangja és a New York-i No Wave gitáros Arto Lindsay zenéje kontextusában.³⁸ Biztosan ezekben a formákban, jóval az intellektuális és intézményes hitelesítés előtt jutunk el a leggyorsabban és a legeredményesebben azoknak az elkülönített tartományoknak az elismeréséhez, amelyekben az imaginárius disszeminálódik, az eurocentrikus hang pedig felbomlik...

Ez pedig azoknak történelmeknek a felülvizsgálatára indít, amelyeket örökül kaptunk és amelyeket be is laktunk; a nyelv, a politika, a kultúra és a tapasztalat történelmének átgondolására. A liberáció politikája, a szabadság politikája mindig is a racionális transzparencia végső lehetőségére apellált: gondoskodott arról, hogy közösségi hangsúlyt kapjon ennek racionális célnak a megvalósítása. De mi van akkor, ha a világ, amelyben élünk, kezelhetetlenebbnek bizonyul? Ha az átlátszatlanság és azok a valós különbségek, amelyeket képvisel, nem redukálhatók egyetlen magyarázatra? Mi van akkor, ha sem a társadalmon belül, sem a társadalom és a természet között nincs általános szabály?

Ennek az átlátszatlanságnak, kezelhetetlenségnek és összemérhetetlenségnek (Jean-Francois Lyotard *differendjének*) az elismerése a „politikáról” alkotott fel-

³⁷ HOMI K. BHABHA: DissemiNation, in: *Homi K. Bhabha* (szerk.): *Nation and Narration*, London & New York, Routledge, 1990.

³⁸ A különböző kultúrák, eltérő kontextusok ilyen keveredéséhez, melyben az identitások keresztezik és megfertőzik egymást, hallgasd Yossou N'Dour *The Lionját* (1989) és *Setjét* (1990), valamint Ryuichi Sakamoto *Beautyját* (1989).

fogásunk kibővítését és komplikálását jelenti. Ezen kívül pedig az újragondolását nemcsak a konszenzuális kezelésmódok mögött álló liberális alapvetések korlátainak, hanem a kommunális megvalósítás marxista javaslatának is. Hisz, az ész és a szabadság nevében, mindkettő makacsul kirekeszti a differenciát és a másságot.

Hegelre és Marxra utalva írja William E. Connolly:

Az ontológia, melyet mindketten elfogadnak, a szabadság és a megvalósítás hitelességének előfeltétele. Csakhogy... mindketten a szabadság olyan elméletét fejtik ki, amely lehetővé teszi az elnyomást és az alárendelést a megvalósítás nevében, az énért és a közösségért. Minthogy az elképzeléseik mindenfajta másság bevonását tervezik abba az egészbe, amelyet támogatnak, így az a másság, amely ellenáll, irracionálisként, felelőtlenként, tehetetlenségként vagy perverzióként lesz értelmezve. Sosem lesz úgy elismerve, mint amit épp az a rend hoz létre, amelyet megzavar.³⁹

Mégis, lassan eljutottunk ahhoz a belátáshoz, hogy az ellenállás megvalósulásának nem egy kijelölt jövőben kell helyet kapnia. Bele van írva már a jelenségek nyelveibe is, ott van a jelenkori világ komplex felszínein. A hatalom viszonyait átdolgozva itt bújik meg, itt lakozik az ellenállás a vallás rítusaiban, egy zenei kadencia különös modulációjában. Belakja a mindennapi beszéd terét és felkínálja azokat a „titkos kreativitásokat” (de Certeau), amelyek ott lapulnak a fogyasztóiség hasznaiban és káraiban. Kialakít „egy képességet, szakadatlanul újraalkotva a homályosságokat és kétértelműségeket – a sötétség és a család helyeit – a technokrata transzparencia univerzumában; egy képességet, amely beléjük vész, aztán újra megjelenik, nem vállalva felelősséget a totalitás adminisztrációjáért”.⁴⁰ Itt fordul ki az ismerős, a bizonyosnak vett, itt tesz szert egy nem is gyanított elferdülésre, és, egy időre ismeretlenné válva, váratlan, néha mágius teret produkál. A nyelvek, amelyekben élünk – s épp mert bennük élünk – itt beszélődnek, itt íródnak át. Abban, ahogy a jelöléshez, (az alakzat alakításához, ahogy Henry Louis Gates Jr. nevezi), szakadatlanul a *ready-made*-ek kész lexikonjára hagyatkozunk, feltárhatjuk a nyomok szcenárióját, az örökül kapott világ egy bizonyos módon való leképezését, kijelölését és keretbe foglalását.⁴¹ Hisz az ilyen változékonny térben lakozásunk, a nyelveinek otthonként lakása, a művelésük, az alapjukra való építkezés és így a különös helyekké alakításuk az, ami megteremti a létezésünk értelmét és felfedi lehetőségeit.

³⁹ WILLIAM E. CONNOLLY: *Political Theory and Modernity*, Oxford & New York, Basil Blackwell, 1989, 132.

⁴⁰ MICHEL DE CERTEAU: *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, 1988, 18.

⁴¹ A trópus és a re-szignifikáció megdöntéséről a fekete irodalmi kultúrában ld. HENRY LOUIS GATES JR.: *Figures in Black*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1989.

A KISZÁMÍTHATATLAN TARTOMÁNYAI

Egy térkép el tudja mondani, hogyan találjak meg egy helyet, amit, bár gyakran képzeltem el, még sosem láttam. Aztán amikor odaérek, a hely nem a képzeletem helye. A térképek, felnőve a valósághoz, egyre kevésbé igazak.

Jeanette Winterson⁴²

A diaszpórák krónikái – a fekete atlantiakhoz, a nagyvárosi zsidósághoz, vagy a tömeges kitelepítésekhez fűződők – alkotják a modernitás első hullámain. Ezek a történelmi tanúságtételek kivallatják és ellehetetlenítik az eredeteket, a tradíciók és a lineáris folyamatok bármely együgyű, problémamentes felfogását. Az emberek, kultúrák és életek erőszakos szétszóródását tanulmányozva szükségképp szembe találkozzunk azokkal az összetett történelmekkel, kulturális vegyületekkel, kevert nyelvekkel, kreol művészetekkel, amelyek a *mi* történelmünkben is centrálisak. 1492-ben, abban az évben, amely tanúja volt Granada, az utolsó európai arab királyság elestének és az Új Világ „felfedezésének”, a zsidókat kiűzték Spanyolországból. Ezek a zsidók azután a török birodalom toleránsabb területein telepedtek le – Szalonikiben, Kairóban, Isztambulban és Rodosz szigetén (ahol a közösség négy évszázadot élt túl, mígnem 1944-ben az SS a legtöbbjüket Auschwitzba hurcolta). A kiűzetett közösség, a szefárdok történelme együtt járt a kozmopolita poli-identitással. Az identitásokat, amelyek a mediterráneum és a muszlim világ tájain, a nyugat és a kelet változó összetételében alakultak ki, s amelyek egy XV. századi spanyol dialektust (a *ladinót*) használtak, a migráció és a történelmek összefonódásai alakították, telítve nyelvi és kulináris nyomokkal: emlékek Spanyolországból és Görögországból, később Olaszországból is, vagy, mint Edgar Morin apjának, Vidalnak az esetében, Franciaországból, de ugyanígy Bulgáriából, Oroszországból, Törökországból, Örményországból és Romániából Elias Canettivel. Morin érzékelteti, hogy olyan identitásról van szó, amely megelőzi a modern nemzetállam alattvaló-polgárát; ehhez hozzátehetjük, hogy, a rasszizmus és a rabszolgaság afrikai-amerikai száműzetés-tapasztalatával együtt felidézheti az identitás egy lehetséges későbbi felfogását is, tekintetbe véve a modern nacionalizmus szűk határait. Az egyik láb itt, a másik pedig mindig másutt, terpeszben egyszerre a határ mindkét oldalán.⁴³

Hannah Arendt a Vico–Hegel–Marx tézis elleni polémiájában, amely szerint a történelem struktúrákban „készült”, az erőszak mintáira, az előre nem látható, a meghatározhatatlan és az innovatív hangsúlyozását választotta. A *The Human Condition* érvelése szerint a politikai cselekvés a *non-sense*-szel, az értelmetlennel való elkerülhetetlen feszültségen alapul, amely megkérdőjelezi a természetnek a technológiára, az eseményeknek a folyamatra és a történelemnek a finalitásra való

⁴² JEANETTE WINTERSON: *Sexing the Cherry*, London, Vintage, 1989, 81.

⁴³ EDGAR MORIN: *Vidal et les siens*, Paris, Seuil, 1989.

redukcióját. Annyi, mint nyitva hagyni egy teret, fenntartani egy eldöntetlenséget... Ebben a megnyílásban, túl a tradíció, a nemzet, a rassz és a vallás címkéivel megbélyegzett uniformitás absztrakt ideológiáján mindannyiunk közös sorsa, hogy abban éljünk, amit a chicano író, Arturo Islas „határkondíciónak” hív.⁴⁴

1976-ban érkeztem Nápolyba. Az etióp légitársasággal jöttem egy Addisz Abebába tartó géppel, amely Rómába is leszállt egy időre. Mindössze négyen-öten voltunk a gépen. Késő este szálltunk le a ködben. Ez, gondolom, az utam bizonytalanságának volt afféle jelzése: homályos bevezetése mindannak, ami várt rám. Mert nem turistaként, vagy munkát keresni jöttem, hanem szerelmi találkára. Bizonyos szempontból nem én választottam Nápolyt, inkább mintha a város választott volna engem. Ez a rózsaszín, sziürke és sárga város a tengeren olyan horizontot kínált, amelynek előterében egy viszony, egy élet formálódhat meg, és fejlődhet tovább. Én, egy skót anya és egy angol apa fia, az Észak polgára, egy gyökeresen eltérő világban találtam magam. Olyan világban, amellyel meg kellett küzdenem, hogy érthetővé tegyem... élhetővé. Így aztán a város kezdte a különböző nyelvek, gondolkodások és történelmek közti találkozásnak, néha összezapásnak a színhelyét is jelenteni. A saját kulturális poggyászom, a történetem folyton felszínre bukkant a különbségnek ebben a játékában. A logikám és a szokásaim többé már nem bújhattak meg a common sense és az alkalmilag felvett kulturális környezet ráncsaiban, mert annak a valóságnak az értelme, amelyet most laktam, olyannyira különbözött attól, amelyben a logikám, a szokásaim ki lettek alakítva és el lettek fogadva. „Most, hogy másik országban volt, ki dönthette volna el, mi a normális?”⁴⁵

A válságérzetből számos kiút lehetséges: a létezésünk értelmére irányuló fenyegetés elvezethet akár egy váratlan nyitáshoz is, a kocka újabb elvetéséhez. Írni és élni kezdtem a városban, anélkül, hogy elakadoztam volna a káoszának, romlásának és hanyatlásának peremein. Kezdttem úgy megélni, mint egy másik lehetőség terét. Talán a „másság” ilyen érzése és a közénk iktatott dialógus az a hely, ahol a saját éniünk a legélesebben lepleződik le. A nyelv az ilyen találkozások során, abban az etikában, amely megpróbálja elfogadni a másik hangot, rendre leszakad a horgonyáról és elveszíti addigi középpont- és irányérzetét, amint átbújik a dialógus nyílásain egy tágabb szerkezetbe.

„Máshol” élni azt jelenti, hogy folyton olyan párbeszédben találod magad, amelyben különböző identitások vannak elismerve, különböző identitások cserélődnek és keverednek össze, s mégsem tűnnek el. A különbségek itt nem feltétlenül korlátokként működnek, inkább a komplexitás jeleiként. Idegennek lenni egy idegen országban, elveszettnek lenni (az olaszban spaesato – „hontalan”), talán a kortárs élet jellemző állapota. A rabszolgák, parasztok, szegények és az egész volt-gyarmati világ erőszakkal előidézett migrációihoz, melyek a modernitás oly sok titkos történetét hozták létre, hozzátehetjük a modern gondolkodás fo-

⁴⁴ DIA Center for Arts konferencia, *Critical Fictions*, 1990. május 11–12., New York. A szöveg azóta megjelent a *Philomena Mariani* (szerk.) *Critical Fictions. The Politics of Imaginative Writing*. Seattle, Bay Press, 1991. kötetben.

⁴⁵ MAXINE HONG KINGSTON: *China Men*, New York, Vintage, 1990, 110.

kozódó nomádságát. Most, hogy a kriticismus, a történetírás és az intellektuális bizonyosság kivénhedt hajléka romokban hever, mindannyian az utakon találjuk magunkat. A gyökerek elvesztésével és az „autenticitás” grammatikájának rákövetkező meggyengülésével szembesülve tágasabb tájakra vándorlunk. A valahova tartozásunk érzete, a magunkban hordozott nyelvünk és mítoszaink megmaradnak, de már nem úgy, mint olyan „eredetek”, az „autenticitás” olyan jelei, amelyek képesek lennének szavatolni az életünk értelmét. Nyomokként, hangokként, emlékeként és morajlásként élnek tovább, összekeveredve más történelmekkel, más epizódokkal, más találkozásokkal.

AZ IDEGEN FÜZETE

Le nom autorise le Je mais ne le justifie pas.
Edmond Jabés⁴⁶

*...a maszkulinitás angol-amerikai felfogásai szerint annak az embernek/férfi-
nak, aki enged a nyelv megnyilvánulásainak, aki engedi, hogy a nyelv rajta
keresztül történjen, aki a nyelvet olyan energiának és mozgásnak tekinti,
amely független tőle, nem pedig saját racionális uralmának az alávetettje,
a férfiúi/emberi mivolta válik kérdésessé.*

Maria Damon⁴⁷

A fehér férfi hang, az európai *cogito* decentrálását firtatni és bevonni a képbe a „másikat”, a kulturális és a történelmi másholt, vajon ez pusztán ennek a másságnak a visszavonását jelentené annak a hangnak, annak a diskurzusnak a hatótávolságába, amely kijelöli önnön decentrálását? Talán igen: „A trükk, a csavar abban rejlik, hogy ne tegyük fel a decentrálás reprezentációjáról, hogy maga is decentráló...”⁴⁸ Mégis, néhányunk számára ez a bizonytalanság a labilitás hatásaival való konfrontációt sürgeti. Arra szólít, hogy fluktuációkban éljek, egy középpont-érzet, „én”-tudat kikökenései között, folyvást alávetve a másik szem/én(n)ek, kiteve mások pillantásának, és vállaljam a rákövetkező elgyengülést és kétséget a *saját* gondolataim és cselekedeteim határain belül.

Ez persze nem az önreflexióba, a nárcizmusba és a szolipszizmusba való visszavonulás helyeslését jelenti, inkább a törekvést egy partikuláris szelf specifikálására, elhelyezésére és korlátozására. Egy olyan időnek a felismerését, amely megosztott és mégis behatárolt, minthogy differenciált, elhelyezett és belakott. A határoknak, a hallgatás helyénvalóságának a hangsúlyozása nem feltétlenül vonja magával az elkötelezettség kikerülését, hanem ebben a határolt, történelmi

⁴⁶ „A név autorizálja az ént, de nem igazolja”. EDMOND JABÉS: *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Paris, Gallimard, 1989, 11.

⁴⁷ MARIA DAMON: Talking Yiddish at the Boundaries, in: *Cultural Studies* 5 (1), 1991 január, 25.

⁴⁸ GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK: Reading *The Satanic Verses*, in: *Third Text* 11, 1990 nyár, 48.

és differenciált zónában a kérdések, potenciális kibővítések, további dialógusok és rákövetkező átdolgozások terét látja. Egy ilyen nyelv, amely olykor szükségképp a csend nyelvévé válik, hozzájárulhat a „mások meghallgatására való képesség” kialakulásához.⁴⁹ Elvezet az idegen tartózkodó tekintetéhez, visszafogott érdeklődéséhez – a kritikus mint gyűjtő és vándor: „un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format” (Edmond Jabés). Az intellektualitás olyan formájának a javaslatát jelenti ez, amely, miközben megkísérli „a világot belülről” megérteni (Siegfried Kracauer), magán viseli a bizonytalanság és a habozás bélyegét.

Ez jóval korábban történt, csak nemrég juttatta eszembe Leslie Marmon Silko olvasása.⁵⁰ Phoenix, a Greyhound-kút: szabadon leng az ajtó a férfimósdóban. Akkorra már hozzászoktam a férfiak rámenős, az agresszivitás hatásán egyensúlyozó megjelenéséhez az amerikai közéletben. De ez valami más volt. A düh gesztusa. Bejött egy sötétbőrű fickó – egyenes fekete haj, barna bőr, farmer és cowboy-csizma: egy indián, egy apacs. Úgy nézett, mint akit nagyon felhúztak. Rámpillantott, aztán belenézett a tükörbe, és miután hátrasimította a haját, szitokáradatban tört ki a fehérek ellen, akik megsértették és megalázták, épp azon a szombat estén, amelyet kiválasztott a rezervátumból való kiruccanásra. Megilletődve és elképedve néztem a jelenetet. Amerika szívével szembesültem. Nem a „melting pot”^{} már közhegyessé vált kulturális motívumával (bár ennek erőltetett receptjét is ki lehetett venni a levegőben lévő feszültségből), hanem a mítikus szívével. Hisz ott, a szomszéd mosdónál volt a határ másik oldala, a „benszüllött”, Mangus Colorado leszármazottja. Cochise és Geronimo. Az európai imagináció és nyugati befektetéseinek eme kiváltságos alakját, a legamerikaibb amerikaiat most kigúnyolták és lefitymálták azok, akik a nevét bitorolják.*

Találkoztam más indiánokkal is azon az úton, általában a buszmegállókban. Munka után jártak, vagy pénz, egy kis apró után, máskor csak egy kávéét szerettek volna. Valahogy soha nem a hely(zet)hez illően jelentek meg; sodródva keresztül egy kontinensen, amelyet elvesztettek, keresve egy helyet, ahonnan el voltak utasítva.

Megkérdőjelezni a térképeket, amelyek elhelyeznek engem és másokat, amelyek minden „másikat” elhelyeznek a térben és beiktatnak köztük egy bizonyos távolságot, ez annyi, mint megkérdőjelezni azt a tájékozódási képességet, azt a tér-felfogást, amelyben az európai értelmiséginek jóval nagyobb szüksége volt a létezésről való víziója, elmélete és tudata kiteljesítéséhez az úgynevezett „Harmadik Világra”, mint annak órá. Ez pedig kétségkívül egy olyan másság elismerését jelenti, amely nem helyezhető kényre-kezdvre mindig máshová, hanem szüntelenül jelen van. S így visszajutok a nyelvemmel és a benne-lakozásommal való szembesülés-

⁴⁹ ROSI BRAIDOTTY: *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press, 1991, 145.

⁵⁰ LESLIE MARMON SILKO: *Storyteller*, New York, Little, Brown and Company, 1981.

* Szó szerint olvasztótégely, Amerika nevéként is használatos, jelentése: olyan ország vagy szituáció, amelyben nagy mértékű a faji, társadalmi vagy kulturális keveredés. – *a ford.*

hez. Hiszen minden nyelv figuratív és közvetett, azaz metaforikus. S épp e „gyengeségnek” köszönhetően produktív.

Íme egy történeten belüli történet, egy metaforán belüli metafora, amely ismét egy testet tár fel. Nápoly történelmi központjában áll a tizenhetedik századi Cappella Sansevero. Valaha a Sangro-család magánkápolnája volt. A család leghíresebb tagja kétségtelenül Raimondo, Sansevero tizennyolcadik századi hercege volt. Raimondo, mint századából oly sokan, több különböző világ között élt. Tanult emberként, az irodalom és a tudomány iránt egyaránt érdeklődve, a felvilágosodás követőjeként az alkímia és az univerzum enigmatikusabb tanai is vonzották. A kápolnában, amelyet Raimondo hozatott helyre 1749 és 1766 között, számos szobor áll, köztük a híres fátylas Krisztus, Giuseppe Sammartino alkotása. Lenn a kriptában egészen másfajta fátylak vannak. Üveg mögött két álló test látható, felfedett bensővel, artériákkal, szervekkel és izmokkal, akárha átlátszó burokokban lennének. A monda szerint Sansevero hercege valamiféle folyadékot fecskendezett a két szerencsétlen testébe, amely feltárta a bensőjüket, és konzerválta a külsejüket. A kémiai és fiziológiai folyamatokról nincs információ; ezek misztériumok maradtak. (Ez az egyik változat. Mások azt állítják, hogy nem is emberi lényekről van szó, hanem gondosan megszerkesztett „anatómiai gépezetekről”). Bárhogy legyen is, a csupasz felszínnek és a kusza belsőnek ebben a megosztott jelenlétében benne van az ész és a túlzás barokk keverékének szembeszökő allegóriája, a kutatás racionális felszíne és az kutakodás (inkvizíció) sötétebb ösztönei között zajló örökkévaló dialógus nyugtalanító szerkezete. Itt azonban még zavaróbb az, hogy minden a felszínnek sorozatában tárul fel. Sosem érkezőnk el a mélységekhez, a rejtett jelentéshez vagy az alkotó eredetekhez. A maszk csupán egy újabb maszkot takar.

Az útikönyv, habár a fenti márványszobrokról részletes leírást ad, a lenti kriptában lévő emberi szobrok feltárulkozó jelenlétére nem is utal.

Egy másik történet. Úgy egy órányi autóútra, Nápolytól észak-keletre, a Volturmo széles völgyét környező hegyekben van egy Marcianofreddo nevű falu. Néhányan elhatározzuk, hogy felsétálunk ebbe a faluba. Érkeztünket a kis templom harangjának hangja és a plébánia papja, Vittorio Morrone fogadja, aki betessékel a nemrég felújított templomba. Elmagyarázza az oltár mögött lévő falon végzendő javítási és felújítási munkákat; a falat most egy élénkkék, naív Madonna-freskó takarja. Aztán a beszélgetés gyorsan az archeológiára, Egyiptomra és arra a három, leletekkel teli szomszédos szobára terelődik, amelyet szeretne, ha meglátogatnánk. Nem sokáig maradunk, és a szobákat nem látogatjuk meg. A templomból kifelé menet felkapok néhányat a kijárat melletti asztalon heverő kiadványokból. Mindet Morrone írta, és olyan címeket viselnek, mint „Salamon és a kortárs világ: Egy Galilei-bírálat”, „Egy UFO fázisai”, „Einstein elmélete”. Teli vannak matematikai képletekkel, asztrofizikai utalásokkal és geometriai analógiákkal Salamon temploma, a piramisok, az uruki babilón templom és a holdciklusok között. Az egyik a plébánia címét mint a „Nemzetközi UFO-centrum, a Megváltó misszionáriusai” címét adja meg, egy másik ugyanennek a szerzőnek egy másik munkájára utal, amely azt az aggasztó címet viseli, hogy „Salamontól az Antikrisztus számáig”. Talán Isten is csak egy asztronauta. De ami engem a legjobban izgat a hitnek ebben a science-fiction verziójában, az a szekuláris mű-

veltség és a vallásos hiedelem összekeveredése: a racionális érvelést itt az univerzális erők titokzatos logikájának megértésére irányuló határtalan vágy sarkallja. Vajon ezt a papot a hóbortos gondolkodása miatt száműzték ebbe az isten háta mögötti plébániára, afféle modern Giordano Brunóként? És vajon milyen katekizmust prédikál a gyülekezetének?

AZ IDENTITÁS FIKCIÓJA

„Vannak győztesek” szolt a bebörtönzött rabbi, a bebörtönzött szent. „Győztesek az arroganciájukkal, az ékesszólásukkal. És vannak vesztesek, szavak és jelek nélkül.”

„Allhatatos a hangtalan fjtája.”

Edmond Jabés⁵¹

A reprezentáció: ami egyszerre beszél valami más nevében és helyettesíti ezt a más.

Ezek a jelentések gyakran fordulnak elő együtt, mert a mediáció fogalma mindkettejüket kihangsúlyozza. Következésképp a mindkét értelemben vett reprezentáció kérdései mögötti etikai és politikai motiváció érinteni fogja az érdekeknek a közvetítő és a közvetített közti lehetséges konfliktusát. Ez egy szembeötlő politikai asszimetriát fejez ki, amely figyelmet érdemel, mint-hogy elkerülhetetlen.⁵²

A nyelv elsődlegesen nem a kommunikáció eszköze, hanem azé a kulturális konstrukcióé, amelyben saját énünk és értelmünk konstituálódik. Nincs világos vagy magától értetődő „üzenet”, nincs nyelv, amelyben ne a kontextus, a testjeink, az érjeink tennék ki a hangsúlyokat, ahogy a reprezentációnak sincsenek neutrális eszközei.⁵³ A nyelvnek ez a felfogása, amely szerint olyan anyag, amely potenciálisan közös, mégis differenciált, tovább bonyolódik, ha a Nyugat rejtett történeteiről, helyi alvilágairól és alárendelt kultúráiról a kortárs nagyvárosi kultúrák más horizontjaira, más tartományaira fordítjuk a tekintetünket. Mert a „tipikus” itt nem London vagy New York lesz, hanem Mexikóváros vagy Calcutta – olyan kontextusok és nyelvek, amelyekről már nem tehető fel, hogy euro-amerikai normák irányítása alatt állnak.

Az univerzálék felbomlása végleges nyomot hagy a testen. Ha egyszer elfogadtuk a történeti és kulturális differenciálódást, többé már nem gondolhatunk úgy a testre, mint a társadalmi cselekvések passzív alapjára, afféle konstansra. A test is történelmi és társadalmi hely, amelyet sem állandónak, sem bizonyosnak nem vehetünk. Hiszen, amint azt Vicki Kirby kifejtette, a test feltételezett jelöltje flexi-

⁵¹ EDMOND JABÉS: *The Book of Questions*, vol. 1, Middletown, Wesleyan University Press, 1976, 50.

⁵² VICKI KIRBY: Coreographies, in: *Inscriptions* 5, 1989, 112.

⁵³ i. m. 112–3.0

bilis övezetté válik, melybe olyan összetett diskurzusok ékelődnek, olyan diskurzusok keresztezik és alakítják, amelyek különféle nyelveken, helyeken és ritmusokban lettek létrehozva; olyan övezetté, amelyet eltérő módokon testet öltött diszparát jelentésekkel kapunk és élünk meg.⁵⁴ A világnak, a világ lehetőségeinek és individuumainak a feltételes módon való kezelése eljuttat a különbségek létjogosultsága elismerésének küszöbére, „és megkérdőjelezi a világalalom beteljesítésének tervezetét azon az alapon, hogy az, a dolgok rendjébe épült ellenállást figyelmen kívül hagyva, egy illuzórikus cél hajszolása közben mindent kényszerzubbonya kényszerítene.”⁵⁵

Valami történik a valamikori periferikus és marginális középpontjában. Hiszen a modern világvárosi figura a migráns: aktív formálója a metropolita esztétikának és életstílusoknak, aki újra feltalálja a nyelvet és kisajátítja a hatalom utcáit. A jelenléte megzavar egy korábbi rendet. A közbelépése kitérít a lehetséges tartományát: a városi forгатókönyv újra van írva, a korábbi társadalmi rend és kulturális autoritás kiforgatva és felosztatva. Minden feltárul a modernitás nyelveit formáló ügyességben és a város különböző ritmusokra való alakításában, a váltakozó ritmusú dobbanásokra való mozdításában. Ez annyit tesz, mint az uralkodó nyelvet, a hatalom nyelvét beszélni – nyelvit, irodalmit, kulturálisit, vallásit vagy zeneit –, de mindig egy kis különbséggel. A nyelv is ki van sajátítva, ízekre van szedve, aztán pedig visszahelyezve egy új hajlítással, egy váratlan hangsúllyal, egy újabb fordulattal a történetben. Ahogy Gayatri Spivak fogalmaz: „A poszt-kolonialitásban minden nagyvárosi definíció meglazult. Az általános poszt-koloniális modusz az idézet, az átírás, a történelem eltérítése.”⁵⁶

A migrációval járó szétszóródás vallatja ki és töri meg a modernitáson átívelő motívumokat: a nemzetet és a nemzeti irodalmat, nyelvet és identitástudatot; a metropoliszt; a középpontérzetet; a kulturális és pszichikai homogeneitás képzetét. A másik, a radikális másféleség meg- és elismerésében rejlik az elfogadása annak, hogy már nem a világ közepén vagyunk. Elmozdul a középponttól és a létezésről alkotott felfogásunk. Történelmi, kulturális és pszichikai szubjektumokként mi is gyökértelenedtünk, rákényszerülünk arra, hogy a létezésünkre mozgással és metamorfózissal feleljünk.

Az egyetlen, homogén nézőpont, a perspektíva és kritikai távolság elképzelése, amely a reneszánszban született, aztán a kolonializmusban, az imperializmusban és a modernitás racionális válfajában győzedelmeskedett: ez az, aminek a megkérdőjelezésére és lerombolására fel vagyunk szólítva. A feltételezett uralom a vilá-

⁵⁴ i. m.

⁵⁵ WILLIAM E. CONNOLLY: *Political Theory and Modernity*, Oxford & New York, Basil Blackwell, 1989. 161.

⁵⁶ Az idézet így folytatódik: „A Sátáni Versek nem helyezhetők el az európai avantgárdon belül, de az európai avantgárd sikerei és bukásai érvényesek rá.” GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK: *Reading The Satanic Verses*, in: *Third Text* 11, Summer 1990, 41.

gon – a festő „realisztikus” tekintetétől a kultúranropológus „tudományos” perspektívájáig és a történész kritikai távolságáig: Isten helye és pillantása – amelynek a világ összes hátramaradt része és ezek lakói alá vannak vetve (a „Kelet”, a „bennszülött”, a „másik”), most megkérdőjeleződik. Szembeállítani a nyelvet önmagával, észrevéve ugyanannak a médiumnak, mondjuk az „angolnak”, a sokféle belakását, annyit tesz, mint magából a nyelvből szedni ki az igazságot, hogy mindig részrehajló, mindig valaminek a híve: valakinek a nevében beszél és valahonnan beszél, kialakít egy partikuláris helyet, egy otthont, s megteremti a hovatarozás és az otthonlét érzését. Nem tehetjük meg, hogy csak úgy egy másik nyelvet válasszunk, mintha magunk mögött hagyhatnánk a történelmünket és szabadon dönthetnénk egy másik mellett. Korábbi felfogásunk a tudásról, nyelvről és identitásról, az örökségünk nem radírozható ki egyszerűen a történetből, nem törölhető el. Amit örököltünk – mint kultúrát, történelmet, nyelvet, tradíciót, identitást – nincs lerombolva, csak szétszedve és megnyitva a kérdés, az átírás és az átirányítás előtt. A nyelvünk és az identitásaink elemei és relációi nem helyezhetők vissza együtt egy új, kritikusabban összehangolt egészbe, ahogy el sem hagyhatók és meg sem tagadhatók. Az övezet, amelyet most lakunk be, nyitott, telve résekkel: olyan túláradás, amely nem redukálható egyetlen középpontra, eredetre vagy nézőpontra. Ezekben az intervallumokban, az életünk interpunkciójában más történetekkel, más nyelvekkel és identitásokkal is találkozhatunk, hallhatjuk és megtapasztalhatjuk őket. A lét-, identitás- és nyelvérzetünket a mozgásban tapasztaljuk meg, a mozgásból különítjük el: az „én” létezése nem előzi meg ezt a folyamatot, hogy aztán belépjen a világba, hanem folyamatosan formálódik és re-formálódik a világ ilyen mozgásaiban.

Az elválasztásra, a visszatartásra és a kijavításra irányuló makacs és örökös próbálkozásaink ellenére a kategóriák mindig szivárognak. Vajon az „én” nyitott (sosem befejezett) totalitásának rétegei közül melyek azok, amelyeket mint haszontalant, hamisat vagy romlottat ki kell szűrni, és melyek azok, amelyek tisztának, igaznak, valódinak, eredetinek, autentikusnak nevezendők?⁵⁷

...ama régi híres „Én” enyhén szólva csak egy feltevés, egy kijelentés, kivált nem „közvetlen bizonyosság.”⁵⁸

Az identitás-képzetünk ebben a mozgásban sosem bontható fel, nem elemezhető ki. Talán megpróbálhatom tudatosan megállítani az utazást, kereshetek védelmet

⁵⁷ TRINH T. MINH-HA: *Woman, Native, Other*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1989. 94.

⁵⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Túl jön és rosszon*, Budapest, Ikon Kiadó, 1995, *Tatár György* fordítása, 20. A teljes részlet: „Valami gondolkodik: de hogy ez a „valami” ama régi híres „Én” volna, az enyhén szólva csak egy feltevés, egy kijelentés, kivált nem „közvetlen bizonyosság.” – a ford.

a létezés megnyugtató kategóriái között, mondjuk olyat, mint hogy fehér, brit és férfi, és ezzel véget vehetnek a további kommunikációnak. De a mozgás, amely magával ragad, a nyelvek és történelmek, amelyekbe bele vagyunk vetve és amelyekben megmutatkozunk, túl vannak az individuális akarat hatósugarán. Identitásunk összetett és konstruált természetének a felismerése a kezünkbe adja azt a kulcsot, amely minket magunkat nyit meg más lehetőségek előtt: az előtt, hogy felismerjünk más történelmeket a sajátunkban; hogy felfedezzük a modern individuuum látszólagos teljességében az inkoherenciát, az elidegenedést, az idegen által feltárt rést, amely megindítja az individuuum felbomlását, és amely arra kényszerít, hogy tudomásul vegyünk a kérdést: vagyis az idegent önmagunkban.⁵⁹ Az identitás tehát útközben alakul. „Az identitás azon az ingatag ponton alakul ki, ahol a szubjektivitás „elmondhatatlan” történetei találkoznak a történelem, a kultúra narratíváival.”⁶⁰ Ebben az átjáróban, a hely és a hovatarozás azon képzete révén, amelyet itt konstruálunk, az individuális történeteink, a tudattalan vágyaink és ösztöneink az esetlegesség, az átutazóban levés, a cél- és végnélküliség formáját öltik magukra.

Az ilyen utazás nyitott és befejezetlen, együtt jár a folyamatos fabulációval, invencióval és konstrukcióval, nincs benne rögzített identitás és nincs végső úticél. Nincs a nyelvünkön kívül létező végső referencia. Amint Nietzsche állította, nincsenek tények, csak interpretációk. Ahogy a nemzeti narratíva magában foglalja egy „imaginárius közösség” konstrukcióját, a hovatarozás érzetének kialakítását, amelyet a fantázia és a képzelet legalább olyan mértékben tart fenn, mint bármiféle geográfiai vagy fizikai realitás, épp úgy a saját magunkról alkotott felfogásunk is a képzelet műve, fikció, elbeszélés, amelynek értelme van, vagy még inkább értelmet ad. Egésznek, befejezettnek képzeljük magunkat, úgy hisszük, hogy teljes identitásunk van, és persze nem látjuk magunkat nyitottnak vagy fragmentáltnak; a képzeletünkben inkább szerzői, mintsem tárgyai vagyunk azoknak a narratíváknak, amelyek az életünket konstituálják. Ez az imaginárius lezárás az, ami lehetővé teszi számunkra a cselekvést. Mégis, azt mondanám, manapság kezdjük megtanulni a „mintha” cselekvést, tanulunk úgy cselekedni, „mintha” volna teljes identitásunk, miközben tudjuk, hogy az efféle teljesség fikció, megkerülhetetlen tévedés.⁶¹ Ez a felismerés engedi meg, hogy megismerjük önmagunk határait és ezekkel együtt a párbeszéd lehetőségét a különbségeken át is; azt a határt, azt a horizontot, amelyből, ahogy Heidegger megmutatta, a dolgok kibontakoznak –

⁵⁹ JULIA KRISTEVA: *Stranieri a se stessi*, Milan, Feltrinelli, 1990, 10.; *Étrangers á nous-méme*, Paris, Fayard, 1988.

⁶⁰ STUART HALL: *Minimal Selves*, in: L. Appignanesi (szerk.) *Identity. The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*, ICA Documents 6, London, ICA, 1987, 44.

⁶¹ „...az okot és az okozatot csak tiszta fogalmakként szabad használnunk, vagyis a megjelölés, az egymást értés konvencionális fikciójaként, nem magyarázatként.” FRIEDRICH NIETZSCHE: *Túl jön és rosszon*, Budapest, Ikon Kiadó, *Tatár György* fordítása, 23.

egyszerre felénk és el tőlünk. Ez a fiktív egész, „én”: élet-megőrző fikció, ahogy azt Nietzsche kifejtette; olyan fikció, amely megtart minket, megment a tudattalan diszkontinuitásától, a skizofréniától, az önpusztítástól és az örület entrópiájától. Ez a kötés, a történetek vég nélküli egymásba csomózása „keresztül a pszichikus élet magvában rejtőző, az identitásnak feszülő ellenálláson” az, ami összetart bennünket.⁶²

Az ilyen konstrukció, bármennyire imaginárius, bármennyire fiktív is a megoldás, amit kínál – az egész, teljes „én” – egyben egy történet,* egy kulturális narrativa, egy darabka összetákolts valóság is, akárcsak bármely másik. És épp ebben a fiktív koherenciában válik paradox módon lehetővé a cselekvéshez szükséges lezártág minimál-pragmatikáján túl-látni. Miközben kiteszük a pontot, és így lehetővé tesszük, hogy a szöveg alakra, jelentésre és erőre tegyen szert, a világ fiktív voltára helyezett nietzschei hangsúly állandóan emlékeztethet a saját konstrukciónk változékonyságára, s így egyben a történetünk és az identitásunk ingtagságára is.⁶³ Azt jelenti ez, hogy nem merev határt látunk ebben az intervallumban, hanem egy potenciális átkelés irányvonalának árnyékát.

A tények és a fikciók, a történelem és az elbeszélés, a racionális lezárás és a tudattalan megnyitás általában elkülönített világainak ebben az összekeveredésében a metafora átbújik a szekvenciális linearitáson és a racionális magyarázaton, hogy félbeszakítsa, megbomlassza, összebonyolítsa őket. Az analitikus és a poétikus megfertőződik, a realizmus és a fantasztikum összekuszálódik. A linearitást, az „én” racionális magyarázatát és látszólagos lezártágát devialja, széttördeli és lecseréli egy másik történet közbevágása és intervalluma. A nyelv itt nem feltétlenül a végleges megoldás, a finalitás felé tartó egyenletes kibontakozást foglalja magába, sokkal inkább a hangok örvényein, a jelentés disszeminációján keresztül vezető navigációt, amelynek során néha a rövid megállást, máskor az utazást választjuk.

Ez azt mutatja, hogy a mozgás és a migráció – Afrikából az amerikai államokba, vidékről a városi életbe, volt gyarmatokról a világvárosok központjaiba – komplex transzformációval jár. Hiszen a „modernitás” vagy a „kapitalizmus” általánosságain túl nincs olyan egységes keret vagy kognitív térkép, amely összeegyeztetné

⁶² A csomó metaforáját A. S. BYATT: Identity and the Writeréből kölcsönöztem, in: *L. Appignanesi (szerk.) Identity. The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*, ICA Documents 6, London, ICA, 1987, 91.

* Lefordíthatatlan szójáték: his-story és her-story, azaz egy férfi és egy női történelem, egy férfi és egy nő történelmei. – *a ford.*

⁶³ Ez afféle tovább-mozdítását, tovább-csavarását jelenti Stuart Hall megállapításainak arról, hogy egyfajta önkényes lezárás szükséges ahhoz, hogy bármilyen politika vagy identitás artikulációja lehetségesé váljon; ld. Minimal Selves, in: *L. Appignanesi (szerk.), Identity. The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*. ICA Documents 6, London, ICA, 1987, 45. „A feltétel nélküli és az önazonos tökéletesen fiktív világról” szóló nietzschei érv teljes kifejtését ld. *A Túl jön és rosszon* első részét A filozófusok előítéleteiről, in: *Túl jön és rosszon*, Budapest, Ikon Kiadó, 1995.

ezeket a tapasztalatokat és történelmeket. Ez pedig azt jelenti, hogy a valóságnak nincs kitüntetett reprezentációja, nincs olyan kizárólagos nyelv vagy beszéd, amely biztosan fejezhetné ki az „igazságot”. Az összekapcsolódások ott rejlenek a nyelvben, a mítoszban és a metaforában, de nem vezetnek el automatikusan egy közös felismeréshez, közös identitáshoz. A nyelv, a mítosz és a metafora lehet közös, mégis különféleképp lakjuk be őket. S valóban, paradox módon a kollektív szintaxishoz – a televízióhoz, a rockzenéhez, az „angolhoz” – való egyre nagyobb hozzáférés az, ami egyben felkínálta az eszközöket egy differenciált világ kiterjedtségének és komplexitásának a regisztrálásához.

Ebben a kölcsönös részeseződésben nincsen lezárt, befejezett magyarázat. A mozgás és a sokféleség minden olyan logikát meghíúsít, amely mindent ugyanarra, a „történelem” vagy a „tudás” látszólag transzparens diskurzusára próbálna redukálni. Ezek a parciális formák, lezáratlan találkozások, mint maga a nyelv is, új összetalálkozások, új megnyílások számára kínálnak teret, teret azoknak a keresetlen alkalmaknak, amelyek „elidegenítik a történelem holizmusát”.⁶⁴ Ez pedig magával hozza a belépést egy olyan hibrid állapotba, amelyben egyetlen narratíva vagy autoritás – nemzet, faj, a Nyugat – sem tarthat igényt az igazság reprezentálására vagy a jelentés kimerítésére.

Még ha a teljesen ismeretlent akarjuk is leírni, ezt csak a részben vagy teljesen ismert fogalmait használva tehetjük meg. S ahelyett, hogy beismernénk a kategóriáink elégtelenségét, szeretjük inkább az empirikus tapasztalatainkat addig gyömoszolni, amíg meg nem felelnek nekik.

A fordítás ilyesféle problémái nem kizárólag a Nyugatra jellemzőek. Van egy indián népmese néhány emberről, akik életükben először látnak disznót. Előbb meghökkennek, míg aztán az egyikük magabiztosan kijelenti, hogy patkány az, csak túl sokat evett. Vitába száll erre egy másik, szerinte ugyanis inkább elefánt lehet, csak összezsugorodott a koplalástól. Egyikük sem volt hajlandó feladni a kategóriáit, és beismerni, hogy új élménnyel találkoztak.⁶⁵

A guyanai író és kritikus, Wilson Harris nemrég mutatott rá, hogy a mozgás és a marginalitás tapasztalata nem annyira földrajzi egységekhez rendel minket – ahogy a szó: „Európa” is többet hordoz magában egy fizikai helynél – hanem inkább új szempontot, új perspektívát nyújt a kulturális képződményekhez, a megjelenő kulturális képességekhez.⁶⁶ A mozgás, a marginalitás és a modern élet értésének ez az átalakulása eloldozhatatlanul kötődik a Föld metropolizációjához, amelyben

⁶⁴ HOMI K. BHABHA: DissemiNation, in: *Homi K. Bhabha* (szerk.): *Nation and Narration*, London & New York, Routledge, 1990, 318.

⁶⁵ ASHIS NANDY: Dialogue and the Diaspora, in: *Third Text* 11, Summer 1990, 102.

⁶⁶ WILSON HARRIS: In the Name of Liberty, in: *Third Text* 11, Summer 1990.

a város, Raymond Williams szavaival, a kortárs világ modelljévé válik.⁶⁷ Az, ahogy a migráns érzékeli a gyökértelenséget, a világok közti, az elveszett múlt és az integrálatlan jelen közötti életet, talán ennek a (poszt)modern állapotnak a legtalálóbb metaforája lehet. Kihangsúlyozza a diaszpóra témáját, nem csak a feketét, hanem a zsidót, az indiánt, a muszlimot, a palesztint is, bevonva minket a folyamatokba, amelyek révén a korábbi szélek most visszaágyazódnak a középpontba. Vagy akár gondoljunk a hibriditásnak arra a termésére, arra a migrációra és mozgásra, amely az olyan posztkoloniális regényeket jellemzi, amilyen Salman Rushdie *Az éjjél gyermekeije*, V. S. Naipaul *The Enigma of Arrival*je, Michele Cliff *No Telephone to Heaven*je, vagy épp Edward Kamau Braithwaite *X/Self*jének költői sorai; és állítsuk őket azok mellé a jóval szerényebb barangolások mellé, amelyeket mi nyugatiak élünk meg a médián, a turizmuson és az utazásokon keresztül; állítsuk őket párhuzamba azokkal a hatásokkal, amelyeket ezek a barangolások tesznek a valóságról, időről, térről alkotott képzeleteinkre. Ahogy helyek megnevezései révén hangi, képi, kulináris örömeiket idézzük fel – Trinidad, Kingston, London, Párizs, Új-Delhi vagy New York nevével – olyan városokon haladunk át, amelyek egyszerre valódiak és láthatatlanok; Italo Calvinót idézve: olyan helyek, melyek szimbolikus és valódi különbözősége új esélyt, egy másik kérdést, másik megnyitást kínál.

Mindazonáltal ez a látszólag közös háló, mely egyidejűleg kínál kapcsolódást és distinkciót, nem homályosíthatja el a valós különbségeket az emberek kikényszerített elvándorlásai és elmenekülései – amelyeket háború, gazdasági kisemmizés, politikai elnyomás, szegénység vagy rasszista rabszolgaság idézett elő –, és a mobilitásnak azon diffúz érzete között, amely a nagyvárosi életet jellemzi, s amely a mozgásnak a média, az információtechnológia, a reklám, a turizmus és a mindenhol elterjesztett konzumerizmus által bemutatott privilegizált csatornáin térképeződik fel.⁶⁸ Az ilyen kapcsolódások és differenciák közti hézagban kezdetűnk el megbontani a nemzeti nyelvezetet, feloldani xenofóbiás ellenállását a külső jelöltekkel szemben saját képződése, kialakulása közben. Ezzel pedig lehetővé válik az angol történelem, nyelv, irodalom és identitás autorizált változataiba belevésődött tagadás kétségbevonása, annak tagadásáé például, hogy Afrika és New York is hozzátartozik ahhoz a fekete kozmopolitizmushoz, amely Dél-Londonban él, vagy hogy bizonyos birminghami identitások meríthetnek olyan agyszüleményekből, amelyeket Bombayben vetettek celluloidra. Világossá kell tenni, hogy a modernitás születése nem egyoldalúan Európa terjeszkedésének történelmében és azokban a módozatokban rejlik, ahogyan a maga képére formálta a világot – amilyen

⁶⁷ Ld. a *The New Metropolis* c. fejezetet in: RAYMOND WILLIAMS: *The Country and the City*, London, Chatto & Windus, 1973.

⁶⁸ Ebben a globalizált vándorlásban és a kultúrák rákövetkező kreolizációjában megállapított továbbbi, és izgalmas, kapcsolatokról ld. PETER WOLLEN: *Tourism, Language and Art*, in: *New Formations* 12, Winter 1990.

az Ipari Forradalom, a kapitalizmus vagy a képviseleti demokrácia – hanem épp olyan mértékben az etnikai, vallásos és kulturális különbözőség barbár elnyomásában, a fekete afrikai diaszpóra brutalitásában, a rasszista atlanti rabszolga-rendszerben, az etnikai progromokban és a Föld imperialista kifosztásában, amely lehetővé tette a történelmet, a történelmemet, a modernitás és a „haladás” történelmét. Ahogy Paul Gilroy olyan ragyogóan rámutatott, létezik valamiféle profetikus értelem, amelyben az a fekete nő, férfi vagy gyermek, aki a XIX. század közepén Charlestonban, Bristolban vagy Kingstonban élt, nem csak áldozata volt a modernitásnak, a haladásnak és a modern nemzetállamnak, amely az ő elnyomására és rasszista alárendelésére épült, hanem alkotója, termelője is, része a modern európai és amerikai társadalmak konstitutív történelmi és társadalmi szerkezetének.⁶⁹

A RÉŚ

Az igazság az intenció halála.
Walter Benjamin⁷⁰

A nyugati értelmiségi a megnevezés nyelvén keresztül szentesíti önnön tudatlanságát („Európa szubjektuma”), teszi a világ többi részét transzparenszé („Ázsia”, „Afrika”, „Latin-Amerika”), és „törli el” a hely és a különbség valós távolságát, illetve a rákövetkező „mértékét a csendnek”.⁷¹ Mégis, van egy szembeszökő alak az egyenlőtlen cserekereskedésnek ebben a történetében. Jacques Derridát, aki maga is a perifériáról (Algírából), egy diaszpórából (zsidó) származó hang, szinte egyhangúlag ítélték el a hetvenes években a metropoliszok baloldali irodalomkritikusai a dekonstrukció állítólagosan de-politizált nyelve miatt. Ám a nyílásban, amelyet a szavai testének elmozdítása okozott, Derrida mégis kiprovokálta a politikai és a kulturális diskurzusok átfogó átértékelését, különösen a *subaltern studies* és a poszt-koloniális kritizmus területén. A nyelv hézagainak megnyitásával, a feltételezett egységének és metafizikai autoritásának a kétségbevonásával Derrida munkái tárták fel azokat a tereket, amelyekben más világok is megjelenhettek, és elkezdhették betölteni az uralkodó európai textust körülölelő űrt.⁷² A jelentés felfüggesztése, kivallatása, elhalasztása és differenciálása révén Derrida kínálta fel a lehetőséget a történelmi hallgatás megtörésére és az arra az igazság-

⁶⁹ PAUL GILROY: *Promised Lands*, London, Verso, 1993.

⁷⁰ WALTER BENJAMIN: A német szomorújáték eredete, in: *Angelus Novus*, Budapest, Magyar Heliikon, 1980, *Rajnai László* fordítása.

⁷¹ GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK: Can the Subaltern Speak?, in: C. Nelson és L. Grossberg (szerk.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, 272–80.

⁷² i. m. 292–4.

ra irányuló etnocentrikus konklúzió kétségbevonására, amely mindig „valamilyen domesztikus haszonhoz” vezet el.⁷³

Ez pedig késztetést adott ahhoz hogy, ha mégoly részlegesen és korlátozottan is, de számot vessünk a kultúrának és a nyelvnek a hasadásával, amelyet a csend előző tartományai tártak fel, a korábban elkerült, kizárt, kiforgatott, figyelmen kívül hagyott nyelven belüli felemelkedését követően. Az angol szívében – ahol a nómenklatúra változatlanul nem csak a nyelvi gyakorlatot helyettesíti, de egy irodalmat, egy kultúrát, egy történelmet, egy nemzetet és egy identitást is – és a Birodalom peremeihez vezető történelmi átjáróban, aztán újra a centrumban: egy egykoron varrat nélküli érzékenység most át van írva, szét van választva, fel van hasítva, meg van szállva és át van alakítva. Amikor a „A Nyugat képzetének szüleménye” (Edward Said) már nem fekszik fizikailag máshol, a térkép peremén, a történelem, a kultúra, a tudás és az esztétika szegélyén, hanem elvándorol a perifériáról hogy elfoglalja otthonát a kortárs metropoliszban, akkor a mi történetünk, a nyelv, amelyet lakunk, széthasad ezeknek az új és sürgető koordinátáknak a szorítása alatt. A nemzeti nyelv, irodalom és identitás korábbi európai összefonódása felfeslik, és a modern nacionalizmus eposza rákényszerül a megnyílásra, hogy eleget tegyen azoknak a követelményeknek, amelyek nála komplexebb rendszerekből emelkednek elő. Ebben a kései találkozásban végre felismerjük, hogy a „másik” konstrukciója alapvető volt a mi „énünk” és a *mi* világról, centrumról, tudásról, hatalomról alkotott képzetünk történelmi, kulturális és morális reprodukciójához. Megnevezni annyi, mint birtokolni, domesztikálni annyi, mint az uralmat kiterjeszteni. Általában csak annyira akarjuk elismerni a különbségeket, amíg belül maradnak a nyelvünk, a tudásunk, a fennhatóságunk határain.

De ha, ahogyan Benjamin, Wittgenstein és Heidegger állította, a nyelvben lakozunk, és a nyelvünk határai a világunk határai, akkor másokkal találkozni a nyelv épületében annyi, mint kibővíteni, megkettőzni, kivizsgálni és átformálni ezt az épületet. Rendkívül feszült gyakorlathoz vezet, ha különböző világokkal, kultúrákkal és tapasztalatokkal találkozunk egy látszólagos kommunalitásán belül. Olyan találkozás ez, saját magad kockára tévése, amely mindig kétségekkel és félelemmel párosul. Hisz az érnek, az értelemnek és bizonyosságnak egy korábbi felfogásával való szembesülést foglalja magában. Egy olyan én felfogásával, „amely nem képes eltérni, hogy nem uralkodik a világon, féli és gyűlöli a másikat, amiért az konkretizálja az ő specifikusságát és korlátait, és minden adandó alkalommal megpróbálja a másságot a saját magáról mintázott egyformaságra és azonosságra redukálni.”⁷⁴

A kikérdezésnek ebben a folyamatában az idő vonatát, amelyről úgy tűnik más, a haladás és a civilizáció sínjárja mentén hagyott világokra bámulunk visz-

⁷³ JACQUES DERRIDA: in: i. m. 293.

⁷⁴ ELIZABETH GROSZ: Judaism and Exile. The Ethics of Otherness, in: *New Formations* 12, Winter 1990, 181.

sza, a kisiklás veszélye fenyegeti. A nyelv és az identitások oszcillációi közepette növekszenek a kétely csírái. Talán az utazásunk értelme nem is egyetlen irányban rejlik, talán nincs is végállomás a sínek végén, hogy igazolja a kitartó előrenyomulásunkat? Talán egy olyan jövőtől elvakítva száguldunk, amelynek beteljesülése végsősoron mögöttünk fekszik, abban a zúzalékban, abban a gyötrelemben és zűrzavarban, amelyről azt hittük, hogy már meghaladtuk? A célnak ezzel a korábbi tudatával utazni, az igazsággal felfegyverkezve, olyan, mint küldetéstudattal kelni útra, mint az evangéliumot vinni el a pogány vidékekre. Olyan, mint azt állítani, hogy a középpontból jöttünk, s hogy azok a csapások hordozzák a nyomainkat, amelyek a sajtógéphez hasonlóan szelik át a történelem és a létezés összekuszálódott tartományait. Annyi, mint szerepet játszani – ezúttal még lejjebb a sínpár mentén, és egy egészében véve jóindulatúbb tónusban – a Nyugat feltételezett sorsának tervezetében, amelyet valaha a vallás, a kolonializmus és az imperia- lizmus oly ádázul túlzó nyelvén hajsoltak.

Persze az ellenszegülésnek ezzel az állítólagos nyugati sorssal szemben nem feltétlenül kell együtt járnia a történelmi feledésbe és a kulturális öngyilkosságba süllyedéssel. Lehet, hogy arra lenne szükség, hogy az állandó, minden alkalmat és minden helyet kihasználó beszédkényszer (beszéd a tudomány, a racionalizmus, a technológia és a tudás nevében) helyett szert tegyünk a hallgatás szokására: hogy megnyissuk a nyelvünket, a domesztikáló elveinket a beszélgetés, a dialógus, sőt akár még a meg nem értés kiszámíthatatlan következményei előtt is. Ez talán csak a gazdasági, kulturális és szimbolikus hatalmak egyenlőtlen eloszlásának regisztrálására lenne elegendő. De a határok megjelölésével már feltárjuk magunkat egy megnyílás lehetősége előtt. Hiszen egy olyan bizonytalan térbe vagyunk belevetve, amelyben a különbségek meghallgatásra találhatnak, és amelyben a beszélők éppúgy, mint magának a beszélgetésnek a szintaxisa, vállalják a modifikáció kockázatát.

Ez szükségképp gyengíti az abszolutizmust, amelyet valaha a nyelv szerkezete kínált, s amelyben a nemzeti nyelv és irodalom megjelenése biztosította az egymást metsző narratívákat, konszenzus-tradíciókat és a mitikus kontextust a kulturális és nemzeti identitásunk oly nagy részének. Kijelöli a határait a hovatarozás-érzésnek a nyelvben, és arra bátorít, hogy mindannyian a saját nyelvünk gyengített és korlátozott értelmével merészkedjünk az idegenbe. Elfogadni a közösségnek ezt a másfajta felfogását, azt, amely nincs szükségképp belevésve a nemzeti nyelv, irodalom és identitás korlátaiba, annyi tesz, mint megérteni a modernizmusnak azt az oldalát is, amelyben a migráció és a mozgás történelmi trópusai válnak középpontivá.

A felfedezések és a hódítások, illetve a tér rájuk következő eurocentrikus domesztikációja a modern idők turizmusában és a tudás „neutrális” tekintetében érik el csúcspontjukat. De befejezni ennél a pontnál a számvetést egyenlő lenne annak a kétértelműségnek, annak az enigmának a megtagadásával, amely a történet másik oldalán rejlik. És nem is csupán a conradi felbomlásba való ugrás megtagadása. Hanem, és elsősorban, annyi, mint az utazást pusztán az én és az azonos

verifikációjának tekinteni, olyan konfirmációnak, amely nem hajlandó a homályossal, az ismeretlennel, a kiismerhetetlennel, a kimondatlannal való találkozások regisztrációjára. Annyi, mint feltenni, hogy csak fény van és nincs semmiféle rejtély, hogy a nyelv biztos, és hogy nincs semmiféle „sötétség szíve” a jelentés megbont-hatatlan lelkében, ahol, ahogy Conrad fejezi ki a *Lord Jim*-ben, „az utolsó szó nincs kimondva – talán nem is lesz soha”.⁷⁵

Az „utazás feltérképezésének” ez az elhibázása magában foglalja az értelem „másik” oldala felé fordulás elmulasztását is, s így azt sem érthetjük meg, hogy a fény csak az árnyékhoz képest ítéelhető meg, ahogy a Nyugat sem létezhet a „Kelet”-e nélkül. Azt jelenti, hogy nem veszek tudomást arról, hogy a *saját* nyelvi, kulturális és történelmi terem hozzá van kötve ahhoz, ami „odakinn” van, hogy csak ez a differencia jelöli ki a helyét. Ebben a befejezetlenségben rejlik a saját elfogult és partizán olvasataimnak a történelmi és etikai jelentősége. Hisz *mindennek* a jelentése csakis valami többletként fogható fel, olyan többletként, amely elkerüli a lezárást, felülmúlja a nyelvemet. Beírni ezt az értelmet a cselekvéseinkbe, tevékenységeinkbe azt jelenti, hogy a nyelv nyitottságába más bevésődéseket, új jelentéseket veszünk fel.

Ha az, ami tudásnak számít, a nyelvben jelenik meg, akkor a kritikai ismeretek a nyelv vizsgálatával járnak. Ez pedig a lerombolását jelenti a nyugati gondolkodás uralkodó eszméjének, annak az eszmének, amely szerint az ész függetlenül működik a nyelvtől és azoktól a történelmi és kulturális körülményektől, amelyek között hadrendbe kell állnia. Azt jelenti, hogy felbontjuk a feltételezett kapcsolatot az igazság és a logika között, mely a nyugati filozófia alapvetéseként alakult ki a görög gondolkodásban. Ez pedig már a „filozófia végének és a gondolkodás feladatának” ez érvényre juttatása; hiszen annyit tesz, mint szkeptikusnak lenni egy olyan tiszta ész lehetőségességét illetően, amely valamiképp túl van a nyelv, történelem, kultúra és létezés kontaminációján és kollúzióján.⁷⁶

Mert az ész maga is metafora. Valamilyen „dolog” nyelvbéli szállítását, átalakítását és lefordítását foglalja magában. Ennek a dolognak az alakítása a metaforikus folyamatokban ismét arra utal, hogy a kritikai és a poétikai nomináció közti distinkció elmosódottá válik, és hogy a feltevés, amely szerint valaki közelebb van az igazsághoz mint valaki más, megkérdőjeleződik. A fordításban – mely „a tanúságtétel történelmi szükségszerűségének metaforája” – megnyílunk a csend és az összemérhetetlen előtt.⁷⁷ A feladat (a műfordító feladata, hogy befejezzük Benjamin esszéjének címét), ahogy az eredeti német – *Aufgabe* – sugallja, és ahogy

⁷⁵ Ld. a Conradról szóló fejezetet in: ALLON WHITE: *The Uses of Obscurity. The Fiction of Early Modernism*. London, Routledge & Kegan Paul, 1981.

⁷⁶ A kifejezés Heidegger egyik utolsó szövegéből származik, ld. *The End of Philosophy and the Task of Thinking*, in: MARTIN HEIDEGGER: *Basic Writings*, New York, Harper & Row, 1977.

⁷⁷ A kifejezés SHOSHANA FELMAN Paul de Manról írt ragyogó esszéjéből való: Paul de Man's Silence, in: *Critical Inquiry* 15 (4), Summer 1989, 734.

Paul de Man hangsúlyozta, lehetetlenség is, kudarc: „A fordítónak fel kell adnia azt a célt, hogy újra feltárja azt, ami eredetileg ott volt”.⁷⁸ *Tradurre é tradire**: fordítani annyi, mint elárulni egy primér szándékot, egy metafizikai igazságot. Benjamin esszéje igazolja, hogy „lehetetlen fordítani”. Ahogy amellet Shoshana Feldman meggyőzően érvelt, Paul de Man felismerte, hogy lehetetlen a szöveg testétől – Benjaminszól – az ön-magyarázó egészbe való visszahelyezéssel megszabadulni. Mert az a történet, az a történelem nem megálapodott, nem lezárt; a testtel együtt kell olvasni.⁷⁹

Ez a nyelv az, amely egyszerre tart magánál túsznak és támasznak. Hogy a tudás konstrukció, a nyelv működése révén létrehozott, hogy állandóan átíratik, újra-mondatik, áthelyeztetik: ez a sejtés ellehetetlenít minden apellációt a „természetes” igazságra és ennek egyértelmű faktualitására. Ez az ellenállás a nyelv „természetességével” szemben az, ami felszabadítja a nyelv lehetőségeit, ami megindítja a jelentés végtelen működését.

A GYÖKÉRTELENBEN GYÖKEREZVE

A History: The Last Things Before the Last-ban Siegfried Kracauer amellet érvelt, hogy a történelem hajtóereje az ész és a valóság közti non-identitásban van. Összevetette a modern történetírás, a modernitás egyik centrális műfajának a kialakulását a fotográfia megjelenésével, és párhuzamot vont azon közös törekvésük között is, hogy, Leopold von Ranke szavaival, a dolgokat olyannak mutassák meg, „amilyenek azok valójában voltak”. Az analógia, amit Kracauer a reprezentációnak ezen két modern formája – a fotográfia és a historiográfia – között von, igazolja az időnek és az emlékezetnek egy olyan tudatát, amelyet képek formálnak. De egyben egy nyugtalanító hasadékkal is szembesít. És ez a hasadék, amelyet egy képtelenség űrje képvisel – annak képtelensége, hogy megmutassuk, hogyan voltak a „dolgok valójában” – ez az, amely lehetővé teszi számunkra, hogy szemügyre vegyük az idő széttöredezetttségét és az egyetlen és unikális Történelem homogén kontinuumának felbomlását. Az önazonosság felmorzsolódása az ész és a valóság, a tudás és a szubjektum között, Nietzsche után, Freud után, a feminizmus után, más világok beáramlása után, arra késztet, hogy vegyük figyelembe a horizontok gyors egymásrakövetkezését, amely megkérdőjelezi a racionális transzparenciára való hiú törekvést a nyelvünkben és a kommunikációnkban. Hiszen, ha az értelem összetettebb, ha mindig hasadt, nyitott, részleges, elfogult és befejezetlen, akkor ez ösztönzést jelenthet arra, hogy befogadjunk olyan sávokat is, amelyeket a megvilágítása egyébként árnyékba borít. Ösztönözhet arra, hogy foglalkozzunk

⁷⁸ PAUL DE MAN: *The Resistance to Theory*, in: id. mű, 736–9.

* A fordítás: ferdtítés, fordítani annyi mint ferdtíteni. (olasz) – a ford.

⁷⁹ i. m. 738.

azokkal a tudásokkal, amelyek az árnyékban laknak, a kétértelműség homályában rejtőznek. Ez az elengedés nehéz pillanatának kijelölése; a pillanaté, amikor a régi bizonyosságokat feladjuk azoknak a folytonos találkozásoknak a bizonytalan kimeneteleiért, amelyekben minden világ és minden kronológia ingataggá válik, a kérdés és az átalakítás alávettéjévé. A saját idő és helyed újragondolása egy kultúrán, nyelven, intézményen, tradíción, a történelmek sorozatán belül annyi, mint épp ezen kategóriák céljának, irányának és határainak az újragondolása.

Kracauer, együtt Proust kutatásával az „eltűnt idő” nyomában, és annak a történelmi tudásnak az eszméjével, amely leginkább Ahasuerus, a Bolygó Zsidó alakjában testesült meg, ragaszkodott a kép episztemológiai értékéhez. Ez a téma végig jelen van az írásaiban, a korai, tömegszórakozásról, utazásról, táncról, detektívregényről és hotel-lobbyról írt cikkektől kezdve, amelyeket a Weimari Köztársaság alatt írt, a posztumusz megjelent történetfilozófiai munkájáig. Mert, ahogy ő fejezte ki, bármily szerény és marginális is az eredetük, a képek „segítenek abban, hogy a dolgokon keresztül, ne pedig felettük gondolkodjunk”.⁸⁰

Arra késztet ez a mondat, hogy tovább töprengjek a kép által generált szekuláris tudásról és arról a téziszről, amit Kracauer kortársa, Walter Benjamin fejtett ki. Nevezetes esszéjében a műalkotásról a technikai sokszorosítás korában Benjamin mellett érvelt, hogy a műalkotás szekuláris reprodukciója a műalkotás átpolitizálódásához vezetett. Ezt az ítéletet ma kiterjeszthetjük a tudás területére is. Belakva és kitérítve a technikai reprodukció nyelveit, úgy találjuk, hogy nem csak a kép, de a tudás maga szekularizálódott és vesztette el mostanra az auráját. A technológia prózai poétikája által táplált mentális architektúrában olyan ismereteket konstruálunk, amelyeknek folyton át kell szakítaniuk az ilyen bizonytalan fogalom határait. Mert azt vesszük észre magunkon, hogy egyszerre vagyunk a reprezentációk által gyökértelenítve, miközben bennük gyökerezünk. Talán, ahogy Heidegger állította, ennek a lezárásnak és megnyílásnak a koegzisztenciája az, ami felfedi a helyzet megváltó hatalmát.⁸¹

Barcelona, december. Épp most láttam egy csontvázat, amely egy balkonon kitámasztva nézett le az utcára: karneváli kellék, vidám provokáció? A közelben a barokk allegória egy másik visszhangja, ezúttal egy olyan kiállítás formájában, amely az egyik legkiválóbb kommentátorának állít emléket. A Carrer del Carme és a Carrer del Hospital között fekszik az ódon Hospital de la Santa Creu. Benne pedig Francese Abad installációja: „La línia de Portbou. Homenatge a Walter Benjamin.” Zárva van. A következő pár napban vissza-visszatérek ide a bejutás reményében, de nincs szerencsém. A vakáció idejére bezárva tért ad a töprengéshez. Walter Benjamin, a gyűjtő, a városi utcák olvasója, a keresztutak gondolkodója, a gyöngyhalász, (Hannah Arendt), valószínűleg méltányolta volna ezt a váratlan találkát. Szakadat-

⁸⁰ SIEGFRIED KRACAUER: *History: The Last Things Before the Last*, New York, Oxford University Press, 1969, 192.

⁸¹ MARTIN HEIDEGGER: *The Question Concerning Technology*, in: MARTIN HEIDEGGER: *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1977.

lanul az európai kultúra peremén (német, francia, zsidó), Benjamin vándor volt, átutazóban, határ-lélek, aki, a határok mentéről korunkhoz szól.

Jónéhány hónappal később, miközben más nyomon botladozom Benjamin neve után, egy hasadékon keresztül egy másik történetbe zuhanok, hogy ott legyenek a töredék diszkontinuus narratívájának tanúja. Egy újságcikkben fedezem fel, hogy Benjamin rendszeresen levelezett valakivel, akit később Francois Truffaut filmje, a Jules et Jim (1961) tett hallhatatlanná. Julesnek, akit a filmben Oskar Werner alakított, a valódija Franz Hessel, a német író volt. Ez a flaneur philosopher, ahogy ő nevezte magát, a néhány félig-meddig önéletrajzi regény szerzője, amelyek Párizs és Berlin utcáit, sugárútjait és tereit kommentálják az 1910 és 1930-as évek között, publikált egy könyvet 1929-ben a flaneurségről Spazieren in Berlin címmel (Ein Flaneur in Berlin címmel nemrég adták ki újra).⁸² Ez a könyv keltette fel Benjamin érdeklődését, aki írt róla egy rövid esszét „A flaneur visszatérése” címmel.

Hessel, ahogy Benjaminget is, üldözte a balsors. Benjaminghez hasonlóan ő is zsidó volt. Ahogy Benjamin, ő is Franciaországba menekült a nácik elől 1938-ban. A háború kitörésekor, noha a fia a francia hadseregben teljesített szolgálatot, internálták. Sikerült ugyan elmenekülnie, de a Vichy-kormány megalakulása után újra internálták. Azután szabadon engedték, de néhány hónappal később, 1941-ben meghalt.

Hessel 1913-ban házasodott össze Helen-nal (Catherine/Jeanne Moreau a Truffaut-filmben). Ekkor már elkezdődött a menage á trois-juk a francia Henri-Pierre Roché-val. Negyven évvel később, hetvenhárom éves korában Roché publikálta egyetlen, a történetről beszámoló regényét: a Jules et Jimet.⁸³ Nyolc évvel később emelte le a kötetet Truffaut egy könyvespultról.

Nemrég Henri-Pierre Roché és Helen Hessel naplói is megjelentek Franciaországban.⁸⁴ Ezeknek a viszonyoknak a főhőse, a trió középpontja nyilvánvalóan Helen. Rilke is ajánlott neki néhány verset; müncheni klubokban táncolt, verseket írt, újságokat illusztrált, a Frankfurter Allgemeine párizsi tudósítója volt azután, hogy kiutazott a francia fővárosba 1925-ben, és segített a szeretőinek kétnyelvű irodalmi újságokban publikálni. Ekkoriban határozták el, hogy írnak hárman együtt egy könyvet. De a tervet hamar feladták, mert, ahogy Helen írta: „Az igazság az, hogy nem érdekel a művészet. Ami igazán megindít, az az élet, hogy miképp alakul a folytonos hullámmzás közepette.”

Helen Hessel 1982-ben halt meg, kilencvenhat évesen. Hármójuk közül egyedül ő látta Truffaut filmjét. Egyik barátjának szóló levelében így írt: „Voilà. Számomra ez az élmény kétszeres biztatás volt. Éltem, meghozzá meglehetősen rendkívüli módon. Meghaltam, és újra élek.”⁸⁵

⁸² A regények városi trilógiát képeznek, *Kramladen des Glücks*, 1913, *Pariser Romanze*, 1920, *Heimliches Berlin*, 1927.

⁸³ Magyarul: HENRI-PIERRE ROCHÉ: *Jules és Jim*, Budapest, Móra Ferenc Kiadó, 1993, Szoboszlai Margit fordítása.

⁸⁴ HENRI-PIERRE ROCHÉ: *Carnets. Les Années Jules et Jim*, Marseilles, André Dimanche; HELEN HESSEL: *Journal d' Helen*, Marseilles, André Dimanche.

⁸⁵ Az összes részlet és idézet ELISABETTA D'ERME izgalmas írásából származik: *Diario di un mitico triangolo*, in: *il Manifesto*, 17 July 1992.

Intellektuális szempontból a modernitás mindig tragédiaként volt ábrázolva. Késztetést érzünk, hogy a hanyatlás és a pusztulás korának tekintsük, olyan momentumnak, amelyben a történelem ígéretét beszennyezte és végül megghiúsította az autenticitás elvesztése. De a modernitásban feltárult tömérdek borzalom ellenére a mindennapi drámáiban léteztek olyan jelenetek is, amelyek, noha gyakran nem vettek róluk tudomást, vagy kifejezetten elutasították őket, mégis ígéretet hoztak magukban. Ezek között voltak azok a titkos történetek, amelyek a modernitás áruházaiban és a táncparketten, vagy később a szupermarketekben, a szappanoperákban és otthonos, gyakran nőies helyeken írt ritmusait kísérték.⁸⁶ Mások is kifejezték, lejegyezték ezeket a ritmusokat; a volt rabszolgák költészetének, irodalmának és zenéjének hivatalosan nem elismert *mumbo jumbo* (Ishmael Reed), aztán pedig abban a városi fekete esztétikában, amely a modern nagyvárosi tapasztalat középponti elemének bizonyult. Habár a hivatalos számvetésekben általában nem jelenhettek meg, ezek a metropolita történetek titokban aláaknázták a monolitikus vagy homogén kultúra előfeltevéseit, és a marginális, migráns alakulataiból segítették a „köztes lét” (Michel de Certeau) modern művészetének előretörését.

A Negyvenkettedik utcában, a Hetedik sugárút sarkán, ha jól emlékszem, van egy elektromos eredményjelző tábla, a környéken lévő néhány alacsonyabb ház egyikének tetejére ültetve. Valós időben mutatja az Egyesült Államok államadosságának növekedését, családokra bontva. Ott álltam alatta, megigézve a kattogó nullák látványától. Párizsban, a Pompidou központ mellett van egy másik tábla. Itt egy elektromos óra számolja vissza a huszonegyedik század kezdetéig vagy a huszadik század végéig (ahogy tetszik) hátralévő időt. Mihez kezdjünk ezzel a két órával: az egyikkel, amelynek rögeszméje a múlt adóssága, s a másikkal, amely a jövőre fogad?

Aztán megint New York, a Grand Central Station boltíves tetőszerkezete alatt egy kora, a nyugat-afrikai griot-k húros hangszerének zuhogó, hárfáéhoz hasonló hangját hallom, amelyet később Mory Kante és az Akwaba Beach (1968) tett világszerte népszerűvé. Csakhogy ez most nem kora, nem bambuszból készített akusztikus, népi hárfá, hanem rozsdamentes acélból készült elektromos hangszer. Gravikordnak hívják és 1119 dollárért kapható; a hangja végigkísér, ahogy átsétálok a kongó csarnokon. Jóval később, úgy éjfél tájt, még mindig a Negyvenkettedik utcában, de ezúttal a föld alatt, egy aluljáróban, a külvárosba menő vonatra várva az önjelölt can-mant figyelem. Vékony, fekete és hiperaktív.

⁸⁶ Ld. például JANICE RADWAY: *Reading the Romance*, Chapel Hill & London, University of North Carolina Press, 1984; MARY ANN DOANE: *The Desire to Desire*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1987; CHRISTINE GERAGHTY: *Women and Soap Opera*, Cambridge, Polity Press, 1991; LIDIA CURTI: *What is Real and What is Not: Female Fabulations in Cultural Analysis*, in: *Lawrence Grossberg, Carry Nelson és Paula Treichler (szerk.), Cultural Studies*, London & New York, Routledge, 1992.

Egy sörösdobozokkal teli nejlonzacskó van mellette. A vonatra várók előtt kivesz egy dobozt a zacskóból, és, a tevékenysége különlegességébe merülve, leszedi egy „Budweiser” tetejét, aztán elkezd darabokra vágni egy éles késsel. Aztán egy nyomás és egy csavarás, és végül felmutatja a kész tárgyat: egy szűk talpú, gumóalakú hamutartó, vagy virágváza, egy objet-trouvée. Elhatározom, hogy veszek egyet. Két dollárba kerül. Csak ötdollárosom van, pedig tényleg csak egyet akarok. Megegyezünk. Odaadom neki az ötdollárosot, ő pedig aláírja a dobozt az alján. Én egy műalkotást kapok, ő pedig három dollárral többet.

Mindkét esetben van valami izgató oszcilláció az ipari és az archaikus között: a kézműves hangszer, amely elektromossá válik, az ipari hulladék, ami esztétikai tárggyá formálódik, „a szemünk előtt”. Vagy, még jobb, tanúi vagyunk az archaikus és az ipari szimultaneitásának.

EXPOZÍCIÓ

Amiről térképet készítesz, ott jártál már. De ahová mi tartunk, arról nincs még térkép.

Audre Lorde⁸⁷

Ma az a logika, amelyben az oppozíció és az ellenállás csupán visszatükrözi és visszájára fordítja az elnyomó nyelvét, bomlóban van, darabokra hullik és megkérdőjeleződik. A következmények között pedig ott szerepel a „másik” homogén és transzcendentális értelmének a széttöredezése.⁸⁸ Ez, hiszen egy fogalomról, s nem egy specifikus történelmi testről beszélünk, most az időbe és a körülmények közé taszítódik; életre kel. A hely és a megnyugtató identitás rögzített sémája felbomlik. A racionalizáló totalitás, amelyben minden a középpontra volt visszavezetve, abba a középpontba, amelyet a „tudás”, a „tudomány” és a kultúra neutrális hangja és ennek eurocentrikus hanghordozása rögzített, vernakulárisok kusza együttesébe vált át, s elcsúszik a töredékes összetettség illetve „egy bolyongó kérdés elkeseredett makacssága felé”.⁸⁹ Konkrétá válva minden mozgásra kényszerül. A keretbe zárás folyamata maga kel útra; dialógusba, cserefolyamatba, kikérdésbe vonva találja magát. A differencia absztrakt fogalma feloldódik, hogy aztán különféle, néha radikálisan különböző történelmekben tűnjön fel újra.

Elkövetkezik annak a bináris logikának a lerombolása és szétszórátása, amely megalapozta a hatalomra és hegemoniára való alárendelt válaszok és reakciók

⁸⁷ Audre Lorde egy Pratibha Parmarrel és Jackie Kayjel való beszélgetésben, in: *Shabnam Grewal, Jackie Kay, Liliane Landor, Gail Lewis és Pratibha Parmar* (szerk.), *Charting the Journey. Writings by Black and Third World Women*, London, Sheba Feminist Publishers, 1988, 130.

⁸⁸ Lásd ANGIE C. CHABRAM és ROSA LINDA FREGOSO: Chicana/o cultural representations, reframing alternative critical discourses, in: *Cultural Studies* 4 (3), October, 1990.

⁸⁹ EDMOND JABÉS: *The Book of Questions*, vol. 1, Middletown, Wesleyan University Press, 1976, 26.

örök dialektikáját. Az alárendelt szubjektumok mindig is egy esszenciális „autenticitás” sztereotip immobilizmusára voltak kárhóztatva, s elvárták tőlük, hogy végigjássák a szerepeket, amelyeket mások írtak nekik... örökre. A fehér kritikusok által a fekete zenéről írt szövegeket olvasva aligha kerülheti el a figyelmünket az, hogy hogyan erőltetik ezt a hegeli elrendezést. Sokak számára a blues, az R&B, vagy a rasztafari „fürtök” „autentikusabbak”, valamiképp közelebb vannak egy „fekete” esszenciához – míg Tamla Motown *glitzy* stílusa, a diszkó leleménye, a house zene elektromos plagizálásai, a kiegyenesített vagy épp bedauerolt haj az árulás nyilvánvaló formáit, a gyökerek tagadását reprezentálják. A következtetés, amely megpecsételi ezt a logikát, és végül az alárendeltet az „autenticitás” örökkévaló szerepére ítéli, az, hogy a siker gyanús: automatikusan jelzi az árulást. Abban a szorongató elrendezésben, amelyet az autenticitás és az árulás határoz meg, a tágabb kulturális, történelmi és gazdasági viszonyok, amelyekben az én más jelentései is megvalósulhatnak, idő előtt ki lesznek zárva. Az ábrázolás és a kifejezés arra kényszerül, hogy egy megkövetelt reprezentáció kollektív terhét viselje: vajon ez vagy az a festmény, fotó, zene vagy stílus valóban a fekete lényegiséget ábrázolja, valóban megfelel annak?⁹⁰

A névtelen tulajdontól („rabszolga”) a személy felé tartó átmenet közben robban ki a harc az identitás képzetének a megalapozásáért, egy hang megtalálásáért, a politikai és kulturális helyre való jogért. Ez a gyilkos átmenet formálta és erősítette meg a fekete identitás autonóm jelentését. A fekete irodalom, zene és kultúra együtt képezik ennek a történetnek a testamentumát. Mégis, az ellenállásnak és az identitás megformálódásának ebben a meséjében ott rejlik egy tarthatatlan korlátozás; mintha a fekete kultúra, akár erőszak, akár választás révén, valamiképp teljesen levált, leszakadt volna azokról a további feltételekről, amelyek egyszerre juttatnak minket az életünk birtokába és választanak el tőle. Mert hiszen létezik a létnek és a hovatartozásnak olyan értelme is, amely nem csak az etnicitást és a fajt foglalja magába, hanem a szexualitást, a nemet, a nyelvet, a nemzetet és az utazást is. Az etnikai lényegre való korlátozásból csakis olyan történet következhet, amely nem képes a jelentésnek azzal a túlsordulásával foglalkozni, amely megkérdőjelezi az unicitást, és lehetővé teszi a különbségek létezését. A legtöbb fehér ember számára ez át van ültetve az univerzális reflektálásának visszatükrözött kényelmébe; amikor pedig a „feketének” minősítettek számára

⁹⁰ Az esszencializmusról és anti-esszencializmusról szóló vitát a közelmúltban alaposan kielemezték bizonyos fekete brit férfi értelmiségiek és fehér amerikai feministák; lásd KOBENA MERCER, *Black hair/style politics*, in: *New Formations*, 3, Winter, 1987. és Black Art and the Burden of Representation, in: *Third Text* 10, Spring, 1990; PAUL GILROY: *It Ain't Where You're From, It's Where You Are At...* The Dialectics of Diasporic Identification, in: *Third Text* 13, Winter, 1991; JUDITH BUTLER: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London & New York, Routledge, 1989; és JANE FLAX: *Thinking Fragments*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, 1990.

merül fel, a „kisebbségi” kérdés kellemetlen specifikusságába fordítódik át: „egy tárgy a többi között”.⁹¹ A peremnek szentelt figyelem révén a középpontban gyakorolt hatalomra mindig homály borul. Hisz magát az „eticitás” fogalmát is csak a „kisebbségi csoportokra” használják, és soha a fehér hatalomra és hegemoniára. Vagyis a „kisebbségi” szóvivő esetén követelmény, hogy az etnikai csoport szempontjából beszéljen, a „fekete közösségre” korlátozva magát, míg a fehér író, művész, filmes szabadon beszélhet bármiről.⁹²

A *Territories* (1984) című Sankofa-film úgy problematizálja ezt a kérdést, hogy nem hajlandó felvenni a fekete autenticitás szimpla magasztalásának terhét. A fekete diaszpóra különböző történeteinek a létért, a narratíváért való küzdelmét hangsúlyozva a film olyan bizonytalan térbe úz mindannyiunkat, amely módot ad más pozícióknak és más lehetőségeknek is a megjelenésre. Erőteljesen aláhúzza azt, hogy az etnicitás nem csak a „másikhoz” tartozik, hanem épp annyira része a fehérként létezésnek is. A nemzet, a faj és az etnicitás megkérdőjelezetlen felfogásai, a fekete esetében éppúgy, mint a fehérében, áttevődnek és megnyílnak a kérdezés számára: mit is jelent ma „feketének”, „fehérnek”, „britnek” vagy akár „európainak” lenni? Itt hasad fel a nyelv, itt nyílik fel a közepén egy csend, egy tér, egy kérdés, itt jelenik meg a nyelvben való lakozásunknak egy másik dimenziója. Egy adott nyelv, szubjektum, identitás és történelmi érzék – ebben az esetben kollektíven megnevezve a „fekete”, „angol” és „brit” kifejezésekkel – ilyen pontuációja növeli a töredék, az álom és a kollázs művészetének fontosságát.⁹³ A nyelv szétszóródása kecs egetet itt egy másik értelem, más hangok, más történelmek disszeminációjának ígéretével.

„Darabokra törtem. És a töredékeket most egy másik én állította ismét össze.”⁹⁴ Az etnicitás kortárs újra-beírása a fekete brit fotósok, filmesek, zenészek és művészek révén feltár egy olyan nyelvet, amely meg van fosztva attól a stabil lényegtől, amely garantálná az „autenticitását”. A rögzített *unicum* olyan nyomok, emlékek, mítoszok, történetek, hangok és nyelvek gyűjteményébe alakul, helyeződik és fordítódik át, amelyek belül vannak ugyan a Nyugaton, de mégsem a Nyugathoz tartoznak (C. L. R. James). A modern faji rabszolgaság illetve az „ész és a faji terror” (Paul Gilroy) dermesztő kapcsolatából születve olyan örökség ez – mely történetileg ugyan specifikus, de végsősoron mégis egy közös globális és etikai sorshoz fűződik – amely annak a tranzitív koherenciának a változó konfigurációiban kombinálódik, amit identitásnak akarunk hívni.

⁹¹ FRANTZ FANON: *Black Skins, White Masks*, London, Pluto, 1991, 109.

⁹² KOBENA MERCER: *Black Art and the Burden of Representation*, in: *Third Text* 10, Spring 1990.

⁹³ Például ISAAC JULIEN gyönyörű filmjében, a *Looking for Langston*ban (British Film Institute, 1989).

⁹⁴ FRANTZ FANON: *Black Skins, White Masks*, London, Pluto, 1991, 109.

A HATÁR

Az igazság értékének problémája lépett elibénk – vagy mi voltunk, akik a probléma elé léptünk? Melyikünk itt Oedipus? És melyikünk a szfinx? Kérdések és kérdőjelek találkája ez, úgy tűnik.

Friedrich Nietzsche⁹⁵

Van ebben az egész mozgásban egy pillanat, amelyben a kognitív lehetőségek szélsőséges kitágulásával kerülünk szembe – háború, halál, a sötétség szíve, az úr iszonya: „A rettenet, a rettenet”. Franz Rosenzweig az, aki nagyszabású munkáját, a *Der Stern der Erlösungot*, melyet 1921-ben adtak ki, azzal kezdi, hogy hangsúlyozza azt a halál arcának láttán érzett rettenetet, ami mindenféle megértést megelőz: a rettenetet, ami eltántorít attól, hogy mindennek érthetőséget tulajdonítsunk. És aztán van egy város, mint Bejrút, Bagdad vagy Szarajevó, amely a retteges valódi zónájává válhat, a kimondhatatlan és a megmagyarázhatatlan sötét magjává. Amikor a gondolkodást a különbségek elkülönülése szervezi, és nem a racionalitás mindent elsímító logikája, akkor elszakadunk a feltételezett megoldásainak menedékétől, hogy a nyugtalanító komplexitás tágabb égboltja alatt utazzunk. Olyan gondolkodásmód ez, amely

a jelent ellentétek miriádjának tekinti, melyek közül egy sem fojtható el; ebben a jelenben a határok nem korlátok, hanem kezdetek, az átkelés, a mozgás helyei. Ha meg kellene határozni a modern szubjektumot, talán határszubjektum lenne. A politika és a filozófia klasszikus nyelve nem alkalmas arra, hogy leírja az árnyékoknak és a félelmeknek ezt a zónáját, ahogy arra sem, hogy eloszlassa őket.⁹⁶

Nedves, szürke márciusi délután, ferdén szítál az eső a kocsik sárga fényszórói előtt. Belépek az Angelica moziba a Houstonon, a Broadway sarkának közelében. Alig pár percnyi sétára van innen Mary Kelley figyelemre méltó kiállítása, az Interim a New Museum-ban... ah, New York örömei. Az elegáns hallban lévő bárban rendelek egy cappuccinót és egy túróslapényt. Meg szeretném nézni a Black Raint; nem Ridley Scott moziját, amely a kortárs Osakában játszódik, hanem Shohei Imamura filmjét, amely Masuji Ibuse azonos című regényén alapul. A könyvet is árulják a jegypénztárnál.

Lent, a szinte üres moziban, amely időnként együtt remeg az elhaladó földalattival, Yasuko történetét figyelem. Yasuko fiatal nő, aki átélte a fekete esőt, ami Hiroshimára esett az atombomba robbanása után. Elmenekül az elpusztított városból, a nagybátyjával és a nagynénjével együtt vidékre költözik. A bácsikája próbálkozásai ellenére, hogy találjon számára valakit, nem tud megházasodni. Mindenki tudja, hogy őt is elérte a radioaktív fűrdő. Örökre meg van jelölve, örökre be van szennyezve. Végül Yasuko belehal a sugárbetegség-

⁹⁵ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Túl jön és rosszon*, Budapest, Ikon Kiadó, 1995, Tatár György fordítása, 11.

⁹⁶ FRANCO RELLA: *Nella zona dell'orrore*, in: *il Manifesto* 9, 1990. szeptember, 34.

be. A feliratos, fekete-fehér képek kihangsúlyozzák a történet érzékeny keserűségét. A fekete-fehérben most nem annyira a, retrospektív vagy dokumentarista, realizmus az, ami megidéződik, inkább egy szívszorító moralitás-játék költői kérlelhetetlensége. Én is úgy érzetem, mintha meg lennék jelölve.

Jónéhány hónappal később anyám felhívott, már Olaszországban. Épp akkor látta a Black Raint a brit televízióban. „Szörnyű, amit az emberek tesznek egymással. Nem kellene ilyesmiket tenniük.” Egyensúlyomat veszítve csak mormolni tudtam az egyetértésemet.

A *Le Monde* 1990. augusztus huszonharmadikai számában van egy cikk Lengyelországról, a turizmusról és a háború utáni újjáépítésről. Varsót szinte a földig rombolták a második világháborúban. Az épületek nyolcvanöt százaléka pusztult el; nyolcszázezer embert gyilkoltak meg a náci bombák, aknák és lángszórók; ebből négyszázötvenezen zsidók voltak. A háború után Varsó óvárosa, a történelmi centrum újjáépült. A fotók, rajzok és visszaemlékezések alapján az építésszek és mérnökök, a legújabb technikákat alkalmazva, és kihasználva a lehetőséget arra, hogy modern vezetékrendszereket fektessenek le, rekonstruálták a régi centrumot és visszaállították a háború előtti látványát. A korábbi Varsónak ebből a szimulákrumból a gettó minden nyomát eltávolították. Csak a hatalmas zsidó temető maradt meg, „utódok nélküli sírköveivel”.⁹⁷

1979-ben az Auschwitzban és Birkenauban lévő koncentrációs táborok a védett történelmi műemlékek UNESCO örökségének részei lettek. A tájékoztató füzet, amely leírja „az atrocitás építészetét és a genocídium urbanizációját”, a homoszexuálisoknak és a cigányoknak fenntartott barakkokról még mindig nem esik szó.⁹⁸ Egy nép szinte teljes kiirtása, a kitervelt elpusztítása annak, ami történetileg a nyugat belső „másikának” legerősebb szimbóluma volt (a „zsidókérdés”), megtapad az emlékezetben. A marginálisabb, kevésbé meggyökerezett figurák viszont ki vannak zárva az emlékezésből, de még a halál közös felejtésében való kollektív részesezésből is. Így viszont a Holocaust teljes kihatását – nem az esetleges aberrációét, hanem mint olyasvalamit, ami hozzátartozik a nyugathoz, a modernitáshoz: ami a „lényegének iszonyú megmutatkozása” – még bele kell írni, teljes egészében bele kell írni a kortárs történelem, kultúra és kritikai gondolkodás testébe.⁹⁹

Ezekben a tanúbizonyságokban egy étosz rejtőzik. Akár a nyílt seb, amely ápolást kíván, mi is feltáruulunk a különbség, a kérdés és a kétértelműség előtt. Ez az,

⁹⁷ FRÉDÉRIC EDELMAN: Les simulacres de la nuit, in: *Le Monde*, 1990. augusztus 23.

⁹⁸ i. m.

⁹⁹ Vö. PHILIPPE LACQUE-LABARTHE: *Heidegger. Art and Politics. The Fiction of the Political*. Oxford, Basil Blackwell, 1990, 37., illetve ZYGMUNT BAUMAN: *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989, és JEAN-FRANCOIS LYOTARD: *The Postmodern Explained to Children*, London, Turnaround, 1992.

ami, Hans-Georg Gadamer szavaival, a tapasztalat kezdetét konstituálja. Ebben a nyílásban ismerjük meg és el a korlátainkat, tanuljuk meg kezelni a (személyes, kulturális, nemzeti) nárcizmusunkat, és jutunk el oda, hogy a szolidaritás etikájában ismerjük fel önmagunkat.¹⁰⁰

ÖRÖKÖS INDULÁS

...nem mehetsz megint haza. Miért? Mert már otthon vagy...
Marjorie Garber¹⁰¹

Egy autentikus módon migráns perspektíva talán azon a megérzésen alapulna, hogy az itt és ott közti opposzió maga is kulturális konstrukció, annak a gondolkodásmódnak a következménye, amely rögzített enitásokkal dolgozik és oppozicionálisan határozza meg őket. Kezdődhetne azzal, hogy a mozgást nem az indulás és az érkezés rögzített pontjai közti kényszerű átmenetnek tekinti, hanem a világban való létezés egy módjának. Akkor a kérdés nem az lenne, hogy hogyan érkezzünk meg, hanem hogy hogyan mozogjunk, hogyan azonosítsuk a konvergens és a divergens mozgásokat; és a kihívást az jelentené, hogy miképp jelöljük meg az ilyen eseményeket, miképp adjunk nekik történelmi és társadalmi értéket.

Paul Carter¹⁰²

Az elmélet olyan gyakorlat, amelyet sűrűn látogat az öntudat. Olyan helyzetbe kerültünk, amelyben „az elmélet felfüggesztésének etikáját gyakoroljuk”. Ez a mi „örök visszatérésünk”: próbáljuk megérteni ezt a felfüggesztést, miközben ki vagyunk téve a jel és az esemény közti különbségnek. Az *ethos* azt jelenti, hogy az ember másik helyre helyezi magát. A *topos* és az *ethos* közti végtelen összjátékban rákényszerülünk arra, hogy túllépjünk a merev pozíciókon és helyszíneken, túl az olyan értékek absztrakt azonosításától függő ítéleteken, amelyek jó előre el lettek határozva és be lettek iktatva. A kriticismus örök indulást involvál. Elszállít azon a komforton túlra, amelyet a konklúziót, befejezést kínáló racionalitás és moralitás biztosít. A mozgásban belátjuk, hogy az utazást lehetetlen befejezni. Egy itt és egy ott (fort... da) között ugyanakkor megtapasztaljuk a lehetőségét egy ígéretnek... a lehetetlenség ígéretének. Ez a sorsa a másik megszólításának – nyugtalanító, rejtelmes: a levél elküldésével bukkan fel, és végső rendeltetési hely nélkül utazik. Utazni annyi, mint megismerni és elismerni egy távolságot,

¹⁰⁰ HANS-GEORG GADAMER: *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Nápoly, 1990. november 12.

¹⁰¹ MARJORIE GARBER: *Shakespeare's Ghost Writers. Literature as Uncanny Causality*, London & New York, Methuen, 1987, 159.

¹⁰² PAUL CARTER: *Living in a New Country. History, Travelling and Language*, London, Faber & Faber, 1992, 101.

egy különbséget, amely lehetővé teszi a tapasztalatot. A tapasztalatunkat, azt a tapasztalatot, amellyel mindannyian rendelkezünk – hogy ezen az úton vagyunk.¹⁰³

Tahar Ben Jelloun így ír:

Barátai a Jónak, tudjátok meg, hogy a Szó rejtelve révén magába záródó utcában találkoztunk, vagy talán egy hajó fedélzetén, amely ismeretlen útvonalat jár be. Van ebben a történetben valami az éjszakából: sötét, mégis képekkel teli; s gyenge, szelíd fénnel kell végződnie. A hajnalba érve meg leszünk mentve. Egy éjjel, egy hosszú, nehéz éjjel, egy fél évszázad és néhány, az emlékeink házának márvány udvarán szétszórt fehér lap fog öregíteni minket. Néhányan közületek kísértést fognak érezni arra, hogy elidőzzenek ebben a házban, hogy legalább annyi helyet elfoglaljanak belőle, amennyit a testük kíván. Tudom, hogy nagy lesz a feledés kísértése: a feledés olyan tiszta vízű forrás, amelyhez semmilyen körülmények között nem szabad közelíteni, bármennyire gyötör is a szomjúság. Hiszen ez a történet sivatag is. Mezítláb kell majd a forró homokban gyalogolnotok, gyalogolni és hallgatni, hinni az oázisban, amely ott villózik a horizonton és sosem fejezi be útját az ég felé, gyalogolni és nem fordulni hátra, nehogy elragadjon az örvény. A lépéseink találják fel az ösvényt, ahogy haladunk előre; nem hagynak utánunk nyomot, csak az űrt. Úgyhogy előre kell tekintelnünk, és bízni a lábainkban. Egész addig fognak vinni, amíg hiszünk ebben a történetben.¹⁰⁴

New York–London–Párizs–Barcelona–Berlin–Nápoly, 1990–92.

(Iain Chambers: *Migrancy, Culture, Identity*. Comedia Book, Routledge, London–New York, 1994, 1–48.)

Fordította: Marno Dávid

¹⁰³ JACQUES DERRIDA és CARLOI SINI után: *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Nápoly, 1991. március 1.

¹⁰⁴ TAHAR BEN JELLOUN: *The Sand Child*, New York, Ballantine Books, 1989, 7–8.

DAWN THOMPSON

Az etnicitás technikái

Homi Bhabha a *DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, narratívája és pereme* című tanulmányában a nemzet különös, megkettőződött és kettéhasadt idősíkját narrációként írja le. Az ily módon előállított szubjektumokról pedig azt írja, hogy:

egyrészt a nacionalista pedagógia történelmi »tárgyaiként« [kell elképzelnünk őket], mint akik olyan autoritást kölcsönöznek a diszkurzusnak, amely előre adott vagy megalkotott történelmi, *múltbeli* eredetre épül; másrészt olyan jelölési folyamatok »szubjektumai«, amely folyamatoknak el kell törölniük a nép-nemzet minden előző és eredeti jelenlétét, hogy demonstrálhassák a nemzet nagyszerű, élő alapelveit a jelenben: mint a *jelennek* azt a jelét, melyen keresztül a nemzet léte reprodukív folyamatként megváltásra lel és megismétlődik... A nemzetnek mint narrációnak a létrehozásában törés keletkezik a pedagógiai, folyamatos és összegző temporalitás és a performatívum repetitív, visszatérő stratégiája között. A törésnek e folyamatán keresztül válik a modern társadalom fogalmi ambivalenciája a *nemzet megírásának* terévé. (297, [92]*)

Ha a kanadai multikulturalizmust az etnicitás egyik technikájaként fogjuk fel, meg kell vizsgálnunk ennek a nemzetnek a megkettőzött és kettéhasadt narratíváját.¹ Mivelhogy a multikulturalizmus pedagógiai narratívája létrehozza és tartalmazza az etnikai kisebbségben levő szubjektumokat, etnikai performanciaként* – vagy inkább az etnicitás performanciájaként – magában hordozza az ellenállás lehetőségét is, amely a kanadai nemzet és multikulturalizmus újraírását ígéri. Egy efféle kísérlet elsősorban a hagyományos felfogás újragondolását igényli, amely szerint az etnicitás az identitás statikus komponense.² Teresa de Lauretis szubjek-

* A szövegletes zárójelbe tett oldalszám a magyar kiadásokra vonatkozik – *a ford.*

¹ Jelen dolgozat egyik verziója elhangzott Charlottetown-ban, Prince Edward szigetén, a Kanadai Összehasonlító Irodalomtudományi Szövetség (Canadian Comparative Literature Association) 1992. május 26.-i találkozáján. Ez úton köszönöm a kanadai Multikulturalizmus és Állampolgárság Minisztériuma (Department of Multiculturalism and Citizenship Canada), valamint a kanadai Társadalomtudományi és Bölcsészettudományi Kutatói Tanács (Social Sciences and Humanities Research Council) támogatását.

* A tanulmány kulcsterminusának, a performansz szónak, a kontextustól függően különböző magyar megfelelőit használok. Ezért gyakran meghagyom „performanciá”-nak, de a szövegben előfordul az „előadás” és a „teljesítmény” szó is – *a ford.*

² Hasonlóképpen gondolja át ezt Royce és Sollors. Kiegészítésképpen pedig lásd Kambourelt részletes elemzését a Kanadai Multikulturalista Törvényről.

tum-szemiotikája az etnicitás alternatív koncepcióját kínálja fel: ezek szerint az etnicitás nem más, mint reprezentáció, egy olyan konstrukció vagy performancia, amely beletartozik az azonosulások véget nem érő narratívájába. Az önmagasság technikáinak Michel Foucault által bevezetett fogalma azt szemlélteti, hogyan hoz létre Kanada multikulturalista ideológiája és politikája egy olyan pedagógiát, amely előállítja és politizálja az etnikai kisebbségben levő szubjektumokat. Foucault elmélete a vertikális mozaik koncepciójának újragondolását teszi lehetővé. De Lauretis és Foucault modelljeit szem előtt tartva jelen tanulmányban azt vizsgálom, hogy mi az emlékezet szerepe a különböző generációk során és az etnikai szubjektumok fenntartásában. Beatrice Culleton *In Search of April Raintree* (April Raintree nyomában) című regényének elemzésével az ellen-emlékezet* (*counter-memory*) egy olyan formájára utalok, amely a Bhabha által említett megkettőzött időkeretben, ennek a nemzetnek a multikulturalista narratívájában a politikai ellenállás lehetőségét teremti meg.

A kurrens etnikai-, faji- és osztálytudat, valamint a nemi öntudat-növekedés politikai tettekhez vezet, és módosítja az irodalmi kánonokat és intézményeket. A marginalizált csoportok egyik stratégiája az identitás-politika, amely szerint mindenkinek az egyéni identitása alapozza meg a politikáját. Az identitás-politika az én-reprezentációhoz való jog követelésére tett kísérlet. Ennek a stratégiának a sikeressége azonban kérdéses, ugyanis várhatóan szétdarabolja és elszigeteli egymástól a közösségeket, és esetleg a domináns forma megőrzéséhez vagy megisméltéséhez vezet. Posztstrukturalista szemszögből ez a tendencia eleve benne van az identitás fogalmában. Judith Butler szerint az identitást a politika alapjaként megőrizni azt jelenti, hogy továbbra is „a szubsztancia metafizikájában” maradunk. Ez ugyanis „egy olyan alanyi személyt feltételez, aki különféle lényegi és nem-lényegi tulajdonságokkal bír... Ez lényegileg úgy határozható meg, mint egy a nemiség előtti (és az etnikai, faji, osztály-jellegű szerepek kibontakozása előtti) szubsztancia vagy *mag* (*core*), vagyis a személy, amely az értelem, a morális mérlegelés, vagy a beszéd univerzális képességét jelöli” (10). Ha az identitás felülvizsgálatlan esszencialista pozíciókon alapul, akkor a politikája, legyen az rövid távon hatékony az alárendelt csoportok számára, azzal fenyeget, hogy kizárja vagy tévesen reprezentálja a kívülállókat, és elnyomja a más kisebbségi csoportokhoz tartozó egyedeket.

Mégis hogyan léphetünk fel a kisebbségi csoportok elnyomása ellen anélkül, hogy azonosítanánk politikai meggyőződésünk alapjait? Néha még az esszencia fogalmát elutasító teoretikusok is szükségesnek találják az identitás stratégiai használatát. Például, Gayatri Spivak, a dekonstruktív posztkoloniális kritikus elutasítja a szubsztanciális, lényegi identitás fogalmát. Mivelhogy azonban a dekonstrukció szükségszerűen részt vesz abban, amit dekonstruál, és ily módon maga is

* A terminust Török Gábor fordításában használom. Lásd MICHEL FOUCAULT: Nietzsche, a genealógia és a történelem. in: *Új írás* 1991/10. 70. – a ford.

nyitott a dekonstrukcióra, Spivak a legkevésbé sem találja célszerűnek, amikor egy kisebbségi csoport sajátos politikai célkitűzéseiről van szó. Nézete szerint ilyen esetekben „megkockáztathatjuk a lényegiséget” (*one might risk essence*), vagy megengedhetjük magunknak az identitás stratégiai használatát (205–08). Ez azonban mindig nyitott az affirmatív dekonstrukcióra, amelynek során szükségszerű egy meghatározott identitáson alapuló álláspont felvétele, mindig megkonstruálnak és ideiglenesnek, de az adott kontextusban szükségszerűnek bizonyul, és mindig adja magát saját dekonstrukciójához, különösen, ha ez egy neki alávetett pozícióból érkezik. Amennyiben szemiotikai vagy diszkurzív nézőpontból indulunk ki, és azt tételezzük fel, hogy a személy(iség) pontosan olyan nem lényegi tulajdonságok alapján jön létre, mint a nemiség, a faj, a szexuális orientáció vagy társadalmi osztály, akkor többé nem szükséges egy lényegi identitásra hivatkozni. Butlerhez és de Lauretishez hasonló elméletírók azt állítanák, hogy az identitás társadalmi viszonyokból keletkezik ideiglenes jelleggel állandó viszonyítás alapján. A politika tehát nem annak a kérdése, hogy szubsztanciális létezők megkövetelik érdekeik és jogaik szabatos reprezentációját. A politikai cselekvés sokkal inkább abból a feltételezésből indul ki, hogy ezek a létezők maguk is reprezentációk. Ily módon a politikai képviselő abból a felfogásból ered, hogy az emberi identitások megváltoztathatók, akár csak azoknak társadalmi jelentése az ismétlés és az (eredeti helyükről való) elmozdítás segítségével (Butler 147–49). Ebből a nézőpontból az identitás stratégiai használata, vagy a lényegiség megkockáztatása szükségtelenné válik.

Ez nem a politikai tevékenység által megnyilvánuló szubjektum-pozíciók fontosságának a tagadása, hanem a posztstrukturalista elmélet és az alávetett csoportok politikájának összehangolására tett kísérlet. A multikulturalizmus aktuális koncepciójának nem az asszimiláció és az indifferencia az egyedüli alternatívája. A nemzeti identitás, és az általában vett identitás-politika megkérdőjelezésével, reményeim szerint, egy olyan alternatív politikai projektet tudok ajánlani, amelynek nem áll szándékában helyébe lépni az etnikai csoportok által saját maguk szakállára végzett munkának, hanem inkább lehetőséget kínál azoknak, akik azt választották, hogy a tulajdonnév kimúlása után az etnicitást a posztstrukturalizmus alapján gondolják el (lásd a Radhakrishnan).

De Lauretis szerint az emberi szubjektum reprezentáció által formálódik. Pier Paolo Passolinit idézi: „az életben, a gyakorlati létezésben... »magunkat reprezentáljuk, magunkat adjuk elő (*perform*)«” (Alice 49). Eco és Peirce szemiotikáját elfogadva, kritizálva és keverve azzal, amit Foucault az önmagáság technikáinak nevezett, de Lauretis az emberi szubjektumok kitermelődésének materialista és folyamatában értelmezett szemiotikai nézetét adja. Különbséget tesz a Peirce által példázott szemiózis (*semiosis*) és a saussure-i szemiotikán alapuló és a francia posztstrukturalista elméletek többsége számára alapul szolgáló szignifikáció (*signification*) között. Míg a szignifikáció lényegi diszkontinuitást feltételez a szimbolikus és a valós között, a Peirce-féle szemiózis az interpretáns (*interpretant*) és a szokás (*habit*) fogalmaival mégiscsak kapcsolódik az anyagi, a való világhoz. Egy

jel interpretánst idéz elő (egy vele egyenértékű jelet, amely a szubjektum tudatában jelenik meg), ami módosítja a szubjektum szokását, azaz cselekvésre ösztönzi. A jeltől az interpretánsig, illetve a szokásig való elmozdulás fémjelzi azt, ahogyan a szignifikáció cselekvéssé fordítható át:

„[A] jelentéslánc (*chain of meaning*) ideiglenesen megakadhat azáltal, hogy valakinél, egy adott testnél, még inkább egy egyedi szubjektumnál leborgonyozódik. Miközben tehát jeleket használunk vagy interpretánsokat produkálunk, ezek jelölt hatásai (*significate effects*) át kell, hogy haladjanak rajtunk, minden egyes testen és tudaton, mielőtt hatással lennének vagy tettekké válnának a világban. Következésképpen a szemiotikai végtermékként értelmezett egyéni szokás egyszerre eredménye és feltétele a társadalmi jelentéstermelésnek.” (*Technologies* 41)

De Lauretis számára tehát a szubjektivitás az énnel a környezetével való szemiotikai interakciója alapján létrejövő jelentés-hatások, szokások, diszpozíciók, asszociációk és percepciók összességéből épül fel (*Alice* 182).

A leképezés (*mapping*) neurológiai és szemiotikai koncepcióinak összegzésével de Lauretis azt a folyamatot illusztrálja, amelyben a szubjektivitás létrejön, attól függően, hogy a percepciók és az elvárások hogyan hatnak egymásra a környezeti és társadalmi struktúrákkal való interakció során (*Alice* 183). Ehhez kapcsolódik az althusseri „*interpelláció* vagyis az a folyamat, amely során az egyén elfogadja és magáévá teszi a társadalmi reprezentációt, és ily módon számára valóság válik, még akkor is, ha valójában imaginárius” (*Technologies* 12).

A szubjektum-pozíció mindig ideiglenes, mozgékony és állandóan átalakulásra hajló. Egy kialakuló szokás véget vethet a szemiózis játékának azáltal, hogy a jelentéslánc elakad egy szubjektumnál, ez azonban csak egy ideiglenes zárlat (*Alice* 178). A szubjektum performatív. Az autonóm és koherens identitás humanista fogalmát de Lauretis az identifikációra cserélné: „azonosulni annyi, mint szubjektumként aktívan bevonódni egy folyamatba, egy viszonyrendszerbe” (*Alice* 141) – azonosulni annyi, mint létrehozni önmagamat valami máshoz képest.

Az én-reprezentáció tehát az önmagáság megkonstruálása, egy folyamatos narratív performansza (*performance*). Az, ahogyan Bhabha a nemzeti identitás kapcsán írja le ezt a folyamatot, kiegészíti de Lauretis nemiségről szóló munkáját. Bhabha szerint a szubjektum egyfelől a mindent meghatározó, domináns pedagógia által megalkotott pedagógiai szubjektum (vagy objektum), másfelől az a performatív szubjektum, amely a domináns pedagógia és az ezen kívül eső társadalmi viszonyok között ügyeskedik (*negotiate*). Így a performatív szubjektum megőrzi a cselekvés, a domináns pedagógiának való ellenállás lehetőségét azáltal, hogy ügyeskedik, válogat a különböző identifikációk között, és módosítja azt, amit újra és újra ismételnie kellene. A nemzetet belülről, a nemzet által és a nemzet ellenében a szubjektum állandóan újraíródik.

De pontosan hogyan konstruálódnak az etnikai különbségek és hogyan tartják azokat fenn éppen a multikulturalizmus segítségével nemzetünkben? És honnan származnak az etnicitás különböző konstrukcióinak terminusai? Foucault közvetve rámutat azokra a mechanizmusokra, amelyek feltehetően az etnicitás technikáit működtetik. Amikor a szubjektum „alárendelését” említi (Introduction 85), hangsúlyozza, hogy ennek a folyamatnak az a célja, hogy biztosítsa az állam fennmaradását. A *szexualitás történetében* például azt állítja, hogy éppen a szexről való beszéd, a szex diszkurzívva tétele teszi lehetővé a szex politizálását, pontosabban megrendszabályozását, ami a címkék megsokasodásához, a kategorizáláshoz, a határok felállításához és azok áthágásának szabályozásához vezetett. Ez hozta létre azt, amit Foucault szexuális mozaiknak nevez, ami által a szex „mindannyiunk javára” szabályozottá vált (24).

Nemcsak a szexet, hanem eredetileg a szubjektumot is az állam megőrzésére alkották meg. Az *önmagaság technikáiban* Foucault Platónt idézi: „ha [a tanító] megtanítja az embereket arra, hogy törődjenek önmagukkal, egyúttal arra is tanítja őket, hogy törődjenek a várossal” („Technologies” 20 [348]). Foucault azt vázolja fel, hogy hogyan használták a történelem folyamán az emlékezetet az önmagaság létrehozására, és hogy mindegyik használati módnak az volt a célja, hogy szem előtt tartsa ezt az entitást.

Ha egy rövid pillantást vetünk a kanadai multikulturalizmus történetére, feltűnő annak politikája és a Foucault által leírt szexuális szabályozás strukturális hasonlósága. A multikulturalizmus hivatalosan szóba hozza, vagy inkább a hivatalos diszkurzus részévé teszi az etnicitást. Ez a törvény természetesen egy magasabb szintű rendszerbe és hatalmi struktúrába illeszkedett, amely a dekolonizáció és a nemzetközi munkaerővándorlás globális mozgásával volt összefüggésben (Ramirez and Taschereau 384). Ennek ellenére az ország multikulturális politika- és ideológia-története olyan intézkedések története, amelyeket nyilvánvalóan és mindenek előtt arra szántak, hogy hatástalanítsák az etnikai feszültséget mintsem, hogy konstruktívan foglalkozzanak vele (Nourbese Philip 116). A politika a közelmúltban csak tovább bonyolódott azzal, hogy olyan alkotmányos törekvéseket is magába foglalt, melyeknek elsődleges célja a québec-i franciáknak és az őslakosoknak az egységes Kanadában tartása, mégpedig a lehető legkevesebb változás árán.

Két szociológus, Bruno Ramirez és Sylvie Taschereau a multikulturalizmus gyakorlati hatásairól szóló tanulmányukban úgy írják le annak történelmét, „mint a kanadai állam eszköztárában egyik kellékét, amivel a felmerülő elvárásokra reagált, amelyek a gazdasági fejlődés és a politika terén jelentkeztek” (383). Ismétlem, az állam megőrzése mindenek előtt való. Ramirez és Taschereau rámutat arra, hogy a multikulturalizmus a Kétnyelvűség és Kettős-kultúra Parlamenti Vizsgálóbizottságának (*Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism*) hatására jött létre, amely az 1960-as években alakult meg a québeci zavargások lecsendesítésére, vagyis azért, hogy Kanada egészben maradjon. Mihelyt más etnikai csoportok kedvezőtlenül reagáltak Québec megkülönböztetett helyzetére, a kormány kialakította a kétnyel-

vúségen belüli multikulturalizmus politikáját. Ezt a québeciek közül sokan azért nem fogadták el, mert azt érezték, hogy ily módon ők csupán egy etnikai csoport lettek a sok közül. Más csoportok pedig azért tiltakoztak, mert a frankofónok továbbra is megkülönböztetett helyzetben maradtak. Szinte semmi nem változott azóta. Az őslakosok szintén visszautasították, hogy a multikulturalizmus alanyaiként kezeljék őket, és ezáltal csupán egy etnikai csoportként tekintsenek rájuk a többi közt, már csak azért is, mert ezt a státuszt valójában soha nem érték el, mivel-hogy – a helyzet iróniájából fakadóan – rájuk még mindig a gyarmatosító korból származó Indián Törvény (*Indian Act*) vonatkozik. Minden csoportnak megvan a maga indokolt nézőpontja. A sok vita és kompromisszum végsősoron két cél elérésében vezetett eredményre. Az egyik, az állam megőrzése, minden bizonnyal megérte a fáradságot, még akkor is ha ezzel egyidőben a másik malmára is hajtotta a vizet, hiszen az első hozzájárult a status quo megőrzéséhez: az angolszász kanadaiak és mindazok, akik ebbe a kategóriába beleillenek, domináns pozícióban maradtak.

Kezdetben, akárcsak a szexről való beszéd esetében, felborzolta a kedélyeket, ha valaki a multikulturalizmusról beszélt, ugyanis a status quo hívei megrökönyödtek, míg az ellenzői éppen hogy fellélegeztek hallatán. Az indulatok ellenére, és Kanada különböző csoportjainak együtt tartása érdekében, a multikulturalista politika kidolgozott egy olyan pedagógiát, amely ugyan a címkék elburjánzásához, kategorizációhoz és az etnikai határok élesebb körvonalazásához vezetett, de egyúttal hozzájárult ezen határok megszegésének szabályozásához (főleg azzal, hogy az asszimilációra buzdítás elkerülésével hallgatólagosan bátorította az endogámiát). A multikulturális ideológia tárgykörébe tartozik a bevándorlás politika, a népszámlálás kérdései, pénzügyi támogatás az etnikai szövetségeknek, és az Indián Törvény, amely leplezetlenül hierarchizálja az őslakosságot, miközben felhatalmazza az Indián Ügyek Minisztériumát (*Department of Indian Affairs*), hogy olyan politikát fogantasson, amely homlokegyenest ellenkezik a multikulturalizmus céljaival (Frideres 99).³ A mozaik elnyomhatatlan gondolata a passzív tolerancia esztétikailag tetszetős metaforája volt, de keveset tett hozzá ahhoz, hogy a radikálisan egyenlőtlen helyzet megváltozzék.⁴

³ Annak ellenére, hogy számos kanadai szerint a multikulturalizmus ideológiája az őshonosokra is vonatkozik, a politika nem terjed ki rájuk. Ez a hasadás szélsőséges példája annak, hogy a multikulturalizmus tételesen egyenlőnek tartja a különböző etnikai csoportokat, a valóságban azonban ignorálja ezt a koncepciót. Ennek köszönhető, hogy a multikulturalizmus egyszerre lehet a dekolonializáció és a rekolonializáció törvénye, akárcsak az Indián Törvény (*Indian Act*). Talán mégis van okunk reménykedni, hiszen a szövetségi kormány tárgyalásokat kezdeményez a helyi önrendelkezés bevezetésére, és az Indián Törvény megszüntetésére.

⁴ Ha a „mozaik” metaforát annak amerikai párjával, az „olvasztótégellyel” hasonlítjuk össze, láthatjuk, hogy (a multikulturalizmus technikai ellenére) a kanadai és az Egyesült Államokbeli kisebbségi csoportok aktuális tapasztalata feltűnő hasonlóságot mutat a tolerancia szintjén és a különbségek iránt mutatott tiszteletben (lásd Reitznél és Bretonnál).

„A társadalmi struktúrában belüli etnikai megkülönböztetés, amelyhez a mozaik fogalma vagy a multikulturalizmus végül is szükségszerűen elvezet, fontos aspektusa lehet a kiváltságos csoport által gyakorolt szociális kontrollnak” (Porter 71–72). John Porternek a vertikális mozaikról adott analízise, mint tudjuk, statisztikailag elavult és módszertanilag hibás mindjárt a kezdet kezdetén. Mindazonáltal nehéz tagadni, hogy kiindulópontja, miszerint politikai és gazdasági értelemben a kanadai etnikai csoportok nincsenek jelentőségükhöz mérten megfelelően képviselve, ma is érvényes. Talán más szögből kellene átgondolnunk a vertikális mozaikot. Először is frissítsük fel Porter adatbázisát. Peter Li *Ethnic Inequality in a Class-Society* (Az osztálytársadalmon belüli etnikai egyenlőtlenség) című 1988-as elemzése, amely a kanadai etnikai egyenlőtlenségről íródott, a mai adatok fényében tekinti Porter analízisét. Porterhez hasonlóan Li is kritikusan viszonyul a multikulturalizmushoz; úgy véli, hogy az egy idealisztikus politika, amely nem követi a valóságot (Li 9). Akárcsak Ramirez és Taschereau Li is úgy érvel, hogy a multikulturalizmus intézményei széleskörű kontrollt gyakorolnak az etnikai szövetségek felett azzal, hogy bármikor elzárhatják az anyagi támogatást, amennyiben azok nem a hivatalos prioritások szerint járnak el. Li hozzáteszi, hogy „a multikulturalizmus politikája inkább kiegészíti, mintsem hogy kétségbe vonná a munkaerőpiac működését azzal, hogy megerősíti az egyenlőségben való hitet” (10; kiemelés tőlem).

Az 1981-es népszámlálás és a Munkaügyi Egyenlőség vizsgálatára kirendelt parlamenti bizottság (*Royal Commission on Equality in Employment*) 1984-es adatai alapján Li rámutat azokra az összetett problémákra, amelyeket Porter elhanyagolt, és felfedi, hogy jövedelem és társadalmi hovatartozás kérdésében a vertikális mozaik hierarchiája viszonylag változatlan maradt. 1981-ben csakúgy, mint 1931-ben és 1951-ben a nyugat-európai és zsidó származású kanadaiak (kivéve a franciákat) vannak a legelőnyösebb gazdasági helyzetben. Utánuk következnek a dél- és kelet-európaiak, és végül a színesbőrűek (*nonwhites*). Még a különböző népszámlálási formanyomtatványokon szereplő kategóriák is sokat elárulnak a hierarchiáról.⁵ Li arra a következtetésre jut, hogy Porter vertikális mozaikja eltúlzott, és annak ellenére, hogy az etnicitás rendelkezik piaci értékkel, ez utóbbi nem befolyásolja a társadalmi hovatartozást. Porterrel ellentétben Li részletezi mindezek okát és hatását, azt azonban fenntartja, hogy az etnicitás által meghatározott társadalmi rétegzettség még mindig létezik (139).

⁵ Porter revíziója és kritikai értékelése során Li munkáját az is bonyolítja, hogy változnak a népszámlálás során megjelenő kérdések és kategóriák. Az alábbi kategóriák sorrendje a vertikális mozaikban betöltött szerepüknek felel meg:

Porter (1931, 1951): brit – zsidó – francia, német, holland – skandináv – kelet-európai – olasz – japán – más közép-európai – kínai és őshonos indián.

Li (1981, 1984): zsidó – nyugat-európai (kivéve a franciákat) – dél-európai – kelet-európai – kínai és fekete – őshonos indián.

Porterre nem jellemző a Foucault-féle hatalom-felfogás, de multikulturalizmus kritikája, és azoké, akiket ez megihletett, Foucault felől radikalizálható. „A rend iránti általános társadalmi szükséglet hozza létre a hatalmat” – ez nem Foucault, hanem Porter (202) kijelentése. Foucault viszont részletesen kifejti, hogy a hatalom hogyan termeli ki a rendet azáltal, hogy megformálja alárendeltjeit és felügyeli azokat. A hatalom tiltásként működik a törvényekben, a sokkal indirektebb mindennapi társadalmi hatása azonban a megfelelő módszerek, a normák felállítása és azok felügyelete révén „pozitív” visszhangot kapnak (Foucault, *Introduction* 82, 89). A multikulturális politika kétségtelenül kategorizáló, gyakran legjobb szándékai ellenére is fenntartja az egyenlőtlen gazdasági helyzetet, amikor az etnikai kisebbségben levő csoportokat arra bátorítja, hogy koncentráljanak nemzeti identitásukra és ennek megőrzésére, egyszerűen azért, mert a nemzeti identitás és gazdaság, bármennyire közvetve is, de kölcsönösen kapcsolódik egymáshoz.

Nyilvánvaló, hogy a multikulturalizmus szabályzó ereje, ahogy Foucault állítja, az alulról jövő hatalom példája, amely a családokban és a közösségekben hat (*Introduction* 94), mivelhogy ezek a csoportok az önfenntartásukért dolgoznak. Ily módon a multikulturalizmus hatalma „az erőviszonyok sokfélesége”, amelyek „pillanatonként újratermelődnek, minden szinten, pontosabban minden viszonyban egyik helyzettől a másikig” (*Introduction* 92–93).

Manapság az identitás-politika, a multikulturalizmussal karöltve, részben szabályzó folyamatként működik. Trinh Minh-ha szerint azok, akik domináns helyzetben vannak „egy olyan másságot akarnak, amely nem kérdőjelezi meg lényük és tevékenységeik alapját. A *romlatlan* afrikait, ázsiait vagy őshonos amerikaiakat kutatják, aki inkább a saját, *valódi* őshonos image-ével foglalkozik, az *igazán különbözővel*, mintsem olyan kérdésekkel, mint a hegemonia, rasszizmus, feminizmus vagy a társadalmi változás” (88).

Ez a mozaik azonban nem egyszerűen statikus és vertikális; a pedagógiai szerkezete hasonló Bhabha nemzetéhez, de a végtelenségig összetett és folyamatos átalakulásban van, hiszen minden örökösen változik a bevándorlás-politikától, annak sémáitól, a domináns attitűdökön keresztül, egészen az etnikai csoportokig, amelyek maguk is egyre inkább vagy egyre kevésbé tartják meg etnikai jellegüket. A poszt-kolonializmus és a rasszizmus manapság tovább bonyolítja az etnicitás kérdését⁶, és még csak az elején tartunk annak, hogy felismerjük, milyen hatásai vannak a nemiség és a társadalmi osztály közötti kapcsolatnak. A Kétnyelvűség és Kettős-kultúra parlamenti vizsgálóbizottsága által leírt „más etnikai csoportok” nemcsak

⁶ Nourbese Philip szerint: „[h]a fekete bőrű vagy, gyakran nem sokat számít, hogy lengyel, angol vagy olasz kanadai az, aki nem akar felvenni albéletbe. Az eredmény ugyanaz. És a multikulturalizmusnak” (jelenlegi formájában) „nincsenek válaszai a rasszizmusra... [H]a a multikulturalizmus nem kapcsolódik össze egy határozott rasszizmus elleni politikával, legjobb esetben továbbra is csak egy olyan mechanizmusként fog működni, amely által a bevándorlók átadhatják magukat az anyaországuk iránt érzett nosztalgikus szeretetüknek” (185–86).

beleíródnak a nemzetbe, hanem át is írják azt, hiszen minden hatalom magával hordozza a neki való ellenszegülést, ahogy Foucault is állítja (*Introduction* 95). Bhabha performatív szubjektumában benne foglaltatik ez a lehetőség. De Lauretis rámutat arra, hogy már a hegemon diszkurzusok peremén is megvannak a feltételek a többféle identifikációra, és hogy ezek az ellenszegülés lokális gócaiként mintegy „beleíródnak a mikropolitikai gyakorlatba” (*Technologies* 18). A militáns lendület egy része annak ellenére is felszínre tör, hogy a multikulturalizmus létrehozott egy szimbólum-értékű etnikai-kisebbségi elitet, amely a csoport képviselőjének szerepét eljátszó néhány személy számára társadalmi mobilitással is járt. Ezekről azonban elvárták, hogy az így kapott társadalmi felemelkedés fejében csatasorba álljanak saját csoportjuk militáns vagy radikális frakciójának visszaszorítására (Ramirez and Taschereau 401).

Ahelyett, hogy a társadalmi aktivisták azon dolgoznának, hogy megőriznék a multikulturalizmus és az olyan identitás-politika közötti együttműködést, amely arra biztatja az etnikai-kisebbségi csoportok tagjait, hogy magukat szubjektumként konstruálják meg, inkább magára a folyamatra kellene tekintettel lenniük, azokra a technikákra, amelyek előállítják és szabályozzák a szubjektumot, illetve arra a lehengerlő pedagógiára, amely által ez a szubjektum-képzési folyamat megíródik és továbbadatik. Ezzel a már említett aktivisták a képviselői politikától a politizáló képviselő felé mozdulhatnak el, oly módon, hogy az identitás nem szilárd alapként értelmeződne, hanem folyamatos és ismétlődő teljesítményként (*performance*), amelyhez idomulna maga a képviselői elv is, arra alapozva, hogy az elmozdulásból fakadó variációkban meg van az ismétlődő sémák lehetősége is. Butler szerint ez a megközelítés kiterjesztené a politika fogalmát, ami többé nem készen kapott szubjektumok (*ready made subjects*) állítólagos érdekeit szolgáló gyakorlatok sorozata lenne (142), hanem inkább a szubjektumok megkonstruálásának öntudatos folyamata.

Ha egyáltalán van valahol az identitásnak székhelye, akkor az az emlékezetben van. Mindazonáltal az identitás-politikát az a hagyományos felfogás alapozza meg, amely szerint az emlékezet egy olyan tárolóhely, amely a múltra összpontosít és biztosítja a szubjektum identitásának koherenciáját és kontinuitását. Ezzel az emlékezet ugyanolyan megszorításoknak van alávetve, mint az identitás-politika. Marlene Nourbese Philip, az afro-karibi kanadai író az emlékezet, és az ezen alapuló művészi termékek két típusát különbözteti meg. Elsőként a nosztalgikus emlékezetnek megfelelő művészi termékeket, mint a néptánc és a nemzeti(eskedő) előadás (*ethnic performance*), amely idegen környezetben pusztán csak a hagyományörzés kedvéért létezik. Nourbese Philip és más etnikai-kisebbségben levő írók – ld. pl. Škvorecký – szerint a Multikulturalizmus Minisztériuma leginkább ezt a fajta művészetet támogatja (186). Az író szerint létezik egy másik típusú, a szubverzív emlékezetnek megfelelő művészi termék, amely „egyfajta kinetikus minőséggel rendelkezik, és tettekre készíten bennünket” (20). Ez az emlékezet arra sarkallja a művészeket, hogy „valami új alkotásának a reményében építsenek arra a kultúrára,

amit a korábbi nemzedékek rájukhagytak” (116–117). Az az etnicitás, amely az emlékezet eme típusára alapoz, a passzív nemzeti(eskedő) előadás (*ethnic performance*) helyett, az etnicitást mint eleven teljesítményt (*a performance of ethnicity*) állítja elének.

Ez a performatív emlékezet kapcsolatba hozható az ellen-emlékezet foucault-i terminusával. *Nietzsche, a genealógia és a történelem* című írásában Foucault a történelem olyan használatáról beszél, „amely mindörökre megszabadul az emlékezés metafizikai és antropológiai modelljétől. Arról van szó, hogy a történelemből amolyan ellen-emlékezetet csináljanak, létrehozva az időnek egy egész más formáját” (160 [70]).

Az ellen-emlékezet a genealógiai módszer alapját képezi, amelyet Foucault az önmagaság technikáinak feltérképezésére használ. Az önmagaság technikáiról írott művéhez hasonlóan azonban az ellen-emlékezetéről alkotott nézete sem kidolgozott; pusztán csak támogatja a társadalmi és a személyes emlékezet és történelem egymáshoz való viszonyának különböző lehetőségeit vizsgáló spekulációkat. Bhabha, de Lauretis, Nourbese Philip és Foucault hiányosságait figyelembe véve létrehozhatunk egy etnikai ellen-emlékezetet, az etnikai emlékezet politikáját. Ahol az emlékezet mint gondolat – aktív és forradalmi. Ez az emlékezet átírhatja az én és az identitás fogalmait kimozdítva ezáltal az etnicitás és a multikulturalizmus aktuálisan meghatározó koncepcióit. Az etnikai ellen-emlékezet mint narráció, azaz mint törés a pedagógiai vagy nosztalgikus emlékezet folyamatos és összegző időbelisége és a performatív emlékezet repetitív és visszatérő stratégiája között, a jövő felé irányuló ígéretté válik (az emlékezet mint ígéret vizsgálatához lásd Derrida írásait).

Ez a folyamat-jellegű ellen-emlékezet lehetővé teszi a társadalmi valóság megváltoztatását, hasonlóan de Lauretis javaslatához, aki az identitást azonosulások sorozataként írja át. Utat enged a különböző etnikai ellen-emlékezet rendszerek, a nemzeti emlékezet-színházak⁷ tanulmányozásának, egy olyan vizsgálódásnak, mely arra irányul, hogy milyen kapcsolat van az emlékezet, a narráció, a narrativitás között, illetve hogyan alakul ezek alapján a folyamatban levő szubjektum- és a szemiotikai környezet-alkotás interakciója. Ez az ellen-emlékezet nem egy formációra korlátozódna, sokkal inkább az emlékezet, a szubjektivitás, a történelem és az idő bármilyen politizált újragondolására vonatkozik.

Beatrice Culleton, mesztic író könyvében példát találhatunk az ellen-emlékezetre. Korábban azt írtam, hogy az őslakosok egyszerre részei és kivetettjei a multikulturalizmusnak. Így is kell felfognunk helyzetüket – mint önrendelkezéssel bíró népeiséget – mégis történelmük megmarad a multikulturalista ideológia (vagy éppen politika) részének. Ha sor kerülne a multikulturalizmus átírására tágabb

⁷ Az etnicitás elméletírói közül néhányan azt állítják, hogy az etnicitás manapság sokkal jobban függ az „etnikai gettók” strukturális feltételeitől, mint az „Óhaza” emlékezetétől (Li, *Race* 11). Az etnikai ellen-emlékezet egy olyan területi retorika (*spatial rhetorics*) alapján működhet, amely a klasszikus *ars memoria*-ra épül (lásd Yates-t). Jelen tanulmány egy folyamatban levő nagyobb munka részét képezi, amely a nem-euklideszi emlékezetet, az azonosulásokat és a társadalmi aktivizmust vizsgálja.

értelemben használnánk, úgy hogy el kellene ismerje az őslakosok jogait anélkül, hogy rájuk is vonatkozna. A kanadai irodalom- és a kultúratudományokra jellemző törekvés ellen lépek fel, amikor egy mesztic szerző írását hozom fel példaként az etnikai ellen-emlékezetre. Ezek ugyanis vagy különállóként kezelik az őslakosok irodalmát vagy, ami gyakrabban fordul elő, egyáltalán nem veszik figyelembe méghozzá éppen azért, mert megérdemelné, hogy önmagában tekintsük. Jóllehet bizonyára léteznek érvek arra, hogy ezt az irodalmat különállóként kezeljük (lásd Emberley 18–19), az Indián Törvényhez hasonlóan, amely nem szolgált az őslakosok előnyére, ez az elkülönítés is gyakran hozza hátrányos helyzetbe a őshonos írókat. Ez az oka annak, hogy munkáikat kevesen ismerték, és ritkábban szerepeltek az egyetemi irodalmi oktatás anyagában, és emiatt nem foglalkoztak velük azok, akik maguk nem őslakosok. Reményeim szerint az asszimiláció és a gettósítás ellen hat az a belátás, hogy Kanadában az őslakosság nem egyszerűen csupán egy etnikai kisebbségi csoport a többi közül, hanem egy olyan erő, amely hozzájárult a nemzet multikulturális narratívájához.

Beatrice Culleton alig leplezett önéletrajzi ihletettséű regénye, az *April Raintree nyomában* lassan helyet kap a kanadai irodalmi kánonban (Grant 128).⁸ Az értékelő irodalomkritika nem fogadta elismerően a regényt – didaktikusnak, stilisztikailag hibásnak és egyszerűsítőnek tartották (lásd Cameron, Grant és Russel). A Kanadában dúló szexizmus és rasszizmus hatásos és realiztikus leírása miatt viszont dicsőően értékelték. Úgy látom, hogy a hagyományos irodalomkritikai megközelítések nem világítják meg a regény radikálisabb hatásait. Ha megfigyeljük, hogyan működik az emlékezet rendszere, látható, hogy ez a látszólag önéletrajzi ihletettséű regény egyszerre alapoz a szájról-szájra terjedő (*oral memory*) és az autobiografikus emlékezetre. Éppen ezért a szöveg – akárcsak egy fejből előadott szöveg (*oral text*) – nem egy elkülöníthető és analizálható tárgy, amelytől kritikai távolságot lehet tartani, hanem inkább egy esemény rekonstrukciója (Ong 99), egy performansz (*performance*).⁹ A szóbeliségnek és az írásbeliségnek ez a keveréke nemcsak az önéletrajzi szubjektumot bontja meg, hanem azt az episztemológiát is, amely egy effajta szubjektum alapját képezi.

⁸ A szóbeliség, az írásbeliség és a szubjektivitás közötti viszonyt sokkal részletesebben a Type-writer as Trickster: Revisions of Beatrice Culleton's *In Search of April Raintree* (A szélhámos írógép – változatok Beatrice Culleton *April Raintree* nyomában című regényére) című írásomban fejtem ki.

⁹ Az itt használt *szóbeliség* (*orality*) és *írásbeliség* (*literacy*) terminusokat, valamint ezek sajátosságait Walter Ong hasonló című művéből vettem. Ong általános és determinista munkájának természetesen megvannak a maga korlátai. Ruth Finnegan, például az *Orality and Literacy* (Szóbeliség és írásbeliség) című művében az Ong érvelésének alapjául szolgáló szóbeliség/írásbeliség oppozíciót problematizálja, és olyan idézeteket hoz fel példaként, amelyek nem felelnek meg a szóbeli alkotások Ong által felsorolt jellemzőinek. Mindazonáltal Finnegan azt állítja, hogy igenis vannak azonosítható minták, és ezek alapvetően megtalálhatók a szóbeli alkotásokban. Az Ong-féle jellemzők átmeneti kiindulási alapként szolgálnak, és úgy gondolom, hogy az *April Raintree* nyomában az oppozíciók dekonstrukciójával egészíti ki Finnegan munkáját.

Ha egyszerűen csak azt állítjuk, hogy a regény egy szájról-szájra terjedő kultúra emlékezetét viszi tovább, hogy nem más, mint a töredékeiben fennmaradó szóbeliség példája, az emlékezet hagyományos értelmezésvonalába helyezzük a szöveget. Az orális hagyományra emlékeztető szövegjellemzők azonban ebben az esetben nem pusztán egy elsődleges szóbeli kultúra maradványai. Sokkal inkább egy olyan komplex keveredésről, szóbeliség és írásbeliség olyan „összefonódásáról” (Emberley 93) van szó, amelyben az előbbi az utóbbi felől olvasódik. És ami ebben a legérdekesebb, hogy a regény azon aspektusai, amelyek jellegzetesen a szóbeli előadás (*oral performance*) vagy emlékezet sajátosságai lehetnének, azok kifejezetten az írás aktusának tematizálásában és az írott szó megjelenítésében mutatkoznak meg. Ily módon ezek a jellemzők az ellen-emlékezet egy olyan formájának nevezhetők, amelyben keresztezi egymást a töredékes és a másodlagos szóbeliség (Ong 135–36), a múlt és a jövő. Ez az ellen-emlékezet a hagyományos felfogáson túl azt a viszonyt is módosítja, ami az emlékezet mint tudás (vagy a tudás emlékezete) és az ismeret között fennáll (Ashcroft, Griffiths és Tiffin 81).

A nyelv orális hagyományoszerű használatában gyakran találkozunk azzal, hogy a megnevezés hatalmat gyakorol a megnevezett tárgy felett, nem tükrözik, hanem inkább irányítják a valóságot (Ong 32–33, 46). Lenore Keeshig-Tobias szerint az őslakosok irodalma (*Native literature*) „a szót nem feltáruló igazságként, hanem a megismerés ideiglenes és részleges folyamataként fogja fel, és olyan eseményszerű szövegek létrehozására törekszik, amelyek az igazságot értelmezésként alkotják meg, és nem úgy, mint a nyugati mimetikus tradícióban, ahol az igazságot előre meghatározott ismeretként fedik fel”. (parafrazálja Godard 184). Az *April Raintree* nyomában dekonstruálja a szóbeliség és írásbeliség emlékezete közötti oppozíciót, és ezzel egy olyan episztemológiai folyamatot indít el, amelyben Bhabha pedagógiai és performatív szubjektumához hasonló hasadt szubjektum jön létre azáltal, hogy egymás mellé helyeződik a narrációban kibomló átmeneti, részleges és lokális igazság (Godard 221; Emberley 150) és egy általánosított, eleve létező igazság.

Első ránézésre úgy tűnik, hogy Culleton az önéletrajz hagyományos európai műfaját alkalmazza. Az egyes szám első személyben írott *April Raintree* nyomában egy fiatal mesztic nő és lánytestvére, Cheryl életének krónikája. A lányokat korán elszakítják alkoholista szüleiktől, és más-más nevelőszülőkhöz kerülnek. Tartják a kapcsolatot, és Cheryl levelei és iskolai beszámolóit alkotják a szöveg egy részét. Mivelhogy más környezetben élnek, és fizikai felépítésük sem hasonló, másként viszonyulnak a származásukhoz is. A sötét bőrű Cheryl büszke lesz mesztic származására, és fiatal felnőttként övéi megsegítésének szenteli magát. April, akinek bőre elég világos ahhoz, hogy akár fehérnek nézzék, és akivel rasszista nevelőcsaládja erőszakosan viselkedik, elutasítja őshonos mivoltát. Házassága révén egy jómódú, fehér családba kerül, és a lánytestvérek elszakadnak egymástól. A rasszizmus azonban tönkre teszi a házasságát, és miután elválik férjétől, visszamegy szülőhelyére, Winnipegbe, ahol megtalálja Cherylt. Húgát csaknem teljesen összetörte a környező elnyomás és a szülők nyomdokaiba lépett. Miközben segíteni

próbál Cherylnek élete megváltoztatásában, Aprilt összetévesztik hűgával és megerősökölják. A regény Cheryl öngyilkosságával zárul; Aprilre hagyja a kicsi fiát és a naplóját (amely szintén a narratíva részét képezi). Hűga gyermeke és szavai segítik Aprilt abban, hogy elfogadja és büszke legyen mesztic származására.

A szövegben önéletrajzi emlékezetéről van szó, hiszen a gyerekkori emlékek felülvizsgálatának folyamatát foglalja össze, hogy a főhős másként tekintsen életére. A regény az *Emlékek* szóval kezdődik. És aztán: „Vannak emlékek, amelyek szétfoszlanak... És van, amelyik tovább kísért. Azt hiszem, jobb, ha visszagondolok az életemre, mielőtt tovább mennék” (9). Az önéletrajzi emlékezet sajátos emlékezet-típus: hagyományos linearitása által létrehozza és megerősíti a szubjektum koherenciáját (lásd Gusdorf). A szóbeliségre jellemző emlékezet ezzel szemben kollektív (Ong 54–55), a szóvá tett gondolat közlésre termett, és a dialógusban teljesíti ki magát. Az *April Raintree nyomában* a személyes, önéletrajzi emlékezettől eljut a szóbeliségre jellemző kollektív emlékezethez (Emberley 162). Cheryl írott levelei, beszédei és naplója során April és Cheryl hangja hol dialógusban, hol pedig vitában fonódik össze. Gyakran ugyanannak az eseménynek különböző változatait írják le, máskor pedig mintegy kiegészítve egymást a mesztic identitás két oldalát mutatják meg. Ez a szóbeli alkotásokra jellemző agonizáló, kommunikatív forma (Ong 43–44) ebben az esetben kifejezetten írott szövegek, elsősorban Cheryl szövegeinek eredményeként jön létre.

Talán nem meglepő, hogy a narratíva végkövetkeztetése az emlékekhez tér vissza – Cheryl öngyilkossága után April elolvassa testvére naplóját és emlékezni kezd. „Emlékei visszatérnek, [Cheryl] hangja, ahogyan a Pow Wow-n előadta azt a hatásos beszédét...”; „Elárasztottak az emlékei” (226; kiemelés tőlem): nem a róla való emlékek, hanem az ő (Cheryl) emlékei. A regényben közösségi emlékezet működik, és az identitás is kollektív, hiszen April a „népünkben”, közösségi kultúrájában találja meg önmagát.

A szóbeliség kollektív emlékezetéről úgy tartják, hogy mellőzi és kiküszöböli azokat a tényeket, amelyek az aktuális igények felől nézve már nem hasznosak (Ashcroft, Griffiths és Tiffin 81). Ezzel szemben az írott visszaemlékezés arra való, hogy rögzítse a múltat és a tényeket. Az *April Raintree nyomában* viszont rámutat arra, hogy az írott történelem nem olyan kötött, mint amilyennek látszik. A történelem revíziójának tekinthetjük, ahogy Cheryl szembekerül az iskolai történelem órákkal (57–58). A lány rámutat arra, hogy az írott emlékezet elfelejti azokat a tényeket, amelyeket a történelemkönyv írói haszontalannak tartanak, és hogy a felejtés a gyarmatosítók általános gyakorlata. Diákként írott beszámolóit igazolják, hogy lehetséges a tények újrafelfedezése és az előítéletek módosítása. Ez a revizionista történelmi emlékezet egy jövő-orientált ellen-emlékezet.

Másként meggyégbe az emlékezet revíziója a szóbeli és az írásbeli alkotásokban. Egy szóbeli előadás (*oral performance*) szükségszerűen sokkal gördülékenyebb, mint az írott szöveg: minden előadás (*performance*) az előzőek átdolgozása és az elmondás maga mindig az adott helyzethez és hallgatósághoz igazodik (Ong 60). Tulaj-

donképpen elmozdításon alapuló ismétlésről van szó, amely egy bizonyos hatás elérése érdekében más-más változatokat hoz létre. Pontosan ez indokolja a regény revízióját. Az *April Raintree* nyomában első megjelenése után egy évvel a javított kiadás *April Raintree* címmel jelent meg. A revíziót Manitoba Oktatásügyi Minisztériumának Őshonos Oktatási Irodája (*Native Education Branch of Manitoba Education*) vizsgálta felül, és miként az várható volt, egyszerűsödött a szókészlet, csiszoltabb lett a stílus, valamint cenzúra alá került az erőszak és obszcenitás, különösen a megerőszkolás-jelenetben. Hangsúlyozom azonban, hogy a szóbeli alkotásokra jellemző tulajdonság, mely szerint a mondandó a hallgatóság függvényében alakul, itt írásban valósul meg, hiszen egy új szöveget, vagy az eredetinek egy új változatát közölték a fiatal közönséghez való igazodás szándékából. Ezzel az átdolgozással a második regény sokkal inkább közösségivé lesz, mivelhogy az iskolai osztályközösségeknek szánt változat felülvizsgálatát a közösség reprezentatív intézménye, a kormány végezte. A regény olvasása tehát többé nem egyéni, individuális tevékenység.

A szóbeli előadás (*oral performance*) átdolgozásai és javításai mások, mint a nyomtatott szöveg esetén. A kimondott szót nem lehet eltörölni. A szóbeli előadásokban kerülnek a javításokat, és a hibák beépülnek az elmondásba (Ong 104). Ezzel szemben az írott hibák kitörölthetők és teljesen eltüntethetők. Amikor egy már kiadott munka kerül átdolgozásra, a javított kiadás általában átveszi az előzőnek a helyét, mivelhogy jobbnak és korszerűbbnek számít. Nem feltétlenül ez a helyzet az *April Raintree* nyomában és az *April Raintree*-vel. A két kiadás más-más hallgatósághoz szóló előadás. Egyik sem végső változat. A szóbeli előadásokkal ellentétben a két regényt össze lehet hasonlítani, és így az eredetiben levő „hibák” felidézhetőek a javított kiadásban.

A szóbeli előadás inkább helyzet-függő, mint absztrakt, inkább jellemző rá, hogy empatikus és résztvevő, mint hogy objektíve távolságtartó lenne (Ong 49, 45). A regény akkor a legsikeresebb, ha az olvasó megengedi magának, hogy ne pusztán kritikusan, hanem érzelmileg is reagáljon rá. Az *April Raintree* nyomában valójában arra biztatja az olvasót, hogy két szubjektumra hasadjon: hatékony didaktikája egy olyan ideális olvasót alkot meg, aki azonosul a főszereplő-narrátorral, megfigyelő és résztvevő is egyszerre. Ily módon tudatosan részt vehet abban, ahogyan olvasóvá válik, és megíródik a regényben.

A regény arra is kitér, hogy a nemzet hogyan írja meg a szubjektumot, hiszen April és Cheryl a de Lauretis által leírt identifikációs folyamatban vesz részt. A két testvér a pedagógiai és a performatív szubjektum közötti különbséget is illusztrálja. Mind a ketten más-más csoporttal azonosulnak, és annak megfelelően próbálják megkonstruálni magukat. April a rasszista ideológia pedagógiai tárgyává válik, Cheryl pedig megpróbálja megtalálni azt a pontot, ahonnan ellenszegülhet ennek az ideológiának. A végeredmény azonban nem ilyen egyszerű: Cheryl az, aki megadja magát a mindent meghatározó rasszista pedagógiának azáltal, hogy narratívája végső soron azt reprodukálja, amit a szociális munkás „a őshonos lány

szindrómának” nevez (66–67). A nyitott befejezés és az ambivalens következtetés kimozdítja ezt a fonák helyzetet, vagy legalábbis azt sugallja, hogy különböző azonosulási lehetőségek vannak: Aprilnek nincs stabil identitása.

Ebben az ellen-émlékezetben semmi sem rögzített. *April Raintree* mint önéletrajzi szubjektum, vagy a szóbeliség szubjektuma (*oral subject*), mint önéletrajz vagy fikció, eredeti vagy javított kiadás, élőszóval elmondott vagy írott szöveg nem rendelkezik meghatározható identitással, és emiatt az olvasó nem tudja eldönteni, hogy egy eleve adott igazság leírásával vagy egy folyamatos átdolgozás alatt álló előadással (*performance*) szembesül. A regény két kulturális rendszer komplex kereszteződési pontján helyezkedik el, és nemcsak didaktikus tartalmával, hanem ismeretelméleti stratégiájával is a társadalmi változást akarja elérni. A szóbeliségre jellemző episztemológia irodalmi manipulációjával módosítja a hagyományos értelemben vett emlékezet funkcióját úgy, hogy a jövőbeli társadalmi változások felé fordul és átalakítja az olvasó szubjektum emlékezetét, az etnikai kisebbség identitásának domináns pedagógiáját és a reprezentáció folyamatát. A regény nem magyarázza meg, hogy mi az ellen-émlékezet, hanem megteremti a benne való részvétel feltételeit, azaz egy performatív, narratív, nem-mimetikus episztemológiát kínál.

Úgy tűnik, hogy az etnicitás technikájaként jelentkező multikulturalizmus pedagógiai narratívája és a mostanság divatos különbözőség-politika egyre fokozódó és bénító szétdarabolódáshoz vezet. Mindazonáltal nem a szétbomlás, az asszimiláció vagy a közöny az egyedüli lehetőség. Az *April Raintree nyomában* jelen elemzése a különböző ellen-émlékezeti formák közötti kapcsolódásokat mutatja meg. Lehetséges kell legyen a multikulturalizmus megvalósítása, mégpedig a leginkább úgy, hogy folyamatos elmozdítással, módosításokkal újra és újra megismételjük. Nem elég, hogy a domináns önreprezentációhoz és az ehhez kapcsolódó politikához hozzáadjuk a különböző etnicitásokat, fajokat, társadalmi osztályokat vagy nemeket, hiszen, miként Spivak rámutatott, ha ezeket az elemeket megfontoltan részévé tesszük a domináns felfogásnak, akkor az radikálisan és végérvényesen módosulni fog.

(Dawn Thompson: *Technologies of Ethnicity*. In: *Writing Ethnicity. Cross-Cultural Consciousness in Canadian and Québécois Literature*. Ed. By Winfried Siemerling. Toronto, Ontario, 1996, 51–59.)

Fordította: Darabos Enikő

- ASHCROFT, BILL, GARETH GRIFFITHS AND HELEN TIFFIN: *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. New Accents. London: Routledge, 1989.
- BHABHA, HOMI K.: DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation. in: *Nation and Narration*. Ed. Bhabha. New York: Routledge, 1990. 291–322. A tanulmányból magyarul megjelent rész: DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, története és határai. Ford. Sári László. in: *Narratívák 3*. Kijarat Kiadó, Budapest, 1999, 85–121.
- BUTLER, JUDITH: *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- CAMERON, ANNE: Métis Heart. Review of *In Search of April Raintree*, by Beatrice Culleton. in: *Canadian Literature* 108 (1986): 164–66.
- CULLETON, BEATRICE: *April Raintree*. Winnipeg: Pemmican, 1984.
- CULLETON, BEATRICE: *In Search of April Raintree*. Winnipeg: Pemmican, 1983.
- DE LAURETIS, TERESA: *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana UP, 1984.
- DE LAURETIS, TERESA: Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction. in: *Theories of Representation and Difference*. Bloomington: Indiana UP, 1987.
- DERRIDA, JACQUES: *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988. Magyarul: *Mémoires Paul de Man számára*. Ford. Simon Vanda. Józsoveg könyvek, Budapest, 1998.
- EMBERLEY, JULIA: *Thresholds of Difference: Feminist Critique, Native Women's Writings, Postcolonial Theory*. Theory/Culture Series 14. Toronto: U of Toronto P, 1993.
- FINNEGAN, RUTH: *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford: Blackwell, 1988.
- FOUCAULT, MICHEL: An Introduction. New York: Random, 1978. Vol.1. in: *The History of Sexuality*. Trans. Robert Hurley. 3 vols. 1978.
- FOUCAULT, MICHEL: Nietzsche, Genealogy, History. in: *Language, Counter-Memory, Practice*. Ed. Donald F. Bouchard. Trans. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca: Cornell UP, 1977. 139–165. Magyarul: Nietzsche, a genealógia és a történelem. Ford. Török Gábor. in: *Új írás* 1991/10. 61–72.
- FOUCAULT, MICHEL: Technologies of the self. in: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Ed. Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton. Amherst: U of Massachusetts P, 1988. 16–49. Magyarul: Az önmagaság technikái. Ford. Kicsák Lóránt. in: Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez* (szerk. Sutyák Tibor), Latin Betűk Kiadó, Debrecen, 1999. 345–370.
- FRIDERES, JAMES S.: *Policies on Indian People in Canada*. Li, ed. 98–119.
- GODARD, BARBARA: The Politics of Representation: Some Native Canadian Women Writers. in: *Canadian Literature* 124–25 (1990): 183–225.
- GRANT, AGNES: Contemporary Native Women's Voices in Literature. in: *Canadian Literature* 124–125 (1990): 124–32.

- GUSDORF, GEORGES: Conditions and Limits of Autobiography. in: *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Ed. James Olney. Princeton UP, 1980. 28–47.
- LI, PETER S. (ed.): KAMBOURELI, SMARO: The technology of Ethnicity: Law and Discourse. in: *Open Letter* 8th ser. 5–6 (1993): 202–17.
- LI, PETER S.: *Ethnic Inequality in a Class Society*. Toronto: Thompson, 1988.
- LI, PETER S. (ed.): *Race and Ethnic Relations in Canada*. Toronto: Oxford UP, 1990.
- NOURBESE PHILIP, M.: *Frontiers: Selected Essays and Writings on Racism and Culture*. 1984–1992. Stratford, ON: Mercury, 1992.
- ONG, WALTER J.: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New Accents. New York: Methuen, 1982.
- PORTER, JOHN.: *The Vertical Mosaic: An Analysis of Social Class and Power in Canada*. Toronto: U of Toronto P, 1965.
- RADAKRISHNAN, R.: Ethnic Identity and Post-Structural Différance. in: *The Nature and Content of Minority Discourse*. Special issue of *Cultural Critique* 6 (1987): 199–222.
- RAMIREZ, BRUNO, and SYLVIE TASCHEREAU: Les minorités: Le multiculturalisme appliqué. in: *L'ère des libéraux: Le pouvoir fédéral de 1963 à 1984*. Ed. Yves Bélanger, et al. Sillery: Presses de L'University du Québec, 1988. 383–404.
- REITZ, JEFFREY G., and RAYMOND BRETON: *The Illusion of Difference: Realities of Ethnicity in Canada and the United States*. Ottawa: Renouf, 1994.
- ROYCE, ANYA PETERSON: *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*. Bloomington: Indiana UP, 1982.
- RUSSEL, JUDITH: Review of *April Raintree*, by Beatrice Culleton. *Queen's Quarterly* 94. 2 (1987): 191–93.
- ŠKVORECKÝ, JOSEF: Some Problems of the Ethnic Writer in Canada. A/Part: Papers for the 1984 Ottawa Conference on Language, Culture and Literary Identity. Ed. J. M. Bumsted. in: *Canadian Literature Supplement* 1 (1987): 82–89.
- SOLLORS, WERNER: ed. *The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford UP, 1989.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY: *In Other Worlds: Essay on Cultural Politics*. New York. Methuen, 1987.
- THOMPSON, DAWN: Typewriter as Trickster: Revision of *In Search of April Raintree*. in: *Intersexions: Issues of Race and Gender in Canadian Women's Writing*. Ed. Coomi S. Vevaina and Barbara Godard. New Delhi: Creative, 1996. 90–105.
- TRINH, T. MINHHA: *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana UP, 1989.
- YATES, FRANCIS: *The Art of Memory*. Chicago: U of Chicago P, 1996.

VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA

- AKIWENZIE-DAMM, KATERI: We Belong to This Land: A View of „Cultural Difference”, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 84–91, 1998
- ANG, IEN – STRATTON, JON: Multicultural Imagined Communities: Cultural Difference and National Identity in the USA and Australia, in: *Continuum, The Australian Journal of Media and Culture* 8:124–158, 1994
- ANGUS, IAN: *A Border Within: National Identity, Cultural Plurality, and Wilderness*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1997
- APPIAH, KWAME ANTHONY – GATES, HENRY LOUIS JR. (eds): *Identities*. Chicago: University of Chicago Press, 1995
- ARMSTRONG, JEANNETTE (ed): *Looking at the Words of Our People: First Nations Analysis of Literature*. Penticton, B.C.: Theytus Books Ltd., 1993
- AZIZ, NURJEHAN: *Floating the Borders: New Contexts in Canadian Criticism*. Toronto: TSAR, 1999
- BAK, HANS (ed): *Multiculturalism and the Canon of American Culture*. Amsterdam: Vrije Universiteit, 1993
- BANNERJI, HIMANI: On the Dark Side of the Nation: Politics of Multiculturalism and the State of „Canada”, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 125–151, 1998
- BANNERJI, HIMAN: *The Dark Side of the Moon*. Toronto: Canadian Scholars Press, 2000
- BENNETT, DAVID (ed): *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*. London: Routledge, 1998
- BENNETT, WILLIAM J.: *The De-Valuing of America*. New York: Summit Books, 1992
- BERMAN, PAUL (ed): *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*. New York: Dell, 1992
- BERNHEIMER, CHARLES (ed): *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. Parallax: Re-Visions of Culture and Society. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995
- BERROUET-ORIOU, ROBERT – FOURNIER, ROGER: L’émergence des écritures migrantes et métisses au Québec, in: *Québec Studies* 14:7–22, 1992
- BERRY, J. W. – LAPONCE, J. A. (eds): *Ethnicity and Culture in Canada: the Research Landscape*. Toronto: University of Toronto Press, 1994

- BHABHA, HOMI K. (ed): *Nation and Narration*. London–New York: Routledge, 1990
- BHABHA, HOMI K.: *The Location of Culture*. London–New York: Routledge, 1994
- BIRDALSINGH, FRANK: *Novels and the Nation: Essays in Canadian Literature*. Toronto: TSAR, 1995
- BIRBALSINGH, FRANK (ed): *Frontiers of Caribbean Literature in English*. London: Macmillan, 1996
- BISSOONDATH, NEIL: *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*. Toronto: Penguin, 1994
- BLOOM, ALLAN: *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster, 1987
- BLOOM, HAROLD: *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages*. New York: Harcourt Brace, 1994
- BRANDT, DIANA: *Wild Mother Dancing: Maternal Narrative in Canadian Literature*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1995
- CALLE-GRUBER, MIREILLE – CLERC, JEANNE-MARIE (eds): *Le Renouveau de la parole identitaire*. Montpellier/Kingston: Université Paul-Valéry et Université Queen's, 1993
- CAMPER, CAROL (ed): *Miscegenation Blues: Voices of Mixed Race Women*. Toronto: Sister Vision Press, 1994
- CARDOZO, ANDREW – MUSTO, LOUIS (eds): *The Battle over Multiculturalism. Does it Help or Hinder the Canadian Way?* Ottawa: Pearson-Shoyama Institute, 1997
- CHABRAM, A. C. – FREGOSO, R. L.: Chicana/o cultural representations, reframing alternative critical discourses, in: *Cultural Studies* 4 (3), October 1990
- CHAMBERS, IAIN: *Border Dialogues. Journeys in Postmodernity*. London–New York: Routledge, 1990
- CHAMBERS, IAIN: *Migrancy, Culture, Identity*. London–New York: Routledge, 1994
- CHARON, MILLY: *Worlds Apart: New Immigrant Voices*. Dunvegan, ON: Cormorant Books, 1989
- CLARKE, GEORGE ELLIOTT: *Eyeing the North Star: Directions in African-Canadian Literature*. Toronto: McClelland and Stewart, 1997
- CLARKE, GEORGE ELLIOTT: Liberalism and Its Discontents: Reading Black and White in Contemporary Québécois Texts, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 184–193, 1998
- CLIFFORD, JAMES – MARCUS, GEORGE E. (eds): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1986
- D'ALFONSO, ANTONIO: *In Italics: In Defense of Ethnicity*. Toronto: Guernica, 1996
- DONALD, J. – RATTANSI, A. (eds): „Race”, Culture and Difference. London: Sage, 1992
- D'SOUZA, DINESH: *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*. New York: Vintage, 1992

- EDWARDS, JOHN: *Multilingualism*. London: Routledge, 1994
- FEATHERSTONE, M. (ed): *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. London–New York: Routledge, 1991
- FERGUSON, RUSSELL – GEVER, MARTHA – TRINH T. MINH-HA – WEST, CORNEL (eds): *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990
- FERRARO, THOMAS J.: *Ethnic Passages: Literary Immigrants in Twentieth Century America*. Chicago: University of Chicago Press, 1993
- FIEDLER, LESLIE A. – BAKER, HOUSTON A. (eds): *The Opening Up of the Canon*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981
- FISH, STANLEY: *Boutique Multiculturalism, or Why the Liberals are Incapable of Thinking About Hate Speech*, in: *Critical Inquiry* 23:2:378–394, 1997
- FLERAS, AUGIE – KUNZ, JEAN LOCK: *Media and Minorities in a Multicultural Society*. Toronto: Thompson Publishing, 2001
- FLERAS, AUGIE: *Engaging Diversity: Multiculturalism in Canada*. Toronto: Nelson, 2002
- FOSTER, LAWRENCE – HERZOG, PATRICIA (eds): *Defending Diversity: Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1994
- FROESE TIESSEN, HILDI – HINCHCLIFFE, PETER (ed): *Acts of Concealment: Mennonite Writing in Canada*. Waterloo: University of Waterloo Press, 1992
- GANGULY, K.: *Migrant Identities, Personal Memory and the Construction of Selfhood*, in: *Cultural Studies* 6 (1), January 1992
- GATES, HENRY LOUIS JR.: *Beyond the Culture Wars: Identities in Dialogue*, in: *Profession* 93:6–11, 1993
- GATES, HENRY LOUIS JR.: *Loose Cannons: Notes on the Culture Wars*. New York: Oxford University Press, 1993
- GEORGE, ROSEMARY MARANGOLY: *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth Century Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- GILROY, P.: *It Ain't Where You're From, It's Where You're At... The Dialectics of Diasporic Identification*, in: *Third Text* 13, Winter 1990/1.
- GILROY, PAUL: *Promised Lands*. London: Verso, 1993
- GILROY, PAUL: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993
- GODARD, BARBARA: *The Discourse of the Other: Canadian Literature and the Question of Ethnicity*, in: *Massachusetts Review* 31:1–2:153–84, 1990
- GOLDBERG, DAVID THEO (ed): *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1994
- GOTO, HIROMI: *Alien Texts, Alien Seductions: The Context of Colour Full Writing*, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 263–269, 1998
- GRENIER, L.: *From „Diversity“ to „Difference“*, in: *New Formations* 9, Winter 1989

- GUNEW, SNEJA: *Framing Marginality: Multicultural Literary Studies*. Carlton: Melbourne University Press, 1994
- GUNEW, SNEJA: Operatic Karaoke and The Pitfalls of Identity Politics, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 254–262, 1998
- GUTMAN, AMY (ed): *Multiculturalism and „The Politics of Recognition“*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992
- GUTMAN, AMY: The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics, in: *Philosophy and Public Affairs* 22:3:171–206, 1993
- HAREL, SIMON: *Le voleur de parcours: Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*. Montréal: Préambule, 1989
- HARNEY, STEFANO: *Nationalism and Identity: Culture and the Imagination in a Caribbean Diaspora*. London: Zed Books, 1996
- HARRIS, HERBERT W. – BLUE, HOWARD C. – GRIFFITH, EZRA E. H. (eds): *Racial and Ethnic Identity: Psychological Development and Creative Expression*. New York: Routledge, 1995
- HESSE, JURGEN (ed): *Voices of Change: Immigrant Writers Speak Out*. Vancouver: Pulp Press, 1990
- HILF, SUSANNE: *Writing the Hyphen: The Articulation of Interculturalism in Contemporary Chinese-Canadian Literature*. Frankfurt a.M.-New York: Peter Lang, 2000
- HINZ, EVELYN J. (guest editor): Idols of Otherness: The Rhetoric and Reality of Multiculturalism. Special issue of *Mosaic* 29 (3), September 1996
- HUGHES, ROBERT: *Culture of Complaint*. New York: Oxford University Press, 1993
- HUTCHEON, LINDA: *The Canadian Postmodern: A Study of Contemporary English-Canadian Fiction*. Toronto: Oxford University Press, 1988
- HUTCHEON, LINDA: *The Politics of Postmodernism*. London–New York: Routledge, 1989
- HUTCHEON, LINDA – RICHMOND, MARION (eds): *Other Solitudes: Canadian Multicultural Fictions*. Toronto: Oxford University Press, 1990
- HUTCHEON, LINDA (ed): *Splitting Images: Contemporary Canadian Ironies*. Toronto: Oxford University Press, 1991
- HUTCHEON, LINDA (ed): *Double Talking: Essays on Verbal and Visual Ironies in Contemporary Canadian Art and Literature*. Toronto: ECW, 1992
- HRYNIUK, STELLA (ed): *Twenty Years of Multiculturalism: Successes and Failures*. Winnipeg: St John's College, 1992
- ISAJIW, WSEVOLOD (ed): *Identities: The Impact of Ethnicity on Canadian Society*. Toronto: Peter Martin Associates, 1977
- JONASSAINT, JEAN: *Le Pouvoir des mots, les maux du pouvoir. Des romanciers haitiens de l'exil*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1986
- JONASSAINT, JEAN: De l'autre littérature québécoise, autoportraits. Supplément de *Lettres québécoises* 66, 1992

- JONASSAINT, JEAN: Migration et études littéraires. Essai de théorisation d'un problème ancien aux contours nouveaux, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 64–74, 1998
- KADAR, MARLENE (ed): *Essays on Life Writing: From Genre to Critical Practice*. Toronto: University of Toronto Press, 1992
- KADAR, MARLENE: Reading Ethnicity into Life Writing: Out from „Under the Ribs of Death” and into the „Light of Chaos” – Béla Szabados’s Narrator Rewrites Sándor Hunyadi, in: SIEMERLING, W. (ed): *Writing Ethnicity. Cross-Cultural Consciousness in Canadian and Québécois Literature*. Toronto: ECW Press, 70–83, 1996
- KAMBOURELI, SMARO (ed): *Making a Difference: Canadian Multicultural Literature*. Toronto: Oxford University Press, 1996
- KAMBOURELI, SMARO: Signifying Contamination: On Austin Clarke’s *Nine Men Who Laughed*, in: SIEMERLING, W. (ed): *Writing Ethnicity. Cross-Cultural Consciousness in Canadian and Québécois Literature*. Toronto: ECW Press, 212–234, 1996
- KAMBOURELI, SMARO: Staging Cultural Criticism: Michael Ignatieff’s *Blood and Belonging* and Myrna Kostash’s *Bloodlines*, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 232–253, 1998
- KARPINSKI, EVA C.: Multicultural „Gift(s)”: Immigrant Women’s Life Writing and the Politics of Anthologizing Difference, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 111–124, 1998
- KAUP, MONIKA: West Indian Canadian Writing: Crossing the Border from Exile to Immigration, in: SIEMERLING, W. (ed): *Writing Ethnicity. Cross-Cultural Consciousness in Canadian and Québécois Literature*. Toronto: ECW Press, 171–193, 1996
- KHOURI, NADIA (ed): *Discours et mythes de l’ethnicité*. Montréal: ACFAS 78, 1992
- KIMBALL, ROGER: *Tenured Radicals*. New York: Harper & Row, 1990
- KING, A. D.: *Culture, Globalization and the World System*. Binghamton: State University of New York Press, 1991
- KOSTASH, MYRNA: Imagination, Representation, and Culture, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 92–96, 1998
- KROETSCH, ROBERT: The Grammar of Silence: Narrative Patterns in Ethnic Writing, in: *Canadian Literature* 106:65–74, Fall 1985
- KROETSCH, ROBERT: *The Lovely Treachery of Words: Essays Selected and New*. Toronto: Oxford University Press, 1989
- KULYK KEEFER, JANICE: „Coming Across Bones”: Historiographic Ethnofiction, in: SIEMERLING, W. (ed): *Writing Ethnicity. Cross-Cultural Consciousness in Canadian and Québécois Literature*. Toronto: ECW Press, 84–104, 1996
- KULYK KEEFER, JANICE: „The Sacredness of Bridges”: Writing Immigrant Experience, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 97–110, 1998
- KYMLICKA, WILL: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon, 1995

- KYMLICKA, WILL: *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Toronto: Oxford University Press, 2001
- LAFERRIÈRE, DANY: *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*. Montréal: VLB Éditeur, 1985
- LAVIE, SMADAR – SWEDENBURG, TED (eds): *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identities*. Durham: Duke University Press, 1996
- LEE, BENNETT – WONG-CHU, JIM (ed): *Many Mouthed Birds: Contemporary Writing by Chinese Canadians*. Vancouver: Douglas & McIntyre, 1991
- LEE, RACHEL C.: *The Americas of Asian American Literature: Gendered Fictions of Nation and Transnation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999
- LEE, SKY – MARACLE, LEE – MARLATT, DAPHNE – WARLAND, BETSY (eds): *Telling It: Women and Language Across Cultures*. Vancouver: Press Gang Publishers, 1990
- LEQUIN, LUCIE: Sous le signe de la pluralité: l'écriture des femmes migrantes au Québec, in: *Tessera* 12:51–59, 1992
- LEQUIN, LUCIE – VERTHUY, MAIR (eds): *Multi-culture, multi-écriture. La voix migrante au féminin en France et au Canada*. Paris: L'Harmattan, 1996
- LEQUIN, LUCIE: Quelques mouvements de transculture, in: SIEMERLING, W. (ed): *Writing Ethnicity. Cross-Cultural Consciousness in Canadian and Québécois Literature*. Toronto: ECW Press, 128–144, 1996
- LEQUIN, LUCIE: Paroles transgressives et métissage culturel au féminin, in: Verduyn, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 37–46, 1998
- LERDA, VALERIA GENNARO (ed): *From Melting Pot to Multiculturalism: The Evolution of Ethnic Relations in the United States and Canada*. Rome: Bulzoni, 1990
- LEVINE, LAWRENCE W.: *The Opening of the American Mind: Canons, Culture and History*. Boston: Beacon Press, 1996
- LIM, SHIRLEY GEOK-LIN – LING, AMY (eds): *Reading the Literatures of Asian America*. Philadelphia: Temple University Press, 1992
- LITTLETON, JAMES: *Clash of Identities: Essays on Media, Manipulation, and Politics of the Self*. Toronto: Prentice Hall, 1996
- LTAIF, NADINE: Écrire pour vivre l'échange entre les langues, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 81–83, 1998
- MA, SHENG-MEI: *The Deathly Embrace: Orientalism and Asian American Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000
- MANDEL, ELI: Ethnic Voice in Canadian Writing, in: ISAJIW, W. (ed): *Identities: The Impact of Ethnicity on Canadian Society*. Toronto: Peter Martin Associates, 1977
- MASSEY, IRVING: *Identity and Community*. Detroit: Wayne State University Press, 1994
- MCGIFFORD, DIANE (ed): *The Geography of Voice: Canadian Literature of the South Asian Diaspora*, Toronto: TSAR, 1992
- MISKA, JOHN P.: *Ethnic and Native Canadian Literature. A Bibliography*. Toronto: University of Toronto Press, 1990

- MOUFFE, CHANTAL (ed): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London: Verso, 1992
- MUKHERJEE, ARUN P. (ed): *Oppositional Aesthetics: Readings from a Hyphenated Space*. Toronto: TSAR, 1994
- MUKHERJEE, ARUN P.: Teaching Ethnic Minority Writing: A Report from the Classroom, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 162–171, 1998
- NELSON, EMMANUEL S. (ed): *Reworlding: The Literature of the Indian Diaspora*. New York: Greenwood, 1992
- PADOLSKY, ENOCH: Ethnicity and Race: Canadian Minority Writing at a Crossroads, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 19–36, 1998
- PALMER, TAMARA J.: The Fictionalization of the Vertical Mosaic: The Immigrant, Success and National Mythology, in: *Canadian Review of Comparative Literature* 16:3–4:619–55, 1989
- PALMER SEILER, TAMARA: Mosaic vs. Melting Pot: Images and Realities, in: THOMAS, D. (ed): *Canada and the United States: Differences That Count*. Peterborough, ON: Broadview, 303–25, 1993
- PALMER SEILER, TAMARA: Multi-Vocality and National Literature: Towards a Post-Colonial and Multicultural Aesthetic, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 47–63, 1998
- PALUMBO-LIU, DAVID (ed): *The Ethnic Canon: Histories, Institutions and Interventions*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995
- PETRONE, PENNY (ed): *Native Literature in Canada. From the Oral Tradition to the Present*. Toronto: Oxford University Press, 1990
- PETRONE, PENNY (ed): *First People, First Voices*. Toronto: University of Toronto Press, 1991
- PHILIP, NOURBESE: Taming Our Tomorrows, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 270–278, 1998
- PIVATO, JOSEPH: Representation of Ethnicity as Problem: Essence or Construction, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 152–161, 1998
- RADHAKRISHNAN, R.: *Diasporic Meditations: Between Home and Location*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996
- RUSHDIE, SALMAN: *Imaginary Homelands*. London: Granta, 1991
- RUTHERFORD, J. (ed): *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990
- SAID, EDWARD: Figures, Configurations, Transfigurations, in: *Race & Class* 32 (1), 1990
- SAMANTRAI, RANU: States of Belonging: Pluralism, Migrancy, Literature, in: SIEMERLING, W. (ed): *Writing Ethnicity. Cross-Cultural Consciousness in Canadian and Québécois Literature*. Toronto: ECW Press, 33–50, 1996

- SIEMERLING, WINFRIED (ed): *Writing Ethnicity. Cross-Cultural Consciousness in Canadian and Québécois Literature*. Toronto: ECW Press, 1996
- SIEMERLING, WINFRIED – SCHWENK, KATRIN (eds): *Cultural Difference and the Literary Text: Pluralism and the Limits of Authenticity in North American Literatures*. Iowa City: University of Iowa Press, 1998
- SILVERA, MAKEDA: *The Other Woman: Women of Colour in Contemporary Canadian Literature*. Toronto: Black Women and Women of Colour Press/Sister Vision Press, 1995
- SIMON, SHERRY: *Fictions de l'identitaire au Québec*. Montréal: XYZ, 1991
- SOLLORS, WERNER: *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*. New York: Oxford University Press, 1986
- SOLLORS, WERNER (ed): *The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford University Press, 1989
- SOYINKA, WOLE: *Art, Dialogue and Outrage*. London: Methuen, 1993
- STAINES, DAVID: *Beyond the Provinces: Literary Canada at Century's End*. Toronto: University of Toronto Press, 1995
- STUMMER, PETER O. – BALME, CHRISTOPHER (eds): *Fusion of Cultures?* Amsterdam–Atlanta: Rodopi, 1996
- SUGUNASIRI, SUWANDA (ed): *The Whistling Thorn: An Anthology of South Asian Canadian Fiction*. Oakville, ON: Mosaic, 1994
- SZIGETI, LAWRENCE L.: A többoldalú identitás emancipációja, in: *Magyar Lettre Internationale*, 39, 2000.
- SZIGETI, LAWRENCE L.: Multiculturalism à L'américaine: a Shift from Ethnicite Social Diversity in Young Canadian Women Writers' Fiction, in: JAKABFI, A. (ed.): *Canada and the Millennium. Proceedings of the 2nd Canadian Studies Conference in Central Europe*, Budapest: ELTE, 89–97, 1999.
- TAYLOR, CHARLES: The Politics of Recognition, in: GUTMAN, A. (ed): *Multiculturalism and „The Politics of Recognition“*. Princeton: Princeton University Press, 25–73, 1992
- TAYLOR, CHARLES: *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993
- THOMAS, DAVID (ed): *Canada and the United States: Differences That Count*. Peterborough, ON: Broadview Press, 1993
- THOMPSON, DAWN: Technologies of Ethnicity, in: SIEMERLING, W. (ed): *Writing Ethnicity. Cross-Cultural Consciousness in Canadian and Québécois Literature*. Toronto: ECW Press, 51–69, 1996
- TRINH, T. MINH-HA: *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 1989
- VAN HERK, ARITHA: The Ethnic Gasp/the Disenchanted Eye Unstoried, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 75–80, 1998
- VASSANJI, M. G. (ed): *A Meeting of Streams: South Asian Canadian Literature*. Toronto: TSAR Publications, 1985

- VERDICCHIO, PASQUALE: *Devils in Paradise: Writings on Post-Emigrant Cultures*. Toronto: Guernica, 1997
- VERDUYN, CHRISTL (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press/ Journal of Canadian Studies, 1998
- VERDUYN, CHRISTL: Perspectives critiques dans des productions littéraires migrantes au féminin au Québec et au Canada, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 184–192, 1998
- VERTHUY, MAIR: Pan Bouyoucas: le principe des vases communicants ou de la nécessité de „sortir de l’ethnicité”, in: VERDUYN, C. (ed): *Literary Pluralities*. Peterborough, ON: Broadview Press, 172–183, 1998
- WAH, FRED: *Faking It: Poetics and Hybridity*. Edmonton: NeWest Publishers, 2000
- WALCOTT, RINALDO (ed): *Rude: Contemporary Black Canadian Cultural Criticism*. Toronto: Insomniac Press, 2000
- WHITEHEAD, FRED (ed): *Culture Wars: Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press, 1994

Összeállította: Szigeti L. László