

SZILÁGYI ESZTER

„Gyimes kevésbé devalvált vidék...” A gyimesi turizmus antropológiai megközelítése.

Bevezetés

Az utazás kapcsán aktualizálódó *máshollét*, a szokványos környezethez, a már „belakott” közegehez képest egy eltérő vidéken való lét egyben *máshogylét* is; és mint ilyen, nyomában, a (tudományos) reflexió közbenjárásával, mintegy „megakasztható” az emberi jelentés- és értéktulajdonítás örökmozgója és a feltárulkozó, kimerevített alakzat vizsgálat tárgyává tehető – a máshollét mozzanata ugyanis szükség-szerűen maga köré sűrít, életbe léptet specifikus értelmezési módokat, az (új) hely és helyzet szükségyszerű újradefiniálásának származékait.

A dolgozatnak fő premisszája az, miszerint a „turista tekintet”¹ társadalmilag szervezett. A meglátogatott vidék a rávetülő tekintet számára nem pusztán önmagára vonatkozásában mutatkozik meg, hanem elsősorban a mindenkor turistát társadalmilag meghatározott tekintete, látásmódja által megrajzolva. Ugyanakkor e megpillantott vidék a turista tekintet fókuszánál valamiképpen „önmagá idézetévé” válik, metaforikus jelentéssel telítődik, és nem „látható” realitásokra utaló jelek sorozatára bomlik. A látvány, mint jel, egy mögöttes és átfogó egész részeként a közösség, a kultúra szimbóluma, a történelem, illetve a természet megfektetési kódját adja.

E kutatásban annak próbáltam utána járni, hogy a Gyimesnek ösiséget, vadságot, autentikus, archaikus, nemzeti jelleget stb. adó kontúrok miként bontakoznak ki a turista tekintet alatt, milyen értelmezési mechanizmus lépteti őket életbe, illetve miként elevenednek meg szabadidő-eltöltési stratégiáikban, tárgyi környezetük kiépítésében stb. Másrészt meg annak feltárását is megcéloztam, hogy miként és milyen mértékben teszi ezeket a kontúrokat láthatóvá, megtekinthetővé a helyi társadalom immár vendéglátói potenciállal rendelkező rétege, más szóval, hogy e potenciállal összefüggésben, hogyan és milyen mértékben járulnak hozzá Gyimes lakói a „fogyasztásra” szánt Gyimes-kép megkonstruálásához.

A jelen utazási végpont, Gyimes „valóságát”, azonosságát bizonyos átfogó kulturális, elsősorban morális és esztétikai tartalmak szimbolikus térbeli leképeződésének tekintem, ennek értelmében a mögöttes, a Gyimesben való létet dimenzionáló morális és esztétikai tartalmak mibenlétére fogok rákérdezni a dolgozatomban.

A dolgozat a szakirodalmi tájékozódás mellett egy 2001, illetve 2002 nyarán sorra kerülő kulturális antropológiai terepmunkán alapszik, melyet a romániai Hargita megyei Gyimesközéplak és Gyimesfelsőlak, valamint a Bákó megyei Gyimesbükk területére terjesztettem ki. A kutatást egyéni nyári terepmunka keretében végeztem másod-, illetve harmadéves antropológus hallgatóként. Antropológiai terepmunka-módszeremül a félig strukturált interjúkészítést, a kérdőívkészítést, a vizuális dokumentációt (diasorozatot), valamint alkalomadtán a résztvevéses megfigyelést választottam. 20 elkészült interjú és 17 kitöltött kérdőív áll a rendelkezésemre – ezek szövegének elemzése központi helyet foglal el a kutatásomban, lévén, hogy elsősorban a kutatási alanyok verbalitás szintjén jelentkező értelmezési módzatait, látásmódját szeretném körüljárni. A szövegre, megszövegezésre koncentrálok elemzéseken túl rendelkezésemre áll egy tér- és tárgyhasználatra vonatkozó kutatás, amely egy bizonyos részében proxemikai elemzésnek is megfelel. Ehhez társul egy illusztratív, dokumentatív szereppel bíró diasorozat.

Az interjú-, illetve kérdőív-készítés technikáját a terepmunka során differenciáltan használtam, az egyik vagy a másik kiválasztását annak figyelembevételével döntöttem el, hogy alapjában véve Gyimes gyakori, bizonyos szemszögből „elhívott” látogatójával állok-e szemben, vagy egyszeri, alkalmi látogatójával, netán egy „átutazó” turistával. Az előbbi eset indokoltá tette a nyitottabb szerkezetű, össze-

tettebb véleményformálást közvetíteni képes interjú-technika használatát, lévén, hogy a Gyimesbe gyakran, rendszeresen visszatérők szemében a tematizált utazási célpont valamiféle kitüntetettséget, prioritást élvez, ennél fogva bizonyos szempontból elmélyültebb és differenciáltabb meglátásokat is hív elő. Az utóbbi esetben pedig kielégítőnek és eredményesnek találtam a kérdőív-készítést. A kutatási alanyok fenti szempont szerinti csoportosításához - bár az néhol önkényes, csak részben adekvát- elemzéseim során is ragaszkodni fogok, mivel meglehetősen markáns választóvonal húzható így a két csoport által éltetett turizmus-típust, avagy az általuk képviselt „turista tekintetet” illetően. A Gyimesbe látogató turisták ezen felosztása strukturálni fogja a dolgozatom felépítését is a továbbiakban: az interjú-alanyokról, illetve a kérdőívek alanyairól külön fejezetekben fogok szólni (az előbbieknél egyszersmind jelentősen több figyelmet szentelve).

Gyimesi turizmus- erdélyi turizmus

Mielőtt még rátérnék a terepmunkám során összegyűjtött forrásanyag számbavételére, kontextualizálni szeretném a gyimesi turizmus jelenségét mint olyant egy tágabb társadalmi keretben, felsorakoztatni, hogy milyen átfogóbb társadalmi-politikai változások és mozgások befolyásolják ideológiai bázisát avagy méreteit. A gyimesi turizmus tágabb összefüggéseit tekintve ott találjuk az Erdélyre irányuló, elsősorban magyarországi állampolgárok által fenntartott turizmust. Az erdélyi turizmus napjainkban második, ugyanakkor erőteljes felvirágzását éli². Az első Erdélyt megcélzó „hullám” a ‘60-as, ‘70-es évek táncházmozgalma, valamint az erre épülő népi kultúra iránti érdeklődés alapján verbuválódott. A ‘80-as években, de elsősorban 1985-től a romániai turistaforgalom állami szintű szabályozása révén az erdélyi turizmus jelentős módon megcsappant (bár ekkor sem szűnt meg), nagy lendületet kapott viszont a ‘89-es rendszerváltás(ok)nak köszönhetően. A ‘90-es évektől újabb intenzitást, motivációs alapot kapott annak a posztoszocialista országokban gyakorlatba léptetett kultúrpolitikának köszönhetően, amely összekapcsolta a turizmus, az örökség és az identitás eszmei bázisát és eszköztárát, hogy belőlük nemzeti „tőkét” kovácsoljon. Magyarország ez ügyben jelentős hányadban a határon túli területekre, elsősorban Erdélyre alapozott, amely, úgy tűnik, az örökségturizmusra való specializáció útján halad (amint azt Gyimes esetében is látni fogjuk). Közép- és Kelet-Európában a korábbi államberendezkedés felszámolódásakor a nyugati szomszédokhoz képest nagy mennyiségű gyenge infrastruktúrájú, nem iparosított tájegység, rurális színezetű kultúra volt megtalálható, mely tényező megnyitotta az utat például a faluturizmus, a helyileg kontrollált, viszonylag magas jövedelmű, kisipari turisztikai létesítmények előtt³. Az erdélyi régió, immár hivatalos állami keretek között (és nem utolsó sorban magyarországi szimbolikus és anyagi támogatottsággal maga mögött), elkezdte növelni vendéglátói kapacitását.

1990 óta, elsősorban az utóbbi 5-6 évben az Erdélyre irányuló turizmuson belül meglátásom szerint megnőtt a Gyimes iránti érdeklődés. Erre utaló jel a válaszreakcióként értelmezhető, növekvő „felkészültségi állapota”, kiépülése a vendéglátói platformnak Gyimesben. Úgy tűnik, mintha Erdély fiktív, szimbolikus- reprezentációs terében egyfajta eltolódás történt volna nyugatról kelet felé a kitüntetett turisztikai célpont tekintetében, és mintha újabban az erdélyi turizmus diszkurzív közegében megnyilvánuló attribútumokkal, emblematisztikus jegyekkel (mint amilyen elsősorban a nemzeti identitás esszencialitásának hordozása) a magyar nyelvterület legkeletebbre eső része lett felruházva, egyrészt a gyimesi, másrészt a moldvai csángók javára.

A gyimesi turizmus sejtésem szerint nem egy esetben sajátos impulzust nyer abból a forrásból, hogy a tömegmédiában, illetve a turisták elképzeléseiben bizonyos mértékig a gyimesi illetve a moldvai csángók politikai-gazdasági-társadalmi helyzetképe egybeesik. Az egységes „csángó”-kép nem kellően differenciált, aminek

köszönhetően Gyimes „haszonélvezőjévé” válhat az amúgy moldvai csángóknak szánt érdeklődésnek és törődésnek.

Terminológiai elhelyezés

Szeretnék elébe menni még a téma kibontakozásának egy definiáló és egyben kontextualizáló kísérlettel, a kutatott jelenség, a gyimesi turizmus terminológiai körülhatárolásával és egyben a szakirodalmi megközelítések hálózatában is első rendben való elhelyezésével.

Először is számolni kell a terminológiai diverzitással a turizmus válfajainak megállapításakor, az egyes fogalmak jelentéskörei közötti átfedéssel a szociológiai illetve antropológiai szakirodalom keretén belül.

Örökségturizmus

A Gyimeshez köthető turizmus általánosságban véve talán leginkább az örökségturizmus kategóriájának feleltethető meg. Az örökségturizmus bizonyos öshonos kulturális mint(ák) példaértékűvé tételét, és legtöbbször egyben belső adaptációjának és fenntartásának, ápolásának szándékát jelenti. Örökségnek először csak az épített környezet elemei minősültek, aztán a '80-as évektől bővül ki a fogalom olyan irányban, hogy a nemzeti és népi tradíció (illetve a természeti környezet) kevésbé megfogható kategóriáját is magába olvassza. Az örökség kultúrpolitikába beépült fogalma a közösen osztott történelem, lokalitás-tudat, avagy közösségi identitás létéményesésévé válik - ilyen módon lép fel a homogenizáló globális kultúra ellen⁴.

Ökoturizmus

Elsősorban Gyimes gyakori látogatóit, e csoporton belül is a nyaralóként funkcionáló gyimesi tájházak tulajdonosait jellemzi egyfajta öko-irányultság (de erről a későbbiekben). Az ökoturizmus eredetileg a természeti környezet értékeinek felelős „élvezetére” vonatkozott, ma már a természeti környezethez kapcsolódó, azzal magas fokú összehangoltságban álló⁵, öshonos kultúra „menedzselését” is jelenti. Az ökoturizmus definiálható úgy, mint az öshonos lakossággal, valamint a természettel való egyfajta szimbiózisra törekvés, melynek során a folyamatos értékorientációval, értékápolással párhuzamosan a természeti adottságok csodálata, „aktív fenntarthatóságának” élménye, illetve a „természetközeli” életmód megvalósítása van megcélózva. Az ökoturizmus berkeiben felmerülő fenntartható (környezetbarát) fejlődés eszméjében tulajdonképpen az ipari modernizáció elleni kritika fogalmazódik meg.

Kulturális turizmus és örökségturizmus

A kulturális turizmus terminusának is van adott szempontból létjogosultsága a gyimesi turizmus kategorizációját tekintve. Szeretnék mégis e ponton a Kalocsai Csilla által örökség- és kulturális turizmus között tett megkülönböztetésre hivatkozni⁶. Kalocsai szerint, míg a kulturális turizmus hosszú múlttal rendelkezik, addig az örökségturizmus kortárs (és a jelenben egyre nagyobb tért hódító) jelenség. Mindkettő egyaránt az örökséget és az esztétikumot idézi meg, és egy kulturálisan idegen környezet turista-szemmel való értékelésén alapszik, ugyanakkor a két irányvonal múlt-értelmezése alapvetően különbözik. Míg a kulturális turizmus a modernizmus fejlődés-elvének megfelelően egy idegen kultúra kapcsán azonosított múltat mindannyiszor a jelen szolgálatában gondolja el, és ennek megfelelően a múltat idéző kulturális közegből a „jelen-építő” szegmensekre koncentrál, addig az örökségturizmus mintegy a jelent gondolja el a múlt szolgálatában, a regresszió, a hátrálás, a nosztalgia dinamikájának megfelelően. Az örökségturizmus keretén belül implicite egy óhatatlan törés van elismerve a múlt által hordozott tartalmiság, értékrendszer jelenbe nyúló folytonosságának tekintetében, mely törés ellenében legfennebb külső beavatkozóként, tudatos, művi úton, az újraélesztés közbenjárásával lehet fellépni. Kalocsai szerint az örökségturizmust még az különbözteti meg a kulturális turizmustól (illetve a tömegturizmustól), hogy a turizmus e válfajának gyakorlásában, a múltban azonosított érték-hordozókra való összpontosításban markánsabb az eredetiség- és identitás-keresés.

Faluturizmus

Gyimesben a faluturizmus éppen a jelenben kibontakozó, felfele tendáló ágazatát figyelhetjük meg. A faluturizmus magába építi az örökségturizmus és ökoturizmus jelenségeit. Vidéki vendégfogadást, vendéglátó-ipari tevékenységet feltételez, amely magában foglalja a szállást, étkezést és programszervezési szolgáltatásokat⁷. A falusi turizmust a befogadó lakosság szolgáltatói aktivitása jellemzi, a helyi lakos és a turista között létrejövő interakciók gazdasági, piaci jellege. Szűkebb értelmében a falulakó családoknál való elszállásolásra vonatkozik, tágabb értelmezésében magában foglalja a panziók, éttermek, turisztikai vállalkozások által propagált turizmust is.

Alternatív turizmus. „Lágy turizmus” és a „kemény tömegturisták.”

A Gyimesbe való utazási preferenciával rendelkezőket (főleg a rendszeresen visszatérő turistákat) egy ellenvilág teremtő szabadidő stratégia jellemzi, amely az alternatív turizmus ismertetőjegye.

Napjainkban egyre bővül az alternatív turizmus résztvevőinek köre, akik a tömegturizmus szabadidő stratégiájának, utazási preferenciáinak ellenében azoktól eltérő gyakorlatokat, mintákat éltenek. E válfajok közé tartozik az egyre markánsabb öko-irányultsággal jelentkező utazási preferencia, és szintúgy az örökségturizmus, amelyeket a középosztály új turisztikai ideáljaként tartják számon. Az alternatív turizmus középosztálybeli hívei mindannyiszor a tömegturizmussal szembeni kritikus pozícióba helyezkednek. Az ebben megnyilvánuló elhatárolódás, mely tulajdonképpen az alsóbb osztálybeli tömegturista turista-ideáljával szemben történik, utal arra a társadalmi tagozódásban beállt változásra, miszerint ma az emberek életstílus-csoportokba szerveződve⁸ az életstílusban megnyilvánuló különbségek, a „szimbolikus fogyasztás”⁹ eltérései szerint definiálják magukat, és többé nem a gazdasági besorolás szerint, az „elsődleges különbségek”¹⁰ alapján különböztetik meg magukat másoktól.

Az alsóbb társadalmi rétegektől életstílus, szabadidő-stratégia és egyéb „expresszív eljárások”¹¹ tekintetében való elhatárolódást árnyaltan tükrözi a „lágy turista”- „kemény tömegturista” Robert Jungk-i fogalompárosa¹². A magát „lágy-nak” minősítő turista szembeszegül, hátat fordít, elhatárolódik az általa „kemény” tömegturistáknak tituláltaktól, magát elsősorban a feltárulkozó kulturális másság adekvát megközelítésének képességével vértelve fel a „keménnyel” szemben. Konrad Köstlin¹³ szerint a 19. századi polgári utazási ideál tért vissza, hogy annak segítségével túl lehessen lépni a tömegturizmus jelenségén. A „lágy turista” nem utazik csoportosan, nem rohan végig egy tucat látnivaló helyszínén, nem vesz részt csoportos, szervezett, időben, programpontokban mások által lehatárolt körutazásban, inkább egy úti cél helyszínén igyekszik minél több időt tölteni; nem finnyás, a komfort hiányát vagy részlegességét jól viseli stb. A „lágy turista” szellemi erőfeszítés és empátia igényével lép fel az utazás kapcsán feltárulkozó másság megértésének ügyében, valamint fontosnak tartja a meglátogatott közösség tagjaival kialakított viszonyban a kölcsönösséget, a produktív, egymást gazdagító jelleget¹⁴.

Az interjú-szövegek értelmezése

A szám szerint húsz interjú alanyai Gyimes térségét adott rendszerességgel (átlagosan évenkénti gyakorisággal, huzamában 2-3 hétig) látogató városi értelmiségiek. Jelentős hányaduk pedig (13 fő) egyúttal egy-egy Gyimesben megvett, az esetek többségében autochton népi építészetet tükröző öregház, egyesek megnevezésében „tájház” tulajdonosa (vagy annak családtagja). Az egyes házak többféleképpen funkcionálnak: nyaralóként, hétvégi házként, egy-egy esetben másodotthonként, illetve otthonként is¹⁵, más szóval annak függvényében, hogy gyakori, visszatérő látogatóról, félidős lakosról vagy állandó lakosról van-e szó¹⁶. A háztulajdonosok tér- és tárgyhatalmának vizsgálatára a későbbiekben külön fejezetet szánok.

Néhány személy, aki Gyimest szintén rendszeresen látogatja, nem rendelkezik saját szálláshellyel (bár egy olcsón hozzáférhető öregház megvétele valamennyiük-

nek megfordult a fejében), hanem egy-egy régóta ismert helybéli családhoz jár vissza évről évre, ragaszkodván is az elszállásolás ezen formájához, mely a helybeliek életében való részvétel, világának megismerése lehetőségét kínálja.

Az interjúalanyok foglalkozásukat tekintve meglehetősen egyöntetű képet mutatnak: (humán szakos) tanárok, művészek, néprajzosok, építészek, népi tánc-, æ-neoktatók, valamint egy mérnök, egy pszichológus és egy dokumentumfilmes található közöttük. Magyarország nagyvárosaiból (Budapest, Pécs), illetve ugyanakkora arányban Erdély városaiból (Csíkszereda, Kolozsvár) verbuválódtak. Egy házaspár (tájház-tulajdonos) Hollandiából jár Gyimesbe.

Közelebbről most foglalkoznék a fő forrásanyagul szolgáló interjú-szövegekkel, a megközelítési szempontokat az összehasonlításuk során nyert ismétlődő motívumokból, tartalmi megfelelésekből nyerve.

Gyimes, mint turisztikai célpont „elsődlegessége”

Foucault¹⁷ *heterotópiának* nevezi azokat a helyeket a kultúrán belül, ahol az utópia mintegy megvalósult, vagyis a kultúrán belüli „valódi”, „autentikus” helyeket. Az interjúalanyok Gyimeshez, mint ideális, „megfelelő” utazási célponthoz való ragaszkodásában érzékelhető, hogy Gyimes alapvetően eleget tesz a megfogalmazható elvárásaiknak, itt valamilyen létmód ki tud teljesedni, valamilyen esszencia a közegeire talál stb. Ebből táplálkozik aztán a helyszín melletti döntésnek valamilyen szükségszerűsége és kizárólagos jellege. Az interjúalanyaim ragaszkodnak a helyhez olyan értelemben is, hogy nem szívesen cserélik fel mással, egyéb, szintén ismert erdélyi tájak látogatásával például. A gyimesi nyaralás melletti döntés miatt kútba esett a csoporton belül csak a 2001-es nyár folyamán egy olaszországi, egy balatoni és egy lengyelországi nyaralás. Szintén a Gyimeshez való „végzetes” ragaszkodás nyelvi kifejeződése az, hogy több alkalommal úgy fogalmaznak, hogy Gyimessel „szerelembe” estek, „megfertőződtek” vele.

Gyimes, mint az egyéni rekreáció, regeneráció színtere

A Gyimesbe utazás azzal szolgál látogatóinak, hogy a hétköznapi városi környezetből kiszakadva, a munkahely energia-igénybevételének kontrasztjaként egyfajta befelé fordulás, erőgyűjtés, rekreáció, a hétköznapiokról, az előző évről való számvetés stb. valósulhat meg. Egy interjúalanyom számára bevallása szerint pótolhatatlannak a Gyimesben eltöltött Szilveszter-napi ünneplések, amikor a fehér hó, a csend az új év kezdéséhez szükséges „megtisztulás” élményét nyújtja. Különböző interjúalanyoknál különböző mértékben fogalmazódik meg az igény a kikapcsolódásra, csendre, elvonulásra.

A communitas-élmény keresése

A fenti tendencia ellenlábasaként ugyanakkor a kutatási alanyaiknak a több mint felénél markánsan megjelenik a falu közösségi életében való részvételnek, illetve más, velük együtt üdülőkkel a társasági élet fenntartásának kíváncsága. Ennek manifesztációi a következő esetek: az egyik személy búcsú alkalmával mindannyiszor beáll a falu által verbuvált keresztalja alá; egy másik család fenntartja azt a szokást, hogy a mezei munkára induló falubelieket, akik reggelente a házuk előtt mennek el, beinvitálja egy pohár pálinkára (ez esetben egy helyben már meglévő szokás – egy pohár pálinka fogyasztása a nehéz fizikai munka előtt- beépítéséről van szó a falubeliekkel való kapcsolatteremtés, kapcsolattartás gyakorlatába); van egy ún. „récepataki buli”, amelyet minden nyáron az itt nyaralók szervezésében tartanak meg: ide szintén falubeli, récepataki embereket hívnak meg, akikkel jó viszonyban vannak a szervezők, valamint a helybéli zenészt, aki reggelig élő (nép)zenét szolgáltat; interjúalanyaim említett nagyobbik része leginkább helybeliekkel megy el gombászni, gyógynövényeket gyűjteni, mint az ilyen területen való felkészültségében a legkompetensebb személyekkel stb. E példákhoz képest a másik végletet szemlélteti egy hölgy (és kutyájának) esete, aki, házastársával együtt, Gyimesben való létét szakmai teendőkkel köti össze (szaktanulmányokat ír egy külön erre a célra hozott számítógépen), vagyis hangsúlyozottan igényli az elvonulást

nyugalmát. Az ő házát egy szabadon engedett német juhászeb őrzí (hosszú távú ittléteik alkalmával ugyanis nem hagyhatják a kutyát a városi lakásukban), amittől a falubeliek tartanak is, így, ha nem is szánt-szándékkal, de előnyét beismerve, a hölgy eléri, hogy a találkozásokat a helyiekkel bizonyos fokon ő koordinálja.

A fentebb említett communitas-élmény iránti igény pretenciót jelent arra, hogy a „kikapcsolódás” egyben „bekacsolódás” is legyen: a közösségi életen túl a helyi közösség által felmutatott létmódba, mint a hétköznapiittól eltérő alternatívába, ami egyben a kulturálisan idegennel való találkozás lehetőségét is jelenti. A Gyimesben való „máshogylét” a kommunikációs formák minőségében is eltérő jelleget indukál: a városi mindennapokban kevésbé hangsúlyos közösségi jellegű érintkezésmodok kerülnek előtérbe, amelyeknek jellemzője az érintkezés „face to face”, közvetlen jellege, a kapcsolathálók áttekinthetősége, illetve elviselhető mértékű komplexitása.

Érdekes módon az inkább be-, illetve az inkább kikapcsolódás két tendenciája olyan módon érvényesül, hogy míg a Magyarországról érkező turisták avagy a holland házaspár alapvetően keresik a helybéli közösséggel való találkozási lehetőségeket, addig az Erdélyből érkezők egyöntetűen érdektelenebbek, közömbösebbek a gyimesi ember és kultúra megismerésének kihívásával szemben. Úgy tűnik, számukra nem tételeződik a gyimesi ember és világa ismeretlen, idegen volta olyan mértékben, mint egy magyarországi odalátogató számára, az Erdélyhez fűződő sajátos identitástudat egy közös síkra emeli velük a gyimesi embert, bizonyos értelemben a „magukfajtajaként” tüntetve fel őt.

A természetközeli életforma megvalósítása

Az autochton kultúrával való nem elidegenült találkozás tendenciája mellett még nagyobb hangsúllyal jelentkezik az érintetlen természettel való találkozásnak a természettel való szimbiózis kialakításának kívánalma, az, hogy a Gyimesben látogatást tevő egyén a természeti adottságok csodálatának lelkiállapotában, sőt, aktív fenntarthatóságának élményében részesülhessen.

Kutatási alanyaikkál megfigyelhetően nemcsak a háztáji munkák, de az olyan kifejezetten „házi”-munkák is, mint a főzés, mosogatás, kikerülnek a „szabadba”: a szabad levegőn, a ház körüli telken, a kertben, a patak mellett folynak. A falubeliek által éltetett gyakorlattal szemben a szabadban való lét hangsúlyosságát jelzi a valamennyi telken előforduló kerti asztalok és székek, tűzhelyek, (egy esetben) kerti pavilon, valamint (a máskülönbén példaértékű falusi építkezési mintától eltérően) a házhoz toldott tornác megléte.

A patakban való mosogatás, mosás kellő technikai felszereltség híján kialakuló kényszere, illetve a ház körüli építkezési, tatarozási munkálatok, a gyepp karbantartásának stb. kezdetleges, avagy helyi eszközökkel való elvégzése, úgy tűnik, nem kényszermegoldásként és a munkafolyamat mielőbbi korszerűsítését célba vevő problémaként jelenik meg, hanem olyan elemként, ami a Gyimesben való létről szóló elképzelésbe szervesen beépül, és pedig azáltal, hogy a kétkezés, a természet-re utaltság, a természettel közvetlen (amennyiben technikai segédeszközök beiktatása nélküli) kapcsolatba jutás szimbolizálásának funkcióját tölti be¹⁸. Ennek során a természettel kialakított kapcsolatnak, a természeti adottságok, erőforrások adott létstratégia szolgálatába állított elsődleges felhasználásának alapsémáit sajátíthatja el az egyes ember, mintegy kiiktatva a történetiségében kibontakozó, technikai segédeszközök által képzett távolságot, közvetettséget.

A komfort, a közművesítés, a beszerzési lehetőségek hiánya ugyanakkor a szabadidő eltöltésének egyfajta kihívásként megélt, individuális/ helyi közösségi mintát életbe léptető stratégiájához vezet, amely során tehát az innovativitás kaphat teret, és bizonyos értelemben a rátermettség, életre-valóság demonstrációja történik meg.

Másképp megfigyelhető a természettel való bánásmód „civilizálása” egy magas fokú technikai világon belül elgondolt, racionalizált környezetvédelmi gyakorlatban (például szelektív hulladékgyűjtés), amely a kutatási alanyaikk öko(turizmus)-irányultságát példázza.

A természetközelséget megcélzó életmód kialakításának egy jellemző példája az az egyik interjúalany által éltetett gyakorlat, miszerint minden reggel a „saját kis”, hegyről levezetett patakjában, egy általa talált kivájt fatörzsön átvezetett csorgóban „zuhanyozik” - a természet, illetve e természetet adekvát módon hasznosító népi kultúra tárgyi adottságainak az egyéni létmódba való beépítésének példajaként.

A természetközelség ellenpólusaként a civilizációs vívmányok széles köréről (azaz nemcsak a technikai felszereltségről- olyan elemekről, amelyek hangsúlyozottan a civilizáció, a modern technikai világ, mint olyan, emblémái) való lemondás is manifeszt: csak két üdülő-házban fordul elő tévékészülék, ám az egyiket nem használják; egy Gyimest rendszeresen látogató hölgy Gyimesbe érkezte után a karóráját és mobiltelefonját rendszerint egy fiókba teszi félre, amelyek addig ott is maradnak, amíg ismét haza nem indul. Egy interjúalany úgy fogalmazott a modernizációról szóló eszmecsere folyamán, hogy: „...nekünk ez itt úgymond egy kis kristálygömb, ahol védve is vagyunk ezektől a külső dolgoktól, kóla, üdítő, satöbbi, illetve csak voltunk, mert akkor (ti. a Gyimesbe tett látogatásaik első éveiben) még nem lehetett itt ilyent kapni.”

Tradicionálizmus versus modernizáció- állásfoglalások a Gyimest érő modernizációs hatásokról

A kutatási alanyaim körében alapvetően a paraszti életforma mint olyan töretlen jelenben való léte fogalmazódik meg. Ezen paraszti létforma a múltra hivatkozásában; „száz évvel korábbi állapotok”¹⁹ tanúskodójaként értelmeződik. Valamennyi interjúalanyom esetében a Gyimesbe utazás egyben egy virtuális időutazásnak felel meg - azért hangsúlyozom ezt, hogy a Gyimesben való létük a múlt, az ősök örökségének (újra)felfedezéseként legyen elgondolható. Ez a múltbéli kép pedig tulajdonképpen az iparosodás előtti agrár-image. Vagyis Gyimes úgy jelenik meg, mint az iparosodás által, mint elsődleges modernizációs tényező által még nem átstrukturált, viszonylag „érintetlen” preindusztriális társadalmi berendezkedés színtere.

A kívülről érkező modernizációs, civilizatorikus befolyások mint olyanok értékelése tekintetében, ezen belül a modernizáció által generált potenciális válsághelyzet kérdésének megítélésében, három alapvető viszonyulási módot, értelmezési sémát, illetve ezek keveredését vélem tetten érni a kutatási alanyaim körében.

Az első értelmezési séma, amely csupán két interjú kapcsán válik manifesztté, a modernizáció, mint olyan jelenségét nem problematizálja –az autochton kultúra integritását, a helyi emberek identitását, illetve morális bázisát veszélyeztető- válság előidézőjeként, hanem inkább közelít a helyi társadalomban végbement különböző (pl. reprezentációs igényekre vonatkozó) átrendeződések értékítélet-mentes konstatalásához. Ennek hátterében az a meggyőződés áll, hogy ezek a Gyimesben tapasztalható átrendeződések jobbára másodlagosak, formai jellegűek. Idevág a következő interjúrészlet, amely tehát a taglalt értelmezési sémát példázza: „Az, hogy (a gyimesi) ember a gyereket szuper-elegáns kocsiban sétáltatja a kétszáz méterre levő iskoláig, az természetes dolog, ezt látta a tévében, és van hozzá pénze. Láttam a búcsún, ahová el szoktam járni, hogy minden kisfiú ugyanazokat az elektromos pisztolyokat, ninja-kardokat szorongatja. És ugye ez lenne az a helyzet, hogy elszörnyülködünk, hogy válságban a világ. De milyen joga tennénk? Miben különbözik az a kicsi Péter az én unokámtól, aki városon él, és szintén megkap mindent a szüleitől?” - e gondolat-végi kérdésfeltevés kétségbe vonja annak az intellektuális attitűdnek a legitimitását, amely normatív orientáció mentén, esztétikai szempontok alapján a népi réteg életvitelével, és –stílusával kapcsolatban tesz számonkérést.

Ezen interpretációs gyakorlat tulajdonképpen néhány erdélyi által közösen osztott álláspont, akiknek egyéb, Gyimesben való létük definiálását adó állításaik kapcsán is- vagyis amennyiben ők nem tartják magukat a „néprajzos népieskedés” trendjének követőinek, valamilyen Gyimesben lokalizált örökség ápolása híveinek-, úgy tűnhet, hogy ezen alanyok esete nem egyezik lényeges pontjaiban a többiekével. Ugyanakkor az általuk birtokolt hétvégi házak jellegzetesen csángó parasztházak,

hagyományos berendezési és használati tárgyakkal bennük - amely tény úgyszintén a múlt megidézését, egy lezárt forma felmutatását jelenti, és ezen felmutatás aktusában ugyanúgy a felmutatott tárgy önmagán túlra utaló volta, példaértékűsége tételeződik. A birtokolt parasztházakhoz kapcsolódó konnotációk esztétikai karakterűek: „Hát ez a ház magáért beszél, 1877-ben épült, egy ékszer.”, azaz a múlt reprezentációjához, örökségéhez (jelen esetben a parasztházhoz) való viszony inkább tisztán esztétikai kritériumoknak alávetett, semmint normatív orientációjú, vagyis amely a jelenben megvalósítandó életvitelnek inspirációt, követendő példát mutatna fel. Ezen (pusztán) esztétikai karakterű viszonyulás a múlt reprezentációjához, „nyomához” magában rejtje általánosabb értelemben a rekonstrukciós munka lehetőségeinek, legitimitásának kétségbe vonását, annak tagadását, hogy a történelmi meghatározottság kiiktatható, a történelmi kötelek eloldhatók lennének, és az újraélesztés gyakorlatában átjárás valósulhatna meg múlt és jelen között. Ennek értelmében a taglalt értelmezési gyakorlat megszemélyesítője passzív szemlélője és nem aktív megvalósítója a múlt dimenziójában megjelenő mintának. Az esztétikai karakterű, múlt örökségére való orientáció a normatív karakterűhöz, azaz a manifeszt hagyományápoláshoz vezető orientációhoz képest kevésbé demonstratív irányultságot jelent.

Rátérek azon további értelmezési sémák taglalására, amelyekkel a kutatási alyaaim a Gyimest érintő modernizációs hatásokat értékelik. Ezekben az esetekben már fellép az az ideológia, amely tradicionalizmus és modernizáció dichotómiáját, e két egymás ellenében ható tendencia ütközését válságosként, egy mindenkori válság-helyzet potenciális előidézőjeként fogja fel.

Az egyik irányvonal szerint, amely egyben a legelterjedtebb a kutatott csoport körében, a külső hatásra megvalósuló modernizációs változások származékaként az adott kultúra önidegen, nem autochton, nem autentikus objektivációkat épít be magába, és így, a hitel(esség) elvesztésével egyfajta disszonanciát/diszharmóniát, a „tisztá” formához képest a keveredés hibrid-jellegének esztétikailag felülbíráható voltát teremti meg. Vagyis ezen beállítódásnál egy esztétikai szempontú *ressentiment*-ideológia²⁰ fellépését követhetjük nyomon, amelynek éle a helyi közösséget éri olyan idegen (legtöbbször felső) minta-adaptációk formáinak számbavétele kapcsán, mint például a szövés tradíciójának műanyag alapanyagú szönyegek készítésében való továbbélése; a csárdások (és nem az ősi gyimesi népzene és néptánc) népszerűsége a falusi bálokon, illetve a diszkó népszerűsége; a rendszerváltás után beköszöntő „kávé-”, „kóla-”, „parabolaőrület”; a nagy keresletnek örvendő bőví-árusítás az egyes búcsúk alkalmával stb. Az esztétikai természetű *ressentiment* megszemélyesítői egyrészt sajátos módon elvitatják maguktól a normatív irányultságú számonkérésnek a jogát, amely számonkérés a helyi közösséget az idegen, nem Gyimes-specifikus, nem tőlük eredő, és egyben valamiképpen kevésbé esszenciális modernizációs elemek beépítése, és ebből származóan az általuk felmutatott azonosság, a Gyimes-kép integritásának elvesztegetése miatt illetné meg²¹. Másrészt három interjúalanyom is, aki ezen *ressentiment* birtokosának tűnik, valamilyen autochton, ám letűnőfélben levő minta életben tartásának a híve, azaz pl. a néptánc fiataloknak való visszatanítása, avagy a gyimesi népi építészet helyben történő propagálása mellett foglal állást, aktív közbenjárással az újraélesztésben, azért, hogy, amint fogalmaznak, legyen meg a „választási lehetősége” a helybélinek az őseredeti, így identitást alapozó, valamint a külső hatásra jelentkező pattern között²², vagyis hogy - ha nem szervesen, hanem közvetve, értelmiségiek által indukálva is- legyen meg az alternatíva, hogy az elhajlás, alapoktól való eltérés disszonanciájának véget vetve, a helybéli visszatalálhasson a hagyományoshoz, az autentikusság közegéhez. Mindenképpen létezik az ősi kultúra emblematisztikus elemei újraélesztésének vagy életben tartásának egy olyan célzatossága, amely a múltbéli példaértékű minta jelenben való reprezentációját, mintegy a jelen dimenziójában való „elérhetőségét” tűzi ki maga elé.

Van egy harmadik irányvonal, amelyet a Gyimesben üdülők e csoportjának a tradicionalitás/modernizáció kettőséről szóló megítélései követnek. Ez a három interjúalanyról explicit viszonyulási mód a modernizáció horizonton való feltűnését egyfajta látens veszélyeztetettségként fogja fel, egy túlerőben levő külső befolyás veszélyeként, amely az autochton gyimesi kultúra és egy működőképességében évszázadok gyakorlatában beigazolódott létstratégia erodálásához, szétforgácsolódásához vezethet, - szűk/tulajdonképpen értelemben – a gyimesi emberek identitás-tényezőjének, valamilyen esszenciális morális alapnak az elvesztegetéséhez. Ezen álláspont nyelvi kivételése a következők: „Segítőkészek itt az emberek nagyon. Az ősi szokásokat sajnos nem őrzik meg. Lassan a pénz fogja eluralni őket is, de hátha még nem...”. „...ha Gyimes völgyében valaki stoppol, akkor gondolkodás nélkül felveszik...eszembe nem jut, sőt, minden esetben megtöltöm a kocsit. De előbb-utóbb ezek ide is be fognak gyűrűzni, például a kocsifeltörés.” „A gyimesiek már nem olyan kemények, elpuhultak a turizmus s a segélyek hatására”. Ezen attitűd kapcsán szintén tetten érni vélek egy látens -morális alapú- *ressentiment*-ideológiát, egy implicit neheztelést, amelynek éle a helyi közösség felé olyan értelemben irányul, hogy amaz képes a moralitás követendő irányvonalától való elhajlásra.

Rekonstrukciós és újraélesztési tendenciák

Amint említettem, az esztétikai szempontú *ressentiment* birtokosainál felléphet az igény arra, hogy folklorisztikus, illetve a népi tárgyi kultúrából kiragadott emlékek segítségével egy letűnt/letűnőfélben levő létmódot idézzenek meg az autentikus népiesség felmutatásának szolgálatában. Ilyen eset az „annakideji” mulatságok megidézése (a '70-es években még dívó mulatságoké, amikor még „full csángó öltözetben”, népi zenére népi táncokat jártak a gyimesiek) például az ún. „récepataki buli” esetében, avagy az akár száz évvel korábbira is datálható enteriőr megidézése az egyes „tájházak” esetében.

Gyimesközéplekon, Boros-pataka „fejében” (azaz a faluvégén) van egy nagyobb terület, melyen öt tájház áll. Ezen őregházak felkutatását és felújítását két műépítész oldotta meg, akik a házakat családjukkal, barátaikkal együtt használják üdüléseik alkalmával. A területet skanzennek nevezik, ám azon túl, hogy hagyományos paraszti építkezési formákat és múltbéli enteriőrt őriz meg a jövőnek, nem tekinthető skanzennek (ugyanis nincsen intézményi háttér, nincs megnyitva a publikum előtt). Egyik építésznek él egy elképzelése („milyen jó poén lenne, ha...”) a skanzenen belül a telekre felállított vízimalom újra működésbe állításáról, amelyen ő saját kezűleg tudna kukoricát őrölni, majd abból túrós puliszkát készíteni. Ebben az újraélesztési gyakorlatban párhuzamba kerülne tehát egy régióspecifikusnak titulált gazdasági gyakorlat, a vízimalommal őrlés és az ételspecialitás motívuma, felmutatva így egy kétszeresen is népi jelleget. A jelen rekonstrukciós szándék kapcsán megfogalmazódó „milyen jó poén lenne”- formulában azt a máshol is visszaköszönő attitűdöt vélem felfedezni, amely egy bizonyos distanciát iktat be az adott személy és az ősi és népies jelenbe átmentőjének szerepe közé. Azaz e szerepvállalás nem egy feltétel nélküli komolyanvétel függvényében valósul meg, hanem -a valódi/szenáriozott, spontán/művi dichotómiák sajátos árnyalatú feldolgozásaként- egy benne rejlő kompromisszum-elemet tükröz, a (re)konstruált világ látszatvilágként való értelmezését és annak átmeneti felfüggesztését, amely elemi feltétele, alapjátékszabálya a „tegyünk úgy, mintha...” sajátos játékának.

Gyimes „elkötelezettjei” és a „lágyszurizmus”

Az interjúk során nyilvánvalóvá vált egyes személyek részéről egy olyan attitűd, amelynek függvényében élesen elhatárolódnak a tömegturizmus formáitól, és magukat e körön kívül definiálják. A általuk felmutatott turizmus-opciónak trténő exkluzív jelleg tulajdonításáról tanúskodik a következő interjúrészlet: „...Itt Gyimesben még nincsenek annyian nyaralók, mint máshol, meg Gyimesen belül is vannak felkapottabb helyek, Boros-pataka, Antalok-pataka, Hidegség. Egy kicsit szélesebb is ott (ti. Hidegségen) a völgy, s ott is be fog indulni az, ami máshol már

jellemző. Megjelennek a kis nadrágszj-parcellák, és egymás mellé felhúzza az egyen- vagy nem egyenházak, és akkor ott már vége lesz mindennek...”. Gyimes „elkötelezett” látogatói élesen elhatárolódnak azoktól a turistáktól, akik megelégednek egy „kirakat-Gyimesselel”, Gyimes „felhígult” változatával, azt csak a „buszablakból” látva és ismerve, valamint akik nem tanúsítanak kellő empátiát és tiszteletet a helyiekkel szemben.

Az Erdélyből érkező interjúalanyaim érdekes módon a „lágyl”-„kemény” elhatárolásban a másik oldalon nem egyszer a magyarországi turistát mint olyant nevezik meg, szűkebb értelemben a (tömegturizmus jelenségét megidézö) autóbussos csoportok tagját, aki az erdélyi körútja során néhány napot Gyimesre is szán. Ez a hátrahúzás abból a felfogásból táplálkozik, miszerint az erdélyi eleve beavatott, belül van, míg a magyarországi örök kívülálló, akit béklyóba kötnek az anyaország Erdély-„fogyasztását” meghatározó sematikus, felszínes interpretációs elemek.

Meglátások a gyimesi emberről

A következőkben szeretném számbavenni, hogy a Gyimest látogató városi értelmiségiek ezen szűk csoportja az identifikálás mely megvalósulásaival ragadja meg és egyben határolja el magától a gyimesi társadalmat és kultúrát. A gyimesi emberekre általános érvénnyel kijelentett attribútumok egy olyan perspektívából való megtekintésre is érdemesek, amely szerint ezek negatív leképeződései, kontrasztjai egy gyimesihez képest távol eső, vele szembenálló ember-képnek, amely a kutatási alanyoknak a saját társadalmi közegéről, az ipari társadalom tagjairól körvonalázódik ki.

Megelőlegezhető annyi az eddigi elemzések kapcsán (konkrétan: a tradicionalizmus/modernizáció-értelmezések apropóján), hogy a kutatási alanyaim szemszöge, amelyből a helyiekben megtestesülő tartalmak kérdéséhez közelítenek, morális, illetve esztétikai orientációt kaphat. Szintén megelőlegezhető, hogy a különféle ressentiment-ideológiákkal összhangban, a gyimesieknek szóló pozitív attribútumoknak „illékony” jellege van: még kimondhatók, de egyre inkább érvényüket veszítik. A gyimesi társadalom, az időben előre haladva, főleg a fiatalabb generációt érintően, halad azon az úton, hogy elvesztesse a „klasszikus” gyimesi ember attribútumait: mikor hagyományait elhagyja, pénzorientálttá válik, magáról nem őszinte, túlzó képet állít, a turizmus állította igényeket kiszolgálja stb.

Több, gyimesiekre vonatkozó attribútumot egybehangzóan neveznek meg az interjúalanyok. Így valamennyien kihangsúlyozzák a sajátos gyimesi vendéglátási gyakorlatban és szomszédi kapcsolattartásban megnyilvánuló, magas fokú megelőlegezett bizalmat, és az ebből fakadó szívéllyességet, segítőkészséget a kívülállóval, jelen esetben Gyimes rendszeres látogatóival szemben is. Szintén pozitív attribútumként jelenik meg a gyimesiek idegennel szembeni attitűdjének azon pontja, miszerint a látogató/helyi lakos között létrejövö interakciók javát a spontaneitás jellemzi, és nem a mechanikus szakszerűség, vagyis nem - a turizmus anyagi hasznot hozó szolgálati ágazatnak tekintéséből származó- piaci jellegű „erötér”.

Legtöbb kutatási alany ugyancsak tetten éri és pozitívan értékeli a gyimesiek magas szintű közösségi összetartását, a társadalmi és gazdasági együttműködés magas fokát. Egyes megközelítések szerint e közösségek kohéziós ereje egyrészt az általános rossz életkörülményeknek, „nyomorúságnak” köszönhető egymásra utaltságból, másrészt az érintetlenségében, „zord” voltában meghagyott természeti adottságok által kiváltott közösségi egymásra utaltságból ered²³.

A gyimesi emberek természetközelséget megidézö életmódja, fizikai környezetre vonatkozó sokoldalú ismeretei, valamint „ezermester” mivolta a megszólaltatott, Gyimesbe rendszeresen látogató személyek osztatlan elismerésében részesülnek. A természeti erőforrások közvetlen felhasználási stratégiáinak, valamint a saját élettér és életfeltételek megteremtése módjának nagy hányadában az egyes embernél megtalálható tudása egy nem differenciált, a természeti környezetével szerves, közvetlen kapcsolatot fenntartó létmód toposzát idézi meg.

Úgy tűnik, hogy e toposz felmerülésében egyben felszínre kerül egyrészt a modern ipari társadalom magas szintű specializációjának, a munkamegosztásnak, mint a környezethez való szegmentált, tehát elidegenedett viszonynak a kritikája, másrészt az élet különböző területeit egyre jobban eluraló technikai instrumentalizáció, mint a természettel szemben beiktatott közvetettséget, másodlagos találkozásokat, azaz szintén elidegenedést előidéző jelenség kritikája. A munkamegosztáson alapuló elidegenedés-tézis tulajdonképpen a marxista elidegenedéskonceptió visszhangja, amely a társadalomtudományokban hódított teret, de ugyanakkor a köztudatba is beépült, átszűrve a Frankfurter Iskola kritikai munkásságán²⁴.

Egy interjúalanyom szerint a gyimesiek említett közösségi összetartozása, másszóval a közöttük létrejövő „emberi” kapcsolatok (mondhatni emberi természet-hez közeli), illetve természetközeli létmódjuk „nagyobb életélményekhez” juttatják az itt felnövő gyereket egy nagyvárosihoz képest.

Egyes gyimesieknek tulajdonított attribútumok mintha az általuk felmutatott létstratégia ideális, illetve a körülményekhez viszonyítva a legadekvátabb voltát demonstrálják. Az egyik ilyen megnevezett jellemző a gyimesiek humorérzéke, amellyel tulajdonképpen a „nehéz idők” túléléséhez kovácsolnak stratégiát (mint amilyen nehéz idők a szocialista rendszer alatt jártak). Mellesleg a „csángó humor”, furfangos beszéd a székely humor nimbuszán is túlesz a megszólaltatott Gyimeslátogatók szemében („a gyimesi rátesz még egy lapáttal”).

Két interjúalany is utal rá, hogy a helyi kultúra ontológiai bázisa és normarendszere a különböző egzisztenciális válságokkal, ezen belül a halállal való szembesülésnek „szerencsés” kimenetelű módozatait hívja életre és szabja meg²⁵.

A gyimesiek idő-stukturálásáról szintén születtek pozitív vélekedések: a mindennapok menetében a –természet ciklikusságával összhangban jelentkező- mezőgazdasági munkálatok meghatározott időponthoz való kötésén túl spontaneitás jellemzi az időbeosztásukat, szemben a modern ipari társadalom emberének keretekhez kötött, pretenciózus időhasználatával, az ebben visszatükröződő mechanikus jelleggel²⁶. Az interjúkban néhol visszaköszön az a vélekedés, miszerint a gyimesiek „nem rohannak”, nem űzi őket az anyagi javak birtoklásának vágya: ideális az általuk felmutatott létstratégia olyan értelemben, hogy elégedetté teszi őket életkörülményeikkel kapcsolatban. „... igen, azt hiszem, boldogok az egy lovukkal, és minden vágyuk nem az, hogy beszerezzenek egy traktort helyette”.

Egy gyimesbükki családot rendszeresen látogató hölgy szerint a gyimesi csángók „elsők a táncban, elsők a munkában, és elsők az imádságban”. (Mellesleg ő az egyetlen az interjúalanyok köréből, aki megemlíti a gyimesiek vallásosságát, mint amely inspiratíván hatott a saját hitére is). Szintén ő beszél a gyimesiek morális tartásáról, amely áttételesen még a csángó népviseletben is tükröződik, amint az a következő interjúrészletből kiderül: „Nézd meg ezt a csángó ruhát, felöltöztetnek és rád rakják ezt az övet. Én gerincműtét után voltam, én rokkant vagyok. Elmentem szépen itten a csángókkal a zászlók alatt, én is elmentem Csíksomlyóra, rögtön a műtét után. Ez az öv szépen megtartott. És ez, nem is tudom, egy jelkép is lehet, hogy tartásuk van ezeknek az embereknek.”

A gyimesi emberre vonatkozó attribúciók különböző árnyalatai figyelhetők meg Gyimes gyakori látogatói esetében. Tulajdonképpen a „tradicionalizmus versus modernizáció” megítélésénél említett esztétikai orientációjú kutatási alanyoknak a szűk körénél megfigyelhető egy, a gyimesi emberrel szemben tanúsított sajátos attitűd. Ez nem valamiféle implicit neheztelés indulatiságából táplálkozik, hanem egy bizonyos fokú távolságtartást feltételez, és elvezet az irónia és a rokonszenv keverékeként megszülető anekdotázó hangnemhez, amely a gyimesi ember figuráját helyezi a középpontba. Az így születő anekdotikus történetek olyan negatív attribúciókra építenek, mint a gyimesiek magas szintű alkoholfogyasztása, környezetrombolása

(erdőlopás, a szemét patakba ürítése), avagy a sokszor rugalmatlannak, nehézkesnek, irracionálisnak ítélt gondolkodásmódja²⁷.

Találkozások és ütközések

A következőkben azt szeretném megtudni, hogy a Gyimesbe látogatók e csoportjának Gyimesben való létét hogyan hatja át a két, eltéréseket mutató (városi és falusi) közegből fakadó életvezetési modellek „kiütközésének” a számbavétele.

Egy ilyen ütközést, a kulturális minták divergenciáját a gyimesi és Gyimesbe látogató ember, a helyi, illetve a kívülálló között éppen a Gyimesbe látogató értelmiségi által generált archaizálási, historizáló formamegőrzésre törekvés szolgáltat, amelynek során elkülönülhet az értelmiségiek által kialakított, valamint a helyiek identitás-tudatában fenntartott Gyimes-kép. Ilyen esetben lépnek fel többretegű narratívák a helyiek, illetve a kívülállók álláspontja által képviselt dualitásban valamilyen azonosított „örökség igazságának”²⁸ kapcsán, mint ezt a következő interjúrészlet szemlélteti: „...őket gyakorlatilag a szegénységre, a nyomorra emlékezteti a régi gerenda meg a szuvas láda, ez az igazság. És már egy ilyen megpördült értelmiséginek kellett rávilágítania arra, hogy abban a szuvas ládában nemcsak a nyomor meg a szegénység konzerválódott, hanem egyéb is, hát egy ősi kultúra. Erre magától nem jön rá egy itt lakó sem...” Az elkülönülés nem abszolutizálható, a két perspektíva néha egybeolvad, amennyiben az értelmiségiek által konstruált viszony a népi örökséghez, és egyben a historizáló formamegőrzés tendenciája gyökeret ver a kiindulási közegében, a megcélzott alsóbb réteg tagjai között is.

A saját (urbánus) származási közegben működő és a Gyimesben fellépő norma- és értékrendszer különbségének, az ebből táplálkozó ütközések, súrlódások érzékelése egyénenként változik. Egy Gyimesben a hétvégek javát és szabadságát eltöltő nő megjegyzi azt, hogy virágültetési szokása felett több ideig nem tudtak napirendre térni a falubeliek: „... és akkor az első kérdés érkezett, hogy mire jó az. Náluk ami nem krumpli, vagy nem széna, az ugyan mire jó?” Több interjúalany felfigyelt arra, hogy a saját körön belül megnyilvánuló vonzódást a régi tárgyak, házak stb. iránt a helybeliek tőlük eltérően értékelik a más reprezentációs formák felé irányultságuk következményeként²⁹. A Gyimesbe rendszeresen látogatók ezen csoportja egy alapvető kulturális különbséget, mássággal szembeni távolságot mindenképpen adott-nak és feloldhatatlannak tekint, akárcsak e különbségből táplálkozó elkülönböződést, a távolság tartását a két kulturális közeg tagjai között- ezen álláspont annak az interjúalanynak a szempontjából érdekes, aki végleg Gyimesbe költözött, és aki úgy tartja, hogy annak ellenére, hogy napról napra egyre jobban befogadják, soha nem fog teljes mértékben integrálódni a közösségbe (bár gazdálkodói életvitelre való részleges áttérése a Gyimesben elterjedt megélhetési formához való hasonulást mutatja), sőt, az esetlegesen itt felnövő utódja sem fog gyimesinek számítani- azaz a kutatási alanyok számára az idegenség-státusz az elsődleges önmeghatározási forma a Gyimesben való létük során.

Az ön-elvűség mindenkori autoritására, elsődlegességére, a városi környezetből hozott és a helyben megtalálható érték- és normarendszer reaktív módon meg többszöröződő összeütközésére, vetélkedésére ismerhetünk rá a következő kiragadott kommunikációs helyzetben, a telken kaszálással megbízott falubeli idős ember és a telket birtokló városiak közötti (más helyzetben, más szereplőkkel is előforduló) „harc”-helyzetben: „Nekünk a fû nem kell, az az övé. És ezért mindig harc van, mert neki jó lenne, ha magasra nőne a fû, hogy jó legyen szénának. Most már kiegészünk, hogy akkor kaszáljon, amikor mi kérjük, hogy legyen gyep. Őneki elég lenne egy évben kétszer kaszálni, de ugye a gyep mást jelent. Olyan kedvesen mindig halasztgatta, halogatta, hogy igen-igen, majd megcsinálom... S akkor fogtunk egy kölcsönkért kaszát, s én kezdtem el a kaszálást, s itt mentek el az asszonyok, s Károly bácsi is épp virágos jókedvében ment el a ház előtt az üzletbe, s a szomszédasszony utána szólt, hogy na aztán, Károly, ez már a világ csúfja, hogy a tanító néni kaszálja a maga fűvét. S akkor mondta, hogy de ne mocskolják be, én majd megcsinálom.”

Tér- és tárgyhasználat

A következőkben a parasztház-tulajdonos Gyimes-látogatók tér- és tárgyhasználatára vonatkozó szabályszerűségekre összpontosítanék annak érdekében, hogy Gyimesben való létük érintett aspektusaira reflektáljak egy még nem taglalt megnyilvánulási közeget, leképezési felületet számba véve.

Az egyes házak elhelyezkedése a falvak település-szerkezetén belül hűen tükrözi vissza, hogy az egyes Gyimes-látogatók miként helyezik el magukat a falu szimbolikus terében, kívülállóként, avagy faluhoz/faluközösséghez tartozóként. Ennek függvényében vannak, akik a falu periferiáján, vagyis a patakok „fejében” választottak telket, vagy ha közelebb is a főúthoz, de gyéribben lakott területen; mások háza viszont bennebb, a sűrűbben lakott falurészen áll. Az egyik esetben azt látjuk, hogy alapján pozitívként minősítik, hogy nincsen töszomszéd, míg a másik esetben maga a szomszédolás szervesen beépül a Gyimes rendszeres látogatóinak szabadidős programjába. Így a házak differenciált elhelyezkedése alapján megidézhető a kutatási alanyoknak inkább a ki-, illetve inkább a bekapcsolódást előnyben való részesítés szerinti feloszlása³⁰.

Már volt említve a kutatási alanyok természetközelséget megcélzó életformájának taglalásakor a ház körüli tér, a telek hangsúlyossága, amely –a helyi modellel szemben- valamennyi esetben a Gyimesben eltöltött napok tevékenységeinek fő színterévé válik. A telkek terének magas fokú kihasználását figyelhetjük meg: a padok, asztalok, kiképzett tűzhelyek, egy telken pedig virágágyások és egy pavilon meglétét.

A birtokolt házak három kivétellel mind hagyományos gyimesi építkezést tükröző parasztházak- a maradék háromnál szintén szempont volt, hogy „ilyen vagy olyan lila változatokkal ne rontsuk a faluképet”, az alapanyag itt is, akárcsak a „tájházak” esetében, a fa; az egyik házat ezek közül úgyszintén, a hagyományos parasztházakhoz hasonlóan, a jelenben már csak a mezőgazdasági épületeken előforduló, de a klasszikus gyimesi építkezésre jellemző fazsindely, az ún. gránica fedi.

Amint a kutatási alanyaim gyimesi házainak alapanyaga a fa és a kő, a két alapvető, építkezésre alkalmas természetes anyag, ugyanúgy a házak belsejében található – funkcionális, illetve nem funkcionális, csupán esztétikai értékénél fogva felhalmozott, „kiállított” - tárgyak többségükben szintén természetes alapanyagúak: fából, gyapjúból és kenderből, agyagból, üvegből stb. vannak. A műanyagot pedig a kutatási alanyok tudatosan kerülnek. Egy interjúalany a skanzen-beli házak alapján felhasznált patakból összeszedett kövekből kapcsán mondja: „Fantasztikusan szép ez a kő, kőrakás, ezek a patak által mosott kövek...” Úgy tűnik, hogy a patak által mosott kövek kitüntetett esztétikai értéke abból táplálkozik, hogy azon túl, hogy önmagukban természetes anyagot képviselnek, megformálásuk is természeti erő által történik, és nem viselik magukon technikai eszközök és emberi beavatkozás.

A következőkben a házak berendezési tárgyai, különösen a régi, mintegy a funkcionalitáson túlra mutató tárgyak kategóriája lesz közelebbről szemügyre véve, amely kategória „az érték zárt körbe és befejezett időbe való beíródás-sémájának szimbolikáját”³¹, funkcióját testesíti meg.

A legtöbb ház kapcsán megfigyelhető, hogy nem csak „tisztán” gyimesi, helyben gyűjtött berendezési tárgyakból áll össze a berendezés, hanem több különböző, néprajzilag/turisztikailag felfedezett (főleg erdélyi) tájegységről származó régi tárgy - korondi tányérok, csíki varrottas párna, máramarosi görög-keleti ikon stb.- együttesen van jelen. E kollázszerű egymásmellettség felhívja a figyelmet arra a jelenségre, hogy a népiesség avagy az ősiség felidézése nem elsődlegesen az egyazon vidékre visszavezethető autochton jelleg kidomborítása mentén valósul meg, hanem olyan, egymás között felcserélhető emblémák felmutatásával, amelyek önmagukban is a népiességet és az ősiséget szimbolizálják. Vagyis az eredetiség és a hitelesség mító-

sza, amely ezekhez a tárgyakhoz fűződik, nem az eredeztetés egyetlen fix pontjának kinevezésében valósul meg, hanem egy olyan narratíva kapcsán, amely a népieség/ösiség, eredeti/autentikus jelleg mint olyan tárgyakon keresztüli reprezentálhatóságát szentesíti.

A régi tárgyak ma alapvetően a szűk értelemben vett funkcionalitás, hasznosság-elv körén kívül helyezkednek el, és egykori hasznosíthatóságuk helyett egy sajátos funkció, az „emlékezés, nosztalgia, elvágyódás”³² funkciójának tesznek eleget. Egy ennek ellenében ható tendencia ölt testet akkor, amikor a kutatási alanyok egyes régi paraszti eszközök használatát, e múlthoz köthető dimenzióját saját köreikben újraélesztik³³. A másik oldalon viszont az evidens módon funkcionális tárgyakat és megoldásokat álcázni próbálják: amikor például a műépítész megengedi magának, hogy „becsempésszen” egy sütőt és egy kandallót, ahogy máshol is „becsempésszen” egy fürdőszobát, akkor azt úgy teszi, hogy minél inkább sértetlen maradjon a „tájház”-jelleg³⁴. Ebben a motívumban ismét a modern technikai vívmányoknak a (régí tárgyakkal szembeni) alulértékelődése köszön vissza.

Az egyik parasztházban található egy körülbelül a századelőre datálható, díszes üvegburájú, szecessziós jellegű lámpa, amely tehát egyértelmű módon a polgári tárgyi kultúra tartozéka. A lámpára a falun belüli gyűjtőút során tett szert a ház tulajdonosa, ugyanakkor tudnak még több ilyen világítótest létezéséről más falubeli házakban. Egy polgári-városi minta korabeli átvételéről lehet szó, paraszti rétegbe való „átszivárgásáról”. Ennek ellenére bekerült a hagyományos népi építészetet és népi berendezést megjelenítő (skanzen-beli) parasztházba; ottani jelenlétének értelmezése kapcsán elismerik ugyan, hogy átvételről van szó, „... de azt hiszem, hogy ez a mai perspektívából már egy nagyon-nagyon régi darab ahhoz, hogy...” Tetten érhetjük e megközelítésben azt a historizáló tendenciát, amely eltekint a szóban forgó kulturális elem történetileg megállapítható kiindulási pontjától és előéletétől, és e szempontok figyelembevétele nélkül posztulálja: a szóban forgó tárgy régi és ezért értékes. Ez esetben tulajdonképpen az a folyamat érvényesül, amelyben a történetiség fogalmára egy ahistorikus értékfogalom épül rá.

A régi tárgyak által felmutatott modellek komfort-igényeknek megfelelő „kiigazítása”, így az egyik parasztházba megrendelt ágyak hagyományos mérethez képest szélesebbre készíttatése az érintett kutatási alany szemében úgy jelenik meg, mint a modelltől való eltérés, a hagyományos minta elleni kihágás, amely kompromisszum-együttest ugyanakkor a minta egyéb pontjainak követésével legitimál az illető: „Hát ez saját igényeknek felel meg, ez egy modernizálódott darab, ám a mesterek idevalók, és a stílus régi”- azaz a múltba mutató, mintegy a múlt helyett álló formák minél élethűbb rekonstruálása a Gyimes rendszeres látogatójának elsődleges viszonyítási szempontját jelenti.

A kérdőívek elemzése

A kérdőívek valamennyi kérdésköréhez társítható válasz-elemzések helyett tulajdonképpen csupán néhány fontos észrevétel ismertetésére szorítkozom.

A szám szerint 17 kérdőívből 2 a 2002. július 28.-tól augusztus 4.-ig tartó gyimesközploki Nemzetközi Folklórtábor résztvevőivel készült, 6 kérdőív különböző, Gyimes helyszínnel megszervezett táborok vezetőivel, illetve résztvevőivel, 7 kérdőív magyarországi csoportos buszok utasaival, és további 2 családjukkal utazó, a Gyimesben töltött idő alatt sátorozó, illetve kiadó szobában megszálló személyekkel.

Az utóbbi két személyről kiderült, hogy (részben a véletlen közbejátszásának köszönhetően) mindketten a táncmozgalom kapcsán kerültek Gyimesbe, az idősebb a '70-es, a fiatalabb a '90-es években, táncot, illetve gardonozást tanulni. Ezúttal már a családjukkal, illetve élettársukkal jöttek „pihenni”, kirándulni. Az egyik kérdőív-alanynál az egyetlen kiemelkedő programpont a még a '90-es években szerzett ismerősök meglátogatása, akik között zenész mesterét is számon tartja. A kettejük esete is, akárcsak a folklórtábor megszólaltatott résztvevőié, Gyimes azon

meghatározó turisztikai vonzerejét példázza, amiről még nem esett szó: a népzene és tánc népszerűségét. Ennek számbavételével beszélhetnénk akár egyfajta, a '60-as, '70-es évekig visszanyúló „folklórturizmusról” is Gyimes kapcsán.

A 2003. évi terepmunkám során öt Gyimesben szervezett táborról szereztem tudomást. Ezek között volt két, egy időben folyó, egymással kapcsolatot tartó cserkész-tábor, amelyet a Csík régió két falujának cserkészalakulata szervezett. Az egyik egy hidegségi iskola udvarán sátorozott, míg a másik egy szintén hidegségi asztalos-közműves eredetileg saját használatra épült (ám gyakorlatilag számos ismerős által ingyenesen igénybe vett) üdülõházában, Bükkhavas „fejében” kapott szállást. Egy másik tábor a Hit és fény nevû lelkiségi mozgalom nagyváradi csoportja szervezte Gyimesfelsõlokon, egy jelenleg a Caritas Segélyszervezet birtokában álló házban. Volt egy ún. Keresztény Tábor, amelyen két testvértelepülés tagjai együttesen vettek részt (a magyarországi Boncidáról, és a romániai Sepsibükszádról van szó) a sepsibükszádi római-katolikus pap vezetésével, e tábor során tervezett beszélgetésekkel a „keresztény párkapcsolat” témájának kibontását megcélózva. E tábor helyszíne szintén a már említett bükkhavasi üdülõház volt. Kolozsvári teológus egyetemisták öt tagú csoportja szintén Gyimesben vett részt egy ún. Teológus Tábor - Gyimesközéplek 2002-ben, amelyet egy gyimesközépleki illetõségû fiatalember szervezett meg, a résztvevõket egy falubelijének üresen álló házában szállásolva el.

Az úgynevezett Keresztény Tábor kivételével a táborok megszervezésében fontos szempont volt a helyi kultúrával, történelemmel való ismerkedés (mindamellet, hogy például a cserkész-táborok, illetve a Hit és Fény táborok esetében a szervezeti-egyesületi háttér profilja alapján kötött a programtervezésük). Ez a cél a következõ programpontokban realizálódott: a Teológus Tábor esetében Zerkula János híres prímás meglátogatása, a gyimesiek népi vallásosságáról szóló elõadás egy kolozsvári néprajz szakos tanár részérõl, a Gyimes-völgyet záró ezeréves határ, a nyári szállások, „kalibák” meglátogatása voltak az idevágó programpontok; a cserkész-táborok résztvevõi ezt illetõen meglátogatták a gyimesbükki falumúzeumot, résztvettek a tánc-táborban; a Hit és Fény tábor résztvevõi egy gyimesbükki volt tanár (aki jelenleg egy turisztikai vállalkozás vezetõje) elõadását hallgatták meg az ezeréves határról, az esti tábortüzük mellé helybéli zenészek, táncosok szerveztek mulatságot, a falubeli körút során régi csángó házakat tekintettek meg, valamint meglátogatták a gyimesfelsõloki falumúzeumot.

A Keresztény Tábor esetében bár nem szerepelt a helyi kultúra, szellemiség stb. megismerésének célja, mint kiderült, a tábor résztvevõi a maguk számára mégis értelmezték és beépítették azt a tábor által képviselt eszmeiségbe. Tulajdonképpen számukra Gyimesnek mint helyszínnek olyan kontúrjai váltak láthatóvá, amelyek konvergenciát mutattak az általuk e néhány nap alatt megvalósítandó létmóddal: a tábor tagjai számára elõírt békés légkör, befelé fordulás, egymásra figyelés, imádság, Istenre figyelés egyben a gyimesi ember attitûdjének, létmódjának felelt meg.

A különbözõ táborok (melyek újabb egybeesés folytán mind vallásos indíttatásúak) résztvevõivel készült kérdõívekben a gyimesiekrõl szóló elsõ benyomások kérdésénél igen gyakran bukkan fel a gyimesiek erõs vallásosságának méltatása.

Mint említettem, készítettem hat kérdõívet különbözõ magyarországi csoportos buszok utazóival. Úgy tûnik, hogy az autóbuszos csoportok nagyobb aránya egy átfogóbb, Székelyföldet megcélzó utazás keretében jut el Gyimesbe, e régióra egy, legfennebb két napot szánva. Azok a csoportok, amelyekkel találkoztam, a legtöbb esetben valamilyen testvértelepülés-kapcsolat apropóján kerültek Erdélybe, és az adott településrõl „rajzoltak ki” egy-két napos kirándulásokkal a különbözõ turisztikailag frekvált tájegységekbe, így Gyimesbe is. Más csoportok pedig valamilyen iskola, egy esetben pedig egylet (nyugdíjasok egylete) keretében verbuválódtak.

A csoportos utazásnak, az útvonalnak a megszervezése, a látnivalók listájának összeállítása lényegében maguknak az utazóknak a feladata volt, adott esetben a testvértelepülés segített benne, kínált nekik idegenvezetõt; illetve a nyugdíjasok

egylete egy ismeretség alapján felkért csíkszeredai tanárt kapott idegenvezetőnek. Ahhoz viszonyítva, hogy e csoportos busz-utazások még nem „törttek be” a piacra, azaz nincsenek utazási irodák, turisztikai vállalkozások által koordinálva, meglehetősen kevés spontán elemet mutat ezen buszok útvonala, a megtekintendő helyek, stációk listája, a Gyimesre szánt idő eltöltésének módja, avagy hossza³⁵, ami a „Gyimes-fogyasztás” egy kialakult mintájának, pattern-jének hatékony továbbadását példázza.

A kérdőívek felsorolásai alapján, melyek a Gyimesben meglátogatott helyekre vonatkoznak, megpróbálom ezen buszok egy napra kiterjedő, jellemző, leggyakoribb útvonalát rekonstruálni. Gyimes „felderítése” az út stációit tekintve meglehetősen azonos forgatókönyv szerint történik. Csíkszereda irányából érkezve a buszok rendszerint megállnak a Fügés-tetőn, a Gyimesi-hágónál, azaz ahonnan Gyimes völgye kezdődik, és amely pontról köztudottan jó kilátás nyílik a völgyre. Az első falun, Felsőlokon áthaladva igen gyakran ismét megáll a busz, és az utasok az Árpád-házi Szent Erzsébet Gimnáziumot látogatják meg, mely intézmény azzal érdemli ki a figyelmet, hogy gyimesi csángó és székely gyermekek mellett moldvai csángókat is befogad, azaz pótolja a magyar nyelven oktató iskolák hiányát Moldvában, fellépve így a Moldvában folyó akkulturáció ellenében. A turistákat fogadó iskolaigazgató (egyben pap, aki az iskola felépülésének megszervezője) elmondja az iskola épülésének történetét, miszerint az eredetileg zárándokháznak készült, a csíksomlyói búcsúra tartó moldvai csángók itt tudtak volna állomásozni. Fakultatív stációként a busz a felsőloki polgármesteri hivatal és kultúrotthon által fenntartott falumúzeumnál is megállhat (bár erre a későbbiekben is van lehetősége Gyimesbükken, mely a faluk sorában a harmadik). Amikor a busz Gyimesközépleken jár, körülbelül ebédidő van, ezért újabb programlehetőségként letér a busz a főútról, és a hidegségi panzióig szállítja az utasait egy ebédre, vagy tovább halad, Gyimesbükken ugyanis további három panzió várja. Alkalmanként, előzetes igénylés alapján a középleki kultúrotthonban tánc- és szövésbemutató megtekintésére kerülhet sor. A következő jellemző programpont egy gyimesbükki római-katolikus templom megtekintése. Itt a turisták Dani Gergely, az egykori plébános alakjáról szerezhetnek tudomást az idegenvezetőktől avagy a helyi paptól. Ő építtette a templomot; miután a szocialista diktatúra alatt a magyar nyelvű oktatást megszüntették Gyimesbükken, Dani Gergely a hittanóra leple alatt magyar nyelvet és irodalmat oktatott. Ezért aztán a román államvédelmi hatóság meghurcolta, fizikailag bántalmazta, melynek következményeként az oltár mellett összeesett és meghalt. Csak részben esedékes, hogy a buszos csoport Gyimesbükken meglátogatja a falumúzeumot, amelyet egy helybéli nyugdíjas tanítónő, saját gyűjtései alapján létesített. A Gyimesbe tett út mindannyiszor megejtett stációja viszont a magyar állam ezer éves határát jelző ún. Rákóczi-vár. Ez a végső stáció, látnivaló is egyben, innen már visszafele vezet az út. Viszonylag gyakori programként meglátogathatnak egy gyimesbükki agroturisztikai vállalkozást (de erről a létesítményről külön szó esik a későbbiekben).

Gyimes vendéglátói potenciálja

Gyimesben a közelmúltban kezdődött a faluturizmus kibontakozni. Az utóbbi három évben sorozatosan nőtt a minősített házak száma, a román Turisztikai Minisztérium jóváhagyásával. Ma Gyimesfelsőlokon 29, Gyimesközépleken 6 ilyen ház van, ugyanakkor Gyimesbükken ez a folyamat nem indult be (egyszersmind ott több panzió működik). A faluturizmus ágazatának megjelenése, terjedése nagyban függ az egyes falvak önkormányzati kezdeményezésétől, összefogásától, illetve a kezdeményezők tágabb körét figyelembe véve, a szellemi elit ügy mellé állásától, és csak azon túl az állami szintű jóváhagyástól. Jelentős méretű lehet a „fekete” faluturizmus is, amely elkülönítendő a baráti alapon szerveződő vendégfogadástól (itt a helybéli már ellenszolgáltatást is elfogad, pénzben kifejezve). A falvak önkormányzata és egy városi kulturális egyesület (Csíkszeredai Kulturális Központ) közötti együttműködés eredményeként érvényesülni látszik a globális információhálózatba

való bekapcsolódás tendenciája: Felsőloknak és Középloknak egyaránt van saját honlapja, (az erdélyi turizmus honlapjához is kapcsolódott), folyamatban van egy multimédiás CD és különböző nyomtatott prospektusok összeállítása, valamint egy-egy infóiroda megnyitása. Ezekben a tudatos piaci szereplőkre valló próbálkozásokban a falu saját arculatának megrajzolására, a faluturizmus szolgálatába állítható népi örökség, régióspecifikum elemeinek felsorakoztatására törekcsenek. A minősített házak tulajdonosai részéről egyes speciális szolgáltatások rendszere is életbe lépett (népi mesterségek bemutatása, szekerezés, kürtöskalács-sütés stb.) Ezen szolgáltatói attitűd elsősorban a mobilisabb, fiatalabb generációban alakul ki.

Gyimes völgyében három panzió működik, valamint épül még kettő. A panziók tulajdonosai a szolgáltatói múlttal rendelkező gazdasági elit soraiból kerülnek ki.

Van egy gyógyfürdő is Gyimes völgyében, a középloki Sötét-patakán, mely az egészségturizmus terjedésével kecsegtet. Ugyanakkor a benne rejlő potenciál nincsen maximálisan kihasználva: propagálásában a tulajdonosai nem fordulnak a médiához. Turistaforgalmuk biztosításában az évek során spontán módon kialakult kapcsolathálónak van szerepe.

Egy turisztikai vállalkozás értelmező körüljárása

A következőkben kiemelném a térségben található turisztikai létesítmények közül a legszélesebb spektrumú, legkidolgozottabb szolgáltatásokkal és turisztikai környezettel rendelkező vállalkozás esetét, azzal a céllal, hogy feltárjam, a helybéli lakos milyen mértékben járul hozzá a „fogyasztásra” szánt Gyimes-kép megkonstruálásához, milyen technikákkal és mely fokon állítja a turizmus szolgálatába azokat a kulturális színezetű emblematikus jegyeket, amelyek a mindenkori autochton, autentikus, népi, természetközeli, nemzeti stb. jelentéstartalmakat konstituálják.

1996 óta működik Gyimesbükben egy családi vállalkozás, megnevezése szerint agroturisztikai létesítmény, élén egy helybéli értelmiséggel, aki előtte magyar szakos tanár volt. A turisztikai létesítmény a főúthoz közeli kiterjedt területet foglal el, amelyen három építmény áll, egy úgynevezett csángó ház, és két (szintén) fából készült épület, melyekben körülbelül harminc ember elszállásolására nyílik lehetőség. A telek az ezer éves határt jelző Rákóczi-vár aljáig húzódik, a Tatros-folyó mentén. A turisztikai vállalkozás szolgáltatásai, felkínált programjai közé tartozik az idegenvezetéssel tett, háromszáz méteres séta a határjelző (egykori vámszedő) építményhez. A turisztikai létesítmény különböző vetélkedők megszervezését vállalja (patkódobás, kötélhúzás, fafűrészelés). Egy választható program a moldvai csángó lakta faluba tett egy napos kirándulás, melyet szintén a vállalkozás feje vezet. A fogyasztásra kínált ételek gyimesi specialitásokat foglalnak magukba (sajtfélék, túrós puliszka stb.) A vállalkozás tervezett fejlesztései közé tartozik a még több szálláshelyek létrehozása, egy pisztrángos tó, valamint egy gazdasági udvar, farm kialakítása (az utóbbi által tehát az agroturisztikai irányvonal erősödne meg).

Amint a fentiek alapján láthatjuk, ez a turisztikai vállalkozás a régióspecifikus elemek felsorakoztatásával, történeti ismeretekkel, azaz a művelődés lehetőségével, illetve szórakoztatással egyaránt szolgál, melyek kaleidoszkóp-szerűsége egyfajta „szórakoztató örökség”³⁶ egészévé áll össze, illetve kell hogy összeálljon.

A vállalkozás értelmi szerzőjének, azaz a vezetőjének piacérzékenységét, fogyasztóközpontúságát tanúsítja, hogy a lehető legkönnyebben fogyasztható elemeket építi bele a repertoárjába. Így a szerződöttett csángó zenész, bár köztudottan nem a legjobb gyimesi hegedűsök köréből való, a magyar nótákat is ismeri, vagyis el tudja húzni a magyarországi vendég által megrendelt nótát. Szintén piacorientált voltát fémjelzi az, hogy a telekre épült ún. csángó ház nem felel meg teljes mértékben a hagyományos csángó parasztház formai követelményeinek; a Boros-pataki skanzenben elképzelhetetlen volna, hogy fazsindely helyett olcsóbb és praktikusabb hullámpalával fedjék be a tetőt, mint ebben az esetben.

A vállalkozás vezetője tudatos módon a turistáknak kínált szolgáltatások körébe integrálja a saját személyisége, élettörténete ismertetését. Vendégeinek rendszerint

elmeséli, hogy hozzájárult a Gyimesbükkben még 1963-ban megszüntetett magyar oktatás újraindításához a '90-es években; hogy '89 előtt tett azon nyilvános kijelentéséért, hogy a moldvai csángók magyar származásúak, felkerült a Securitate „fekete listájára”; hogy fellépett a görög-keleti egyház birtokába került templom görög-katolikusoknak való visszaszolgáltatásáért; hogy iskolaigazgató korában hagyományörző tánccsoportokat vezetett, magyar nyelvű könyvtárat létesített, közbenjárt a kábeltévé-hálózat kiépítésében, mely a magyar szót eljuttatta az otthonokba stb.

Akárcsak Dani Gergely alakja, vagy a gyimesfelsőloki Szent Erzsébet Gimnázium megalapításának élére álló pap, e személy is egy emblematisztikus személyisége a Gyimes völgyének, akit meg kell hallgatni, mintegy elé kell járulni, hogy aztán morálisan feltöltekezve távozzon tőle az ember.

Összefoglalás

A következőkben szeretném a dolgozat során eddig kibontakozó, interjúelemzések, tér- és tárgyhasználatra vonatkozó vizsgálódások kapcsán megfogalmazott rálátásokat egy szakirodalmi tájékozódással megalapozott elméleti háttérben elmélyíteni, valamint őket egy társadalomtörténeti, eszmétörténeti kontextusban elhelyezni. Ez alatt összefoglalnám a kutatási alanyaim által reprezentált „turista tekintetnek” a tőlük való elvonatkoztatásban is helytálló sematikus jegyeit, egyfajta alapkonfigurációját.

Ezt az értelmezési gyakorlatot, ha történetiségében való kibontakozásának szempontjából vizsgálom, kétféle, öt lehetővé tevő (bár egymástól minden pontban szét nem választható) társadalomtörténeti kontextus szempontjából tudom magyarázni; más szóval két különböző társadalomtörténeti háttér által meghatározott irányultság, metanarratíva horizontjába fogom elhelyezni.

E megideologizálási gyakorlat hagyományára rákérdezve juthatunk el arra a konkrét történelmi szituációra való vonatkoztatáshoz, miszerint ezen archaizáló, historizáló formamegőrzés ideológiai bázisának kialakulása a romantika eszmeiségének felbukkanásához kapcsolható. Egyes értelmezések szerint 18. és főleg 19. századi polgárság a polgári forradalmak lezajlása után, a politikai restauráció korszakában egy különleges viszonyulási módot alakított ki: a társadalmi valóságtól eltávolodva a forradalmakkor megfogalmazott szabadságeszme „konverziójaként” az érintetlen természet és a történelmi múlt ideáját, mítoszát állította a fókuszpontba. Tény, hogy kialakult a romantikus beállítódás, amely magába foglalta a népi kultúra „felfedezését”, a „népiesség”-kategória, a róla való beszéd módozatának rögzülését.

A „népiesség” e kánonjának elsődleges terjesztője, a jelenbe való átmentője pedig a kialakulásában szintén a romantika 18., illetve 19. századi megjelenéséig visszadatálható és egyben azzal szerves kapcsolatot mutató néprajztudomány.

A szóbahozott romantikus beállítódást, amely tehát tükröződik az általam kutatási tárgyként megcélzott megideologizálási folyamatban, egy sajátos múltkonceptió jellemzi, amelyet az örökség-turizmus kérdésének taglalásakor már érintettem. Ez az időfelfogás tehát a jelent mintegy a múlt szolgálatában gondolja el, lévén, hogy az egy alapvetően „beváltatlan múlt”³⁷, amelynek lehetőségeit át kell menteni a jelenbe. E beállítódásban egyrészt jelentkezik egy múlt dimenziójában azonosított, értéktelített tartalmiság, amely ugyanakkor nem kap elegendő kibontakozási teret a jelenben. Ennek értelmében úgy tűnik, hogy ez a beállítódás elsődleges tapasztalatként iktatja be a diszkontinuitás képzetét - egy törésnek a képzetét, amely tehát egy feltételes közelmúltban következett be a múltbeli (eszmei, értékbeli) telítettség kibontakozásának folytonosságában, és amelynek függvényében a jelen dimenziója a hanyatlás és a hiány fogalmisága mentén van definiálva.

A historizáló formamegőrzést eredményező rekonstrukciós törekvések, amelyek a kutatási alanyaim körében tetten érhetők, tulajdonképpen e törés semmissé tétel-

lét célozzák meg, egy olyan reprezentációs felület kialakítása által, amelyen a múltbéli tartalmiság a jelen dimenziójában is megjelenhet.

Megfigyelhető, hogy e népi kultúrára vonatkozó kánon, annak rekonstrukciós törekvése vallási paradigma-szerű: e tárgyául a múltat választó értékorientáció a kezdetekre vonatkozó paradicsomi állapot, valamint a letűnt aranykor toposzára épít³⁸. A kánon magában foglal ezzel összhangban egy antimodernizációs attitűdöt is.

Látnunk kell, hogy a városi, ipusztuális társadalmi közegből érkezők számára a preindusztuális társadalmi berendezkedést tükröző falusi környezet egy saját magukra vonatkoztatott korábbi állapotként értelmeződik, lévén, hogy a két társadalmi alternatíva különbsége időben kibontakozó különbséget jelent a számukra. Ennek függvényében elmondható, hogy a paraszti társadalom felé történő orientáció a saját őseik hagyatéka felé való irányultságot jelenti, amelynek ideáljait, kulturális formáit a későbbi felmenők, az apák generációja vesztette el mintegy a modern ipusztuális formákra való áttéréssel. Ezen a ponton szeretném közelebbről megvizsgálni, hogy milyen két társadalmi forma szembenállásáról, az egyiktől a másik irányában való aspirációról van szó. Hermann Bausinger fejt ki A népi kultúra a technika korszakában című művében azt a társadalmi alternatívákra vonatkozó oppozíciós sémát, amely az általam részletezett megideologizálási gyakorlat narratív eljárásaiba is beépül. A séma szembeállítja az organizmusként elgondolt nép-fogalmat az organizációként értelmezett modern technikai világ társadalmával. Míg az előbbi a természetes módon, organikusan szerveződött, az általános emberi aspirációknak teret engedő közösség képét idézi fel, addig az utóbbi kívülről/felülről igazgatott, elidegenítő, amennyiben az alapvető aspirációkkal szemben a törvény erejével fellépő, így a tagjait kibontakozni nem hagyó társadalomként jelenik meg.

Vagyis a mai társadalmi tér úgy jelenik meg, mint ami távolságot iktat be az egyes ember aspirációi és létmódja, alaptermészete és kényszerű életvitele közé, amely az említett elidegenedés okán mechanikus jelleget vesz fel.

A fenti oppozíciós séma is szemlélteti, hogy a paraszti társadalom olyan közeget képvisel az öt jelen esetben értelmező városi értelmiségi szemében, mint amely az értelmező által saját magára vonatkoztatott esszenciális (és például nem elidegenedett) azonosságot hordoz - így párhuzamba állítható azzal a szintén oppozicionális megközelítéssel, amely a saját, külső hatásokra fogékony (magas)kultúrájával szemben a paraszti kultúrát hermetikusan lezártnak, külső hatástól mentesnek és változatatlannak tekintti olyan értelemben, hogy ez egy adott szellemiség, mondhatni egy absztrakt népegyeniség tiszta formában való megtestesítője.

A másik társadalomtörténeti kontextus, amelynek függvényében értelmezhetővé válik a kutatási tárgyként megjelenő értelmezési gyakorlatok tárháza, az a globalizáció/multikulturalizmus kortárs jelenségének, illetve a róla való beszédnek a horizontja. Eszerint a globalizáció korában, amikor a kulturális különbségek megszűnő-félben vannak a kulturális javak térbeli expanziójának következtében, mintegy ellenreakcióként a lokalizmus/regionalizmus reneszánsza hódít teret, vagyis a kulturális másság (újra)felfedezése, megideologizálása. A turizmus mai formáinak, így az örökségturizmusnak a népszerűsége a növekvő identitáskeresés és autenticitás utáni vágy következményeként értelmeződik egy olyan interpretációs horizonton belül, amely a posztmodern korban azonosítható identitás-erodálásról, az értékrendek általános hitelvesztéséről ad számot. Azaz a historizáló formamegőrzés, az ősök hagyatékára való orientáció mint a viszonylagos dezorientáció ellenlábasa válik az értelmezés tárgyává.

A kulturális másság eltűnése/feltűnése kérdésének árnyalásaként Bausinger³⁹ az említett művében kifejti, hogy az egzotikum már nem a „szilárd horizonton” túl helyezkedik el, mint egykor, amikor még a világnak csak egy valóban szilárd horizontú szegmense volt megismerhető és elérhető az egyes emberek számára, hanem, minthogy a tudományos-technikai korszak vívmányai az egész világot elérhető kö-

zelbe hozták, az egzotikum a tapasztalható világon belülre került; ugyanígy az otthonos sem korlátozódik a tulajdonképpeni szülőföldre- így valósul meg, hogy eredetileg ellentétes tendenciák (mint a közeli/távoli, ismert/idegen) egyfajta „otthonos egzotikumban” egyesülnek. Bausinger felhívja ezzel a figyelmet arra, hogy a másság veszít radikális erejéből, az idegenség viszonylagossá válik az elérhetőségéből származóan a mindennapi életbe is betörő voltával, így egyszerre tűnik el és tűnik fel; ugyanakkor, az egzotikum ezen térhódításának származékaként, a másság értelmezésének sémái, „fogyasztásának” módjai kanonizálódnak, amely tény egyenmősíti a mássággal való találkozás jellegét. A Gyimes látogatóinak általam kutatott csoportját ezzel szemben mintha azon attitűd jellemezné, hogy a másság radikális jellegét próbálják életben tartani, és azt ne a kanonizált fogyasztási módozatok mentén közelítsék meg.

Végezetül megpróbálom felvázolni a Gyimes népi kultúrájára vonatkozó megideologizálás fő motívumait.

Ezt a múltbéli/múltat idéző kulturális formákra fókuszálást egy olyan viszonyulási mód jellemzi, amelynek függvényében önmagukra vonatkozó maradványok ereklivé, hagyatékká válnak, vagyis valamilyen példaértékű, követendő eszmeiség emblémáivá. E kulturális alakzatok hitele és kitüntetett státusza alapvetően abból táplálkozik, hogy eredetüknek a múlt messzeségébe való visszavezethetőségével „az őскеzdetek által formált és eleve meghatározott”⁴⁰ voltuk tételeződik. A tradicionális kulturális formák a messzi múltban eredeztethetők, és ennek folyományaként történetiségük könnyen mitologikussá válik, a természet létmódjához hasonlóan időtlenségbe fordul át.

A népies/ősi rekonstrukciójára törekvést az eredet nosztalgiája, illetve a hitelesség iránti igény kettőse határozza meg Baudrillard szerint⁴¹. Az eredet nosztalgiája a keletkezés momentumában megnyilatkozó teljesség, az alapoknál való tartózkodás iránti vágy függvényében magyarázható, szemben az ezen alapoktól való eltávolodás, elidegenültség állapotával. Az autenticitás igénye pedig a hitelt érdemlő, érték meghitelezése bizonyosságának a vágyát tükrözi⁴².

Egy interjúalanyom megjegyezte, hogy azért jár Gyimesbe, mert „Gyimes kevésbé devalvált vidék” más tájegységekhez képest. Ennek kapcsán felhívnám a figyelmet arra, hogy a kijelentés „devalválni” (leértékelni) igéje cselekvő módban van kifejezve. Ez a mozzanat pedig arra utal, hogy adott értéktartalom cselekvő módban teremtmény; nem a hely, a tárgyak, interakciók stb. szilárd, adott tulajdonsága, hanem folyamatos előállításában, megalkotásában konstituálódik.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- A. GERGELY András (2001), *Turizmus és antropológia*. In: Kultúra és közösség 4 (2-3):143-144.
- ANDRÁSFALVY Bertalan (1990), *Ökológia és néprajz*. In: Ethnographia 101: 124-125.
- BAKÓ Boglárka (1998), *Az érdekességeket kereső turisták és a turistákat kereső érdekességek*. In: FEJŐS Zoltán szerk. *A turizmus mint kulturális rendszer*. Néprajzi Múzeum. Bp., 129-139.
- BAUDRILLARD, Jean (1987), *A nem funkcionális rendszer vagy az alanyi beszéd*. In: *A tárgyak rendszere*. Gondolat. Bp.
- BAUSINGER, Hermann (1988), *Népi kultúra a technika korszakában*. Osiris-Századvég. Bp.
- 1989 „Párhuzamos különidejűségek”. In: Ethnographia 100 (1-4) 24-37.
- BEY, Hakim (1996), *Az utazás művészete. Szufi utazók*. In: Magyar Lettre Internationale 1996/97 tél (23) 30-33.
- BOURDIEU, Pierre (1978), *Különbségek és megkülönböztetések*. In uő: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat. Bp. 136-150.

- FEJŐS Zoltán (1998), „Hordák” és „alternatívok?” In: Uő. szerk. *A turizmus mint kulturális rendszer*. Néprajzi Múzeum. Bp. 5-9.
- GANS, Herbert J. (1998), *Népszerű kultúra és magaskultúra*. In: WESSELY Anna, szerk.: *A kultúra szociológiája*. Osiris- Láthatatlan Kollégium. Bp. 114-149.
- HALL, Derek - ROBERTS, Lesley (2001), *Social Construction?* In: (id): *Rural Tourism and Recreation. Principles to Practice*. Cabi Publishing. 24-51.
- KALOCSAI Csilla (1998), *Örökség, turizmus és a világfalu*. In: *A turizmus mint kulturális rendszer*. Néprajzi Múzeum. Bp. 197-202.
- MEETHAN, Kevin (2001), *Tourism in Global Society. Place, Culture, Consumption*. Palgrave
- PÁL Imre (1995), *Falufejlődés- falusi turizmus*. In: *A falu* 10 (2). 69-73.
- SCHLEICHER Vera (1998), *Turizmus és regionalizmus*. In: Fejős Zoltán szerk. *A turizmus mint kulturális rendszer*. Néprajzi Múzeum. Bp. 203-213.
- SZÍJÁRTÓ Zsolt (2000), *A turizmus mint menedék. Képek és elképzelések a Káli-medencében*. In: FEJŐS Zoltán, SZÍJÁRTÓ Zsolt szerk: *Turizmus és kommunikáció*. Tabula-könyvek 1. Néprajzi Múzeum - PTE Kommunikációs Tanszék. Bp.-Pécs. 7-22.
- TIMOTHY, Dallen J. (2001), *Borders and tourism*. In: id: *Tourism and Political Boundaries*. Routledge. London-New York. 1-11.
- URRY, John (2000), *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. Thousand Oaks-London. Sage-New Delhi
- UTASI Ágnes (1984), *Életstílus-csoportok, fogyasztási preferenciák. Műhelytanulmány. Rétegződés-modell vizsgálat 5*. Társadalomtudományi Intézet. Bp.

JEGYZETEK

¹ lásd URRY 2000.

² ld. BAKÓ 1998:129-130.

³ lásd HALL et al. 2001:46.

⁴ MEETHAN 2001:96-97.

⁵ Említésre méltó itt az a tény, hogy a természettudomány által kidogozott optimális ökológiai modellek nem egy esetben egybevágóak a több évszázados tapasztalatokra épülő népi gyakorlattal. (lásd: ANDRÁSFALVY Bertalan: Ökológia és néprajz. In: Ethnographia 1990, 101: 124-125.)

⁶ KALOCSAI 1998.

⁷ PÁL Imre 1995.

⁸ Lásd: UTASI 1984.

⁹ BOURDIEU 1978: 136-150.

¹⁰ Uő.

¹¹ Uő.

¹² JUNG K. gondolata, idézi SCHLEICHER 1998:208-211.

¹³ KÖSTLIN gondolata, idézi SCHLEICHER 1998: 208.

¹⁴ Hakim BEY a (tömeg)turista mássággal való találkozását a háborút viseléssel hasonlítja össze: a turista „fosztogat”, „pusztítja” a „jelentést”, míg az autentikus „hátrál”, visszahúzódik; ezzel a modellel áll szemben az egyedül utazó mássággal való találkozása, amely a kölcsönösség, az egymás megajándékozása jegyében történik egy produktív kommunikáción belül. Lásd BEY 1997.

¹⁵ Utóbbi eset: a táncházmozgalom egy személyisége '96 óta Gyimesben él, bár még nem telepedett le hivatalosan, és a helyi gyerekek táncoktatásával, illetve többek között a nyaranta megszervezett gyimesközploki nemzetközi folklórtábor szervezésével foglalkozik.

¹⁶ A turisták e kategorizációját lásd HALL et al. 2001:49.

¹⁷ FOUCAULT gondolata, idézi SZÍJÁRTÓ 2000:10.

¹⁸ Egyik kutatási alanyom (aki egyben a Waldorf-féle iskoláztatási, nevelési módszer szellemiségének követője) ennek kapcsán kifejti, hogy „valahol közelebb vannak a természethez és a természetes emberi valóságunkhoz (...) ezek a természetközeli kihívások. Ha nem is úgy él az ember állandóan, azt gondolom, hogy nagyon egészséges, ha (...) be tudja építeni valamilyen formában az életébe. (...) A kétkezi-ség, tehát a dolgoknak a maguk fejlődésében való megtapasztalása... Nem lehet a kész dolgokat megérteni és úgy vinni tovább, hanem ha megtapasztaljuk, hogy honnan indul el és miért olyan.”

¹⁹ Az időutazás években megadott mértékét különféle képpen nevezték meg az interjúalanyok: volt aki 50 évre, volt aki 200 évre is datálta. Mint kiderült, a datálás attól is függ, hogy épp hol tartózkodik az adott turista, mit pillant meg, és ez mennyire reprezentálja a múltat. A Gyimes völgyében húzódnó főút

környéki modernizálódott falukép pl. csak 50 évet jelentő időutazás-élményt produkál, ám ha valamely patak eldugott zugában néz körül az idegen, az időutazás képzelete elérheti a 200 évet is.

²⁰ a ressentimentről lásd: GANS 1998: 114-149.

²¹ „Na most jöhetek én, vagy jöhet akárki, van-e joga arra, hogy azt mondja, hogy te ne igyad azt a kólát, vagy zárjuk le ezt a (...) világot, úgy, ahogy most van?”

²² „...tudjon választani belőle, hogy a keringőt lejtse-e, vagy a kettős jártatóját.”

²³ „...és talán, gondoljuk mi, hogy itt elég zord a természet (...) valahogy úgy jobban összekovácsolja az embereket. Hát itt is van harag, veszekedés, bicskázás, mit tudom és, de talán (...) tisztábbak az emberek, talán.”

²⁴ Lásd MEETHAN 2001:91.

²⁵ „...megdöbbenem azon, hogy milyen normálisan kezelik ezt a problémát (ti. a halálét). Az élet részeként. (...) Magyarán nem félnék a halottól.” „A gyimesiek nagyokat tudnak váltani. Dolgoznak a mezőn, aztán elmennek egy temetésre, s utána képesek mulatni.”

²⁶ Hermann BAUSINGER (1988:24) hívja fel a figyelmet arra, hogy a népiességet megideologizáló narratívákban a nép spirituális, lélektől áthatott világával jellemző módon szembekerül a technikai világ mechanikus jellege.

²⁷ Álljon itt egy történet: „A ház sztorijához hozzátartozik, hogy a teraszt leszámítva ugye hosszan van, ez így keresztben volt, igen, még a cipésznek így volt a háza, és egy téli reggel, ahogy kijött, az ajtónál seggreesett és lecsúszott a kert aljáig. Reggel kijött, érted, meg volt fagyva, biztos ivott az öreg, tudja az isten. Kidüfflentett seggleg. Tavasszal nagyot gondolt, szétszedte a házat, és így csinált, megfordította, hogy a kijárat ne a lejtő felé nyíljon. Ezen annyit szórakoztunk, vágthatott volna ajtót, ablakot, de nem, megfogta, arrébbtette, kész.”

²⁸ KALOCSAI 1998:201.

²⁹ „(A falubeliek)...megtudták, hogy az ember városon nem akárki, s akkor mégis egy kicsi putriban laksz és nem építész gyorsan egy olyan nagy palotát...”;...tulajdonképpen amikor én azt kérem, hogy kenderből szőjön, vagy gyapjúból, akkor neki megvan rólam a véleménye, mert tudja, hogy a nem tudom melyik szebeni cérna sokkal könnyebben szőhető, és sokkal szebb, számára sokkal szebb színű vagy fényű vásznat tud előállítani...”

³⁰ Hogy tekintetünket Gyimest rendszeresen látogatóinak halmazában ne csak a „laikus”, hanem egyszer az úgymond „hivatásos” utazókra is vessük, megemlítem a Miskolci Egyetem kulturális antropológia tanszékének oktatóit és hallgatóit, akik egy Antalok-pataki házát kutatóházként használnak: ez a ház ugyancsak a falu sűrűjében helyezkedik el, mint ahogy az is a feladatuk az oda látogatóknak, hogy a falubeliekkel intenzív kapcsolatokat tartsanak fenn, ne ki-, hanem bekapcsolódjanak. Maga a tözsomszédokkal való kapcsolat is igen fontos szerepet játszik, például sok kutatási területnek ők lesznek az első adatközlői.

³¹ BAUDRILLARD 1987:95.

³² Uő: 87.

³³ „Itt ugyanúgy használjuk a halogénlámpás, modern világítótestet, mint a gyertyatartót, mert mind a kettőnek ugyanúgy funkciója van. Hogyha este kinn ülünk a társasággal az asztal mellett és vacsorázunk, és általában mindig fúj a szél, akkor ezek az üvegburájú gyertyák nagyon szépen világítanak”.

³⁴ „Kívül tájház, belül összkomfort.”

³⁵ Feltehetőleg többek között a Gyimesre vonatkozó magyarországi útikönyv-irodalom indokolja ezt az egyenmőséget.

³⁶ lásd KALOCSAI 1998:159.

³⁷ BAUSINGER 1989:27

³⁸ Ezen értelmezési séma éppen ellentéte a modernitás fejlődés-tanának, amely itt az öskáosz ideáját használja fel, amelyhez képest tehát bármilyen változás, formálódás progresszióként gondolható el. Kapiller Ferenc gondolata, idézi SZÍJÁRTÓ 2000:17.

³⁹ BAUSINGER 1989:86.

⁴⁰ BAUSINGER 1989:27

⁴¹ 1987:124-125

⁴² Tulajdonképpen e helyen Baudrillard freudiánus ihletettségu álláspontja szerint az eredet nosztalgiaja megfelel a csecsemői állapotban fellelhető teljesség, illetve védettség felé, „vissza az anyához” mutató aspirációnak, míg az autentikusság igénye a leszármazás, és a törvényt, ezáltal hitelesítést biztosító apai transzcendencia kutatásának felel meg. Lásd BAUDRILLARD 1987:97.