

Antroport Könyvek

De ha a tükörbe nézek, az arcom kínai
/Másodgenerációs kínai fiatalok hibrid identitáskonstrukciói/

Beck Fanni



MAKAT
Antroport

Budapest 2015

Antroport Könyvek 8.

Sorozatszerkesztő

A.Gergely András

Állandó szerkesztők

Kirzsa Fruzsina

Papp Richárd

Varga Andrea

Szabó Miklós

Szakmai lektorok

Szabó Miklós, Kováts András

Felkért konzulens: Papp Richárd

A kötet címlap-illusztrációja **Ellinidha** (Amsterdam) festménye.

ISBN 978-615-80003-8-3

ISSN 2416-0121

© Antroport, 2015

© Beck Fanni, 2015

Kiadja az Antroport, Budapest.

**Szaktudományi partner: Magyar Kulturális Antropológiai Társaság
Etnoregionális Műhelye és az ELTE TÁTK Kulturális Antropológia Tanszék.**

Felelős szerkesztő: A.Gergely András

Felelős kiadó: Lakatos Dóra

A kiadványsorozat a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság
Etnoregionális Műhelye
és az Antroport kiadásában jelenik meg e-book formátumban,
www.antroport.hu/könyvek

Bevezetés: transznacionális identitás, avagy a „banánember”

„Leggyakrabban mostanában úgy szokott hívni engem egy csomó kínai, hogy banánember, xiangjiao ren, tudod, kívülről sárga belülről fehér, és szerintem ez sokat elmond rólam”.

Dolgozatom az antropológiai érdeklődés egyik kurrens gondolati keretébe, a transznacionalizmus fogalmi körébe illeszkedik. Ezen belül a transznacionális identitások konstruálását vizsgálom másod-, illetve közepgenerációs Magyarországon élő kínai származású migránsok tapasztalatainak bemutatásán keresztül.¹ Kutatásom középpontjában azok a fiatalok állnak, akik önmagukat a kínai diaszpórától való különbözőségükben határozzák meg úgy, hogy ez nem jelent egyet a magyarokkal való azonosulással, hiszen a kínai kultúra örököseinek tartják magukat.

Az identitásképzés képlékeny voltára szemléletes példa a gyökereit elfeledő, elnyugatiasodott kínait megjelenítő „banánember” képével való azonosulás. A banánember képe rámutat, hogy az identitások a mindennapi kapcsolatok multivokálisan pozicionált másaival való viszonyokban keletkeznek és nyernek formát (Ang 2003:11). Dolgozatomban a következő kérdésekre keresem a választ: hogyan ragadják meg hétköznapi élményeikben a hibrid identitást kutatásom alanyai? Hogyan pozicionálják önmagukat különböző referenciaközegekben? Mik azok társadalmi tényezők, melyek meghatározó szerepet játszanak identitásuk konstruálásában?

Mivel hibrid identitás kutatására az antropológia hagyományos módszere, a résztvevő megfigyelés nem alkalmas, dolgozatomat az általam választott módszer alapjául szolgáló elméleti keret felvázolásával, majd a módszer ismertetésével kezdem. Ezután két fejezetben keresem a választ a felvetett kérdésekre.

ELMÉLET

Migrációkutatás – tudománytörténeti áttekintés

Noha a migráció, vagy „helyváltoztatás”, évszázadok óta alternatív életstratégiát kínál az emberek számára, „a kulturális antropológiában korántsem kapta meg mindig azt a fajta kitüntetett helyet, amelyet valójában kiérdemelne” (Prónai 2002:347). Ez a szembetűnő hiány mindenképpen magyarázatra szorul, hiszen nagy jelentősége van az antropológia múltjának újraértékelésében és jövőjének megformálásában. A válasz keresése olyan alapvető fogalmak radikális átértelmezését, relevanciájának

¹ Másodgenerációsnek nevezem azokat, akik Magyarországon születtek, közepgenerációs pedig azokat, akik még Kínában születtek, viszont szocializációjuk döntő részében már Magyarországon éltek.

felülbírálatát teszi szükségessé, mint a nemzet, az etnicitás, vagy éppen a kultúra maga.

Prónai Csaba a migrációkutatás tudománytörténeti áttekintésében magában az antropológia természetében keresi e hiány okát: „az a felfogás, amely a kultúrákat egyedi, öntörvényű világokként tételezi, természetszerűleg nem helyezett hangsúlyt a migráció kérdésének tanulmányozására” (Prónai 2002:348), míg Eriksen szerint „az empirikus antropológiai vizsgálatok az antropológia önmeghatározásából eredően a lokális közösségekre koncentráltak” (Eriksen 2008:139). Bár az idézetekben benne rejlik az igazság, a magyarázat olyan fontos elemeit, amelyek elősegíthetnék a kulturális antropológia megújulásához szükséges önreflexiót természetesnek, magától értetődőnek tekintik.

Kearney kritikusabban fogalmaz hasonló témájú munkájában: az antropológia elkötelezettségének okát a helyi közösségek tanulmányozásában a tudomány *nemzeti karakterében* határozza meg, tekintetbe véve azt a nem elhanyagolható tényt, hogy ez elválaszthatatlanul az úgynevezett Nyugathoz köti (Kearney 1995). Ebből eredően az antropológia hőskorában kétség sem férhetett az etnicitás *rassz = kultúra = nyelv*-ként való definiálásához (Barth 1969). Mi sem példázza jobban ezt, mint Gupta és Ferguson meglátása: „olyan magától értetődő, hogy minden ország a saját, körülhatárolható kultúrájának és társadalmának képviselője, hogy a 'kultúra' és 'társadalom' kifejezéseket a rutin nemes egyszerűségével biggyesztyük nemzetállamok neve mögé” (Gupta-Ferguson 1992:6-7). Tény és való, hogy a globalizáció felerősítette a kultúrák közötti keveredést, ezáltal problematikussá tette a kultúrákról mint homogén entitásokról folytatott diskurzust – de milyen értelemben beszélhetünk a 19. században az amerikai kultúráról? Appadurai radikális megfogalmazásában az „őslakó az antropológiai képzelet szüleménye” (Abu-Lughod 1991).

A kultúrák közötti érintkezést afféle kuriózumként érzékelt a tudományos irodalom, annak ellenére, hogy mindig nehéz volt „érintetlen” kultúrákat találni és az idők folyamán egyre nehezebbé vált. „Ha volt is valaha olyan pillanat a történelemben, amikor az antropológusok legalább néhány közösséget túlzott ferdítés nélkül izolált egységként tanulmányozhattak, a jelen globális interakciói mára minden bizonnyal ellehetetlenítették ezt” (Abu-Lughod 1991:473). Még az olyan munkák is, melyek kimondottan a kultúrák/etnikumok között húzódó *határookra* koncentrálnak, – mint Barth és munkatársainak nagyszabású kötete, az *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) – tudomásul veszik ugyan e határok átjárhatóságát, de a kultúrák közötti érintkezést óvatosan kezelik, megelőzve, hogy kétség merüljön fel magával a határok létezésével kapcsolatban.² A határok állandó és folyamatos választóvonalaként jelennek meg, ezáltal igazolva az elkülönülő kultúrák létezését.

² Ulf Hannerz egy cikkében akkurátusan felkutatja az antropológia történetében az összes ellenpéldát. A példák számának csekélyisége is azt mutatja, hogy a domináns diskurzus mindvégig a fent vázolt fogalmi keretben folyt (Hannerz 1997).

A migráció mindennapossá válása akár meg is könnyíthette volna az antropológusok munkáját, mivel nem kellett többé messzi tájakra utazni: házhoz jöttek a távoli kultúrák. Ezzel szemben a tudomány számára valóságos fenyegetéssé vált az a szituáció, amiben deterritorizált egyének személyükkel együtt természetes módon kultúrájukat, nemzeti identitásukat is deterritorizálták. Hiszen ezáltal mind a kultúra, mind a közösség lokalizálhatósága, sőt, általában véve definiálhatósága, így maga az antropológia kiindulási alapjául szolgáló mi/mások dichotómia vált problematikussá. Hogy egészen a '90-es évekig miért nem látszott valószínűnek, hogy éppen ez a jelenség kerüljön a tudományos érdeklődés fókuszába, Lila Abu-Lughod szolgál egyértelmű magyarázattal *Writing Against Culture* (1991) című cikkében.

Abu-Lughod feminista és „félvér” antropológusok példáján keresztül igazolja, hogy az antropológiának, mivel a nemzetek történelmi Nyugat / nem-Nyugat felosztása hívta életre a *mátság* megértésére és megértetésére, elemi érdeke volt a *mátság* diskurzusának fenntartása. A *mi versus mások* dichotómia megteremtésének leglényegesebb eszköze maga a kultúra. Ugyan a kultúrafogalom nagy előnyének tartja a rasszhoz képest, hogy a mátságot elmozdítja a veleszületettség tartományából azáltal, hogy definíciójában annak tanulhatóságára, változtathatóságára helyezi a hangsúlyt, de rámutat arra, hogy ennek ellenére a kulturális elméletek – a belső különbségek figyelmen kívül hagyásával – nagy hajlandóságot mutatnak a kultúrák homogén, koherens jellegének előtérbe helyezésére. Ezáltal teremtik meg a *mások* – és közvetve önmaguk – kulturálisan koherens értelmezésének lehetőségét. Azzal hogy a kultúrát homogénnek, szilárdnak és időtlennek láttatják, elősegítik az olyan általánosítások képzését, amelyeken keresztül emberek egy csoportját jól körülhatárolható közösségként észleljük, és a róluk folyó diskurzusokban a kultúra a rassz fogalmi utódaként szolgál (Abu-Lughod 1991:476).

A migrációs tapasztalat, és főképp annak transznacionális értelmezése minden más élethelyzetnél konkrétabban világít rá a kultúra és a közösségek változékony, és mindenekelőtt szituatív jellegére (Bhabha 1994; Kearney 1995; Vertovec 2004; Brettel 2008; Várhalmi 2009; Árendás 2014). Dolgozatom célja, hogy hibrid identitású migráns fiatalok énképének konstruálásában ragadjam meg a kultúra migrációs folyamatokban megnyilvánuló, dinamikusan változó természetét. Ehhez szükséges látnunk, hogyan közelíti meg az antropológia a migráció kutatását.

Migrációkutatás a gyakorlatban

A „letelepedettség antropológiájától” (Prónai 2002) a legnagyobb elmozdulást a transznacionalizmus bevezetése jelentette (Glick-Schiller – Szanton Blanc – Basch 1992), ám tagadhatatlanul hosszú volt az idáig vezető út. A migrációkutatás a kezdetektől, az '50-es évektől fogva egészen a '80-as évekig a migránsokat kizárólag immigránsként, bevándorlóként értelmezte, vagyis a *letelepedettség* mértékét és mikéntjét vizsgálta.

A Park és Gordon nevével fémjelzett elméleti keret a migráns életutat lineáris folyamatként képzei el, ami az „eredeti”, hozott kultúra fokozatos elvesztésén keresztül (akkulturáció) vagy a „befogadó” kultúra totális átvételére (asszimiláció), vagy egyfajta arany metszésbe (integráció) torkollik. Ez a séma nem teszi lehetővé az árnyalatok megragadását, de ennél is nagyobb hátránya, hogy a való élet nonlinearis folyamatai kívül rekednek a látómezején (Hárs 1992). Niedermüller Péter szavaival „Ez a megközelítés természetesen tekinti, hogy az ember vagy ide tartozik, vagy oda; hogy a kultúrák, mint etnikusan meghatározott, lokális, helyhez kötött entitások jelennek meg, s hogy a kultúrák közötti különbségek eredendők, lényeginek és feloldhatatlannak tűnnek” (Várhalmi 2009).

Bár a strukturalista megközelítés (Bonnacich, Portes) szintén nem távolodik el a befogadó ország szemszögétől, a befogadó országban történő események értelmezésére sokkal jobban használható fogalmi keretet állít fel. Az elmélet szerint a beilleszkedés elsősorban a befogadó társadalom gazdasági és társadalmi struktúráitól függ, „haszna” azon múlik, hogy melyik rétegbe történik az integráció. Ez alapján különíti el a „közvetítő kisebbségeket” (middle man minorities), az „etnikai vállalkozások modelljét” (ethnic entrepreneurs), illetve az „*etnikai enklávákat*”, „*klasztereket*” (ethnic enclave). Az elképzelés szintén skála jellegű, így hasonló kritikának vethető alá, mint Gordon és Park sémája, viszont az olyan fogalmak bevezetése, mint a „korlátozott szolidaritás” (bounded solidarity) és a „kikényszerített bizalom” (enforceable trust) szempontunkból nagy jelentőségű, mivel ezek a fogalmak az intraetnikus viszonyokra helyezik a hangsúlyt, így túlmutatnak a nemzetállami kereteken.

Az elméleti megközelítés legfőbb hátránya, hogy a migrációt – és ugyanígy a migránst, kizárólag gazdasági tevékenységeinek összefüggésében érzékeli. A megközelítés olyan nagy hatásúnak bizonyult, hogy a migrációról szóló diskurzust majd’ két évtizedre a gazdaszociológia elméleti köréhez béklyózta. A transznacionalizmus első, majdnem 20 évvel később kiadott nagyszabású fogalmi összegzésében, a Nations Unbound-ban még érezhetően merészsnek szánták annak felvetését, hogy a migráns nem pusztán igavonó állat: „A migránsok valóban munkaerőt biztosítanak a világgazdaság kapitalista termelésének számára, ugyanakkor politikai és társadalmi szereplők is” (Glick-Schiller – Szanton Blanc – Basch 1994:13).

A fenti, igen szűkre szabott áttekintés azt kívánta érzékeltetni, hogy a ‘90-es évekre, a globalizáció kommunikációs- és közlekedéstechnológiai vívmányainak hatására felélénkült migrációs folyamatok leírására a társadalomtudományos kutatásokban használt dichotóm kategóriák elégtelennek bizonyultak, mivel nem alkalmasak a jelenség lényegéhez tartozó szimultaneitás megragadására (Glick-Schiller – Szanton Blanc – Basch 1994:6).

Transznacionalizmus

Ahogy a transznacionalizmus fő teoretikusai, Glick-Schiller, Szanton Blanc és Basch fogalmaznak, a transznacionalizmus „egyértelműen olyan gondolat, ami benne volt a levegőben”. Több migrációval és multikulturalizmussal foglalkozó társadalomtudós – Appadurai 1988, Kearney 1991, Gupta 1992, Rouse 1991 – publikációit szinte teljesen egy időben jelentette meg kis fogalom-használati különbséggel (Glick-Schiller – Szanton Blanc – Basch 1994). Az elméleti keret legfontosabb újítása a migrációs tapasztalat tanulmányozásában, hogy nem korlátozódik a migráns befogadó országba történő integrációjára, hanem a kibocsátó országban fenntartott kapcsolatokat is azonos mértékben számításba veszi. A migrációra így nem egyetlen cselekmény-mozzanatként tekint, „amelyhez világos elindulás és hasonlóképpen egyértelmű megérkezés tartozik” (Olwig, idézi Eriksen 2008:211), hanem oda-vissza ható folyamatként.

A *transzmigránsok* a nemzetállamok földrajzi, kulturális és politikai határain átívelő társadalmi teret hoznak létre, amelyben egyidejűleg több helyen is lehetséges családi, gazdasági, vallási, szervezeti, illetve politikai kapcsolatokat fenntartani (Glick-Schiller – Szanton Blanc – Basch 1995). Ennek a fajta „áramló” (fluid) tapasztalatnak az elemzése mindenképpen a társadalmi identitás és a földrajzi tér hagyományos egybemosásának újragondolására késztet minket.

Térkép és táj

Tér és identitás látszólag ártalmatlannak tűnő egybemosásáról Gupta és Ferguson nagyszabású cikke, a *Beyond „Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference* rántja le a leplet, és mutat rá annak a hegemonia diskurzusát szolgáló jellegére. Az etnográfiai térképek példáján keresztül világítanak rá, hogy a népek, törzsek és kultúrák földrajzi disztribúciója a teret neutrális rácshálóként használva vési be a kulturális különbségeket, történelmi emlékezést és társadalmi szerveződést. A tér ezáltal egyszerre szolgál a társadalomtudományok központi szervező elemeként, és kerül teljesen kívül az analitika mezején. Az autonóm, szétválasztott terek térképe elfedi a hierarchikusan egymáshoz kapcsolódó terek térképének hatalmi logikáját, így a kulturális és társadalmi változásokat egészen más színben tüntetik fel. „A térben szétszórtan létező kultúrák definíciója felelős az antropológia régi adósságáért, hogy az antropológia történetét az imperializmus életrajzaként írja meg” (Gupta – Ferguson 1992:7). Továbbá, a térhez kötött, izomorf kultúrafelfogás képtelen bármit kezdeni a határlakókkal, a határátlépőkkel, az egy téren belül megjelenő több kultúrával, már a gyarmatokon kialakult hibrid kultúrákkal is, így az utóbbi években teljesen relevanciáját veszítette.

A kommunikációs, informatikai és közlekedési technológiák a századfordulóra olyan fejlettségi szintet értek el, hogy az emberek és javak mellett a szellemi termékek

globális disztribúciója is a hétköznapiak részévé vált. Ez a forradalom Anderson elképzelt közösségeinek guttenbergi fordulatainak, a nyomtatás-kapitalizmusnak tovább fokozott változataként értelmezhető (Anderson 2006:72). A nyomtatás-kapitalizmus lényege, hogy általa „potenciálisan végtelen számú ember” juthatott hozzá ugyanahhoz az információhoz, közvetlen érintkezés nélkül, ezáltal facilitálva az elképzelt közösségek létrejöttét. Az internet, és az interneten elérhető távkommunikációs lehetőségek megjelenésével a jelenség új dimenzióba lépett. Gupta és Ferguson is erre utalnak, amikor a közösség elképzelésének új formáiról, újfajta kulturális különbségek feltalálásáról beszélnek. „Amikor az ‘itt’ és az ‘ott’ ily módon összemosódik, a metropolis kulturális bizonyosságai megkérdőjeleződnek, akár csak a perifériák kolonizálásakor. Ebben az értelemben nem csak az otthonukat elhagyók (displaced) nem találják a helyüket (experience displacement)” (Gupta – Ferguson 1992:10).

Bár a „transzmigránsok” „földrajzi, politikai, kulturális határokon átívelő társadalmi mezőt létrehozó” életvitele (Glick-Schiller – Szanton Blanc – Basch 1994) a nemzethatárok leomlásának képzetét kelti, a fogalom bevezetésekor mindenképpen szükséges leszögezni, hogy a folyamat továbbra is szigorúan a nemzetállamok kereteibe ágyazódik, így elkerülhetetlenül a „hegemónia diskurzusának” (Glick-Schiller – Szanton Blanc – Basch 1994:13-16) részévé válik. A transznacionalizmus egyfelől rávilágít a nacionalista érzelmek diszlokális jellegére, másfelől a „távolsági nacionalizmus” (Eriksen 2008:211) formájában új lehetőséget ad a nemzetállamok kezébe ezen érzelmek mozgósítására. Ahogy Kearney rámutat, pontosan ez a nacionalizmusba ágyazottság az, ami megkülönbözteti a transznacionalizmust a globalizációtól. „Míg a transznacionalizmus kulturális-politikai dimenziója összecseng a nacionalizmussal, mint kulturális és politikai projekttel, addig a globalizáció egy sokkal absztraktabb, kevésbé intézményesített és kevésbé szándékolt aspektusát ragadja meg a jelenségnek” (Kearney 1991:548).

Globalizációs vívmányok

A *Nations Unbound* megírásakor a szerzők alábecsülték a közlekedési, információs- és kommunikációs technológia fejlődésének szerepét a jelenség formálásában. A teoretikusok véleménye általában véve is igen megosztott abban a kérdésben, hogy a fent említett fejlemények a transznacionalizmus kiváltó okai voltak-e, vagy pusztán felerősítettek egy már létező jelenséget, ami sokkal inkább a kapitalizmus globális úttörésének köszönhető.³ Érdekes módon az általam olvasott szerzők döntő többsége az első álláspont mellett köteleződik el. A helyzet azonban egyáltalán nem egyértelmű. Még az is elképzelhető, hogy a migránsokban már a

³ A két táborról lásd bővebben: Várhalmi 2009.

techno-kommunikációs forradalom előtt is jelen levő igény maga volt a technológiai forradalom egyik katalizátora. A telekommunikáció utóbbi évtizedben lezajlott „még rohamosabb” fejlődése – elsősorban az olyan interneten létesíthető, multimédiás kommunikációs platformokra gondolok, mint a Viber, a Skype, vagy a kínai migránsok körében leginkább elterjedt Wechat – értelmezhető akár a migráns közösségek által keltett keresletre adott válaszként is. Az biztos, hogy az utóbbi évek magyarországi migráns-kutatásai szerint⁴ a migráns családokban az infokommunikációs berendezések aránya lényegesen nagyobb, mint a hasonló státuszú magyar családokban.

Már a kínai diaszpóra legkorábbi kutatóinak egyike, Paul Siu (1987) is nagy hangsúlyt helyezett a kommunikáció fenntartására fordított energiákra és tőkére, ami az általa említett példa esetében (kutatása 1938–1953 között zajlott) optimálisan a havi egy-két levél, és egy félévenkénti távolsági hívás lehetőségeiben merült ki. Nyilvánvaló, hogy ez erőteljesen korlátozza az ember távolsági részvételi lehetőségeit, ugyanakkor az energia- és tőkeáfordítás mértéke mindenképpen jelzi az erre való igényt. Az, hogy a kínai diaszpóra tagjai ma, legyenek a Föld bármely pontján, a nap huszonnégy órájában folyamatosan tarthatják – és a kutatások (beleértve sajátomat is) tapasztalatai szerint tartják is – a kapcsolatot az „anyafölddel”, képessé teszi őket az olyan napi szintű döntések meghozásában való részvétellel, mint mondjuk az otthoni tapéta színének megválasztása.

Sense of belonging: előtte-utána

Ez nagymértékben összefügg a technikai vívmányok hovatarozás-élményére (sense of belonging) gyakorolt hatásával. Nem csoda, hogy Paul Siu – aki a chicagói kínai diaszpóráról szóló kötetének a beszédes „Tanulmány a társadalmi elszigetelődésről” alcímet adta – még a teljes gyökértelenség mezejére plántálta kínai mosodásait, akik annak tudatában éltek le egész életüket Amerikában, hogy egy szép napon végre visszatérhetnek Kínába (Siu 1987). Ez az *állandósult átmenetiség* tagadhatatlanul a hontalanság, gyökértelenség érzetét kelti.

Hogyan változott meg ez a jelenség a technológia fejlődésének hatására? Glick-Schiller, Szanton Blanc és Basch egyértelműen optimista álláspontot képvisel, amennyiben az általuk meghatározott ‘transzmigráns’ legnagyobb retorikai erényének azt a narratív fordulatot tekintik, ami véget vet a migráns lét és a hontalanság addig elválaszthatatlan összekapcsolásának (1995:48). Ez az ábrázolásmód az egyszerre több helyen is, sőt, az egész világban otthon levő ember képét vetíti elénk. Vajon tényleg ilyen rózsás lenne a helyzet? Kutatásomban sűrűn talákoztam olyan családi stratégiákkal, amelyek több ezer kilométeres távolságra sodorták egymástól a család tagjait.

⁴ ICCR 2010.

Szülők, akik a Wechaten követik nyomon gyermekeik gimnáziumi eredményeit, és tizenéves gyermekek, akik kénytelenek gondoskodni magukról. Anyák, akik anyagi helyzetük miatt kénytelenek alig fél éves gyermeküket visszaküldeni Kínába, mert nem engedhetik meg maguknak, hogy Magyarországon fogadjanak dajkát. Apák, akik megfelelő anyagi hozadék reményében több éves „önkéntes száműzetésbe” vonulnak, mialatt szinte kizárólag virtuálisan érintkeznek szeretteikkel. Ezek kivétel nélkül olyan gazdasági megfontolásokon alapuló stratégiák, amiket, bár nem feltétlenül a globalizáció technológiája hív életre, viszont nagy mértékben facilitálja őket, így e stratégiák elterjedtségében, hétköznapivá válásában kétségtelenül fontos szerepet játszik.

Identitás a migráció tükrében

A transznacionalizmus „lencséje” lehetővé teszi, hogy a migránsok életének több irányú beágyazottságát teljes, komplex valóságában érzékeljük (Vertovec 2004). Ahogy Árendás Zsuzsa fogalmaz, ez „egyfajta belső, émikus látásmód, amely a migráns szemszögéből tekint a migrációs folyamatokra” (Árendás 2014:64). A transznacionális körülmények között formálódott identitások az elméleti keret szerves részét képezik annak születésétől fogva, hiszen a jelenség első sorban ezen a ponton válik tettenérhetővé. Bár a transzmigránsok a legritkább esetben identifikálják magukat transzmigránsként, helyzetükből adódóan mindennapi cselekvéseik és önidentifikációjuk számos komponense nagyban hozzájárul identitás-fogalmunk újraértelmezéséhez, mivel az identitáskonstrukciók dinamikusan változó, szituatív természete válik bennük megragadhatóvá.

Mato megfogalmazásában a másodgenerációs migránsok példája nyilvánvalóvá teszi, hogy „az identitás nem egy készen kapott örökség, hanem a kontextus elvárásainak, vonzásainak és taszításainak függvényében létrejövő meghatározás” (Várhalmi 2009:14). Árendás Zsuzsa a transzmigráns-identitás kutatásának elméleti áttekintésében ugyanezt a gondolatot fejti ki részletesebben: „Az identitások konstrukcióként, szituatív társadalmi entitásként fogalmazódnak újra, egyeztetési folyamatok eredményeként születnek, gyakran fragmentált formában (...) az érintettek sokszor egyszerre több referenciaközeghez adaptálódnak, gyakran oszcillálnak közöttük, azok releváns pontjait igyekeznek egyeztetni a hétköznapi helyzetek során, vagy akár szimultán alkalmazni őket” (Árendás 2014:65-66).

A migrációkutatás a '60-as évek óta a diaszpóra-elmélet elterjedésének nyomán az identitás alatt első sorban etnikus identitást ért. Az etnicitás alatt általában két, magát kulturálisan különbözőként meghatározó, egymással rendszeresen érintkező csoport tagjainak szociális identitásának alapjaként értelmezik, amit metaforikus, vagy fiktív rokonság jellemez (Yelvington idézi: Eriksen 2008:29). A diaszpóra-jelenség tulajdonképpen a rasszista megkülönböztetésre adott pozitív felütésű, etnikus alapon csoportot formáló önidentifikációs válaszként értelmezhető (Brettel

2014:1-26). Míg a *rasszizmus* a kirekesztés, az *etnicitás* a befogadás lehetőségét kínálja (Eriksen 2008:20). Ang megfogalmazásában „a *másságot* szimbolikus tőkévé formálni vonzó és hathatós stratégiának bizonyult azok körében, akiket a Nyugat fehér dominanciájú társadalma a perifériára szorított” (Ang 2003:1).

Az elmúlt évtized kommunikációs- és közlekedés-technológiai fejlesztései pedig hatékonyan hozzájárulnak ahhoz, hogy egy migráns csoport ne kisebbségként „élje meg magát” egy nemzetállamban, hanem egy nemzethatárokon átívelő, globális közösség tagjaként. Ez nem egyszerűen a valahová tartozás igényét fejezi ki, hanem az igényt egy sikeres közösséghez való tartozásra. A nemzetállam-nacionalizmus földrajzi körülhatároltságával ellentétben a diaszpóra-nacionalizmus deterritorizált, határai kizárólag szimbolikus tartalom mentén körvonalazódnak. Kiváló példa a „transznacionális diaszpóra képzet” felszabadító erejére (Ang 2003:3) a nemzetközi kínai diaszpóra. A transznacionális kínai diaszpóra olyan hatékonyan biztosít alternatívát a megvetett bevándorló kisebbségi léttel való azonosulásra, hogy Nyíri Pál kutatásai szerint például a Magyarországon élő kínaiak értékrendjét a sikerről, és annak szimbólumairól nem a magyar, de nem is a kínai értékrend határozza meg, hanem egy virtuális, globális diaszpóra-értékrend (Nyíri 2010).

Az *etnicitás* – „émikus askriptív kategória” lévén – definíciójának fontos kitétele, hogy az egyénnek *így kell gondolnia magára* (Moerman, idézi Eriksen 2008:28). Mi történik abban az esetben, ha ez az egyén egy Magyarországon élő, kínai szülőktől származó fiatal, aki nem tartja magát kínainak? Ez a felvetés egyrészt megelőlegezi a hibrid identitásról folyó diskurzus létjogosultságát, másrészt a nézőpontok szétválaszthatatlansága révén rámutat az *etnicitás* és a *rassz* szemiotikai mezejének átfedéseire.

Hibrid identitás

A „hibrid” kifejezés – bár a magyar nyelvben elsősorban a növények keresztezésére használták – latin gyökere eredetileg a szelíd koca és a hím vaddisznó ivadékára vonatkozott, az Oxford angol szótár „különböző rasszhoz tartozó szülők (humans) utódja, félvér” jelentésben is értelmezi a szót, hozzáfűzve, hogy a 17. század előtt nemigen használták ebben az értelemben (Young 1995:5). Az hibridet az különbözteti meg a korcstól, vagy finomabban keveréktől, hogy a keveredés az utóbbi esetben egy fajtán belül történik, és – a hibriddel szemben – szaporodóképes utódokat hoz létre. Ebből sejthető, hogy a 19. századi, az evolúcióelmélet lázában élő Angliában a hibriditás emberekre alkalmazva a különféle rasszista ideológiák alátámasztását szolgálta. Azt próbálta bizonyítani, hogy a különböző rasszhoz tartozó(nak vélt) emberek különböző, eltérő képességű fajokat képviselnek, amely fajok hierarchikus rendbe sorolhatóak. Érdekes módon az érvrendszerek vagy nagyvonalúan átsiklottak a felett a tény felett, hogy a félvér utódok minden kétséget

kizárólag képesek voltak a szaporodásra, vagy megpróbálták különféle degenerációs magyarázatokkal belefoglalni elméletükbe (Young 1995:23).⁵

Young rámutat, hogy a „hibridekhez”, magyarul „félvérekhez” való hozzáállás milyen érzékletes példája a vonzalom és az iszonyat egyidejű jelenlétének. Az utód pusztá léte az egyesülés iránti vágy bizonyítéka, míg a gyerek iránt érzett undor e vágy elfogadhatatlanságáról tanúskodik. Ez az ambivalencia a hibriditás-konceptió lényege: az egybeolvadás iránti vággal párhuzamosan létező rettegés a teljes egybeforrástól.

Az utóbbi két évszázad folyamán a világ, így a benne zajló diskurzusok is alapvetően megváltoztak. Az előző fejezetekben kísérletet tettem e változás nagyvonalú ábrázolására, ami rávilágított egy-két, az antropológiában inherensen jelenlevő fogalmi problémára, minthogy azok alkalmatlannak bizonyultak napjaink komplex jelenségeinek leírására. „Egy olyan világban élünk, ahol nem tudjuk többé teljes biztonsággal meghúzni a határt *önmagunk* és a *mások* között, elválasztani egymástól a *különbözőt* és az *ugyanolyant*, az *ittet* és az *ottot*, de még az *ázsiait* és a *nyugatit* sem” (Ang 2003:2). Az antropológia pedig a másság megértésére született, így a *más* természetének ilyen szintű átalakulása komoly kihívást jelent a tudományág számára, és olyan új fogalmak bevezetését sürgeti, amelyek elősegítik az ilyen komplexitások megértését.

A krízis hevében született koncepciók közül a kultúrakutatás birminghami iskolája, elsősorban Stuart Hall által bevezetett a *hibriditás* (Eriksen 2008:209) a leghasznosabb analitikai szempontból,⁶ napjaink kulturális globalizációja leginkább a *hibridizáció* folyamatoként értelmezhető (Ang 2003; Hannerz 1996). A koncepciót nem megoldási képletnek kell tekinteni, hanem inkább a bonyolult összefonódások értelmezésére alkalmas eszköznek.

Eredeti jelentéséből fakadó kivételes kifejezőerejét az ambivalencia területén megváltozott szemantikai tartományában is megőrizte: egyszerre jelenít meg vonzásokat és taszításokat, amik küzdelmükben valami újat teremtenek. „A hibridnek nem csak két hangja és kiejtése van, hanem kétnyelvű is; mert nem csupán [és nem is egészen] két egyéni tudat, két hang és két kiejtés rejlik benne, hanem megkettőzött szociolingvisztika, tudat, két korszak találkozik benne, és a megnyilatkozások terepén tudatos harcot folytatnak egymással. A különböző világnézeti harcok is bele vannak ágyazva a hibridbe. A hibridek (...) új világnézetek lehetőségét rejtik magukban, (...) a világ új belső formái születhetnek belőlük” (Bahtyin, idézi Bhabha 2008:261).

A hibriditás a határok átjárhatóságára, sőt, magára az átjárás gyakorlatára, főképp annak hétköznapiságára helyezi a hangsúlyt (ezért sajnálatos, hogy maga a megnevezés a földönkívüliség képzetét kelti). Ezáltal problematizálja ugyan a határokat, mégsem szünteti meg teljesen azokat. A különböző világok találkozását

⁵ Nagy tisztelet illeti Evans Pritchardot, aki még ebben az ideológiai túlterhelt korban is tisztán látott és kikezdzhetetlen érveléssel cáfolta meg az elméletet.

⁶ A többi felmerülő fogalomról lásd Eriksen 1997; Hannerz 1997; Árendás 2014.

korántsem mutatja konfliktusmentesnek, a figyelmet viszont arra irányítja, hogy ezek az érintkezések elsősorban a különbségek egyeztetéséről szólnak. Ugyanakkor arra is figyelmeztet minket, hogy ezek a kultúrák a végsőig küzdenek az egymásban való feloldódásuk ellen (Ang 2003; Árendás 2014). Pontosan ez az ambivalencia, feloldhatatlan kettősség az, ami a koncepció velejét adja, és megkülönbözteti a hasonló célra létrehozott fogalmaktól, mint a „gyümölcskoktél” vagy a „melange” (Eriksen 1997).

Mivel éppen a találkozások, *határzónák* területén válik a leginkább nyilvánvalóvá az identitások körvonalának homályossága, a hibriditás az identitás örök nyughatatlanságát implikálja. A hibriditás – egy jól megfogalmazható önmeghatározás helyett – az összekuszálódottság komplexitásának előtérbe helyezésével (*együttlét a másságban*, togetherness-in-difference), határozottan megkérdőjelezi többek között a domináns diaszpóradiskurzus mögött meghúzódó etnicitás fogalmát. Ang munkájában kiváló példa erre az ausztrál kínai migráns közösség megosztottsága, ami rámutat a diaszpóra koncepcióban rejlő ellentmondásra: a diaszpóra életre hív egy elméletileg természetes, esszenciális identitást annak érdekében, hogy fenntartsa státusát mint koherens „képzelt közösség”.⁷ A hibriditás, miközben aláássa az etnicitás és a diaszpóra identitásképző erejét, a feje tetejére állítja a domináns társadalmi, kulturális és politikai formációkat, azáltal hogy a „másikat” a „marginalizáltak”, a „domináns” társadalmi szövet részévé teszi (Ang 2003; Árendás 2014).

Az antropológia fő problémája a koncepcióval szemben egybecseng Gregory McLennan *Plurality* című könyvében megfogalmazott ironikus kritikájával: „az a baj a hibriditással, hogy nem könnyen termel ki egy népet” (McLennan, idézi Ang 2003:10), vagyis hiányzik belőle a csoportképző erő. Ez igazán nagy jelentőséggel bír az antropológiai kutatás metodológiájának szempontjából, hiszen a hagyományos, lokális közösségbe épülő résztvevő megfigyelés ellehetetlenül, mivel ebben az esetben egyáltalán nem beszélhetünk közösségről. Ez azonban nem jelenti azt, hogy e téma érdektelen lenne a tudományterület számára, sem azt, hogy a tudomány alkalmatlan lenne e téma megragadására. A határzónák vonzásainak és taszításainak mezején formálódó identitások ugyanis a társadalmi élet többi jelenségéhez hasonlóan a hétköznapi interakciók szintjén nyilvánulnak meg. Az antropológia pedig éppen „erről a kiváltságos pontról, a hétköznapi élet konkrét helyzeteiből kiindulva, azaz kicsiben vizsgálja ezeket a folyamatokat” (Eriksen 2008:16). Hogyan történik mindez a gyakorlatban?

⁷ Példa gyanánt az kelet-timori kínai közösség helyzetét vázolja az Ausztráliában élő „kínai diaszpórán” belül. A kelet-timóri kínaiak a diaszpóra kialakulásának kezdetén igyekeztek részt venni a közösségi eseményeken, annak ellenére, hogy lévén muzulmánok egészen más ünnepeket tartottak otthon, mint a „mainstream” kínaiak Hold Újéve például. Azután arra jutottak, hogy „nem szeretnek a kínaiakkal bulizni”, és bár a Hold Újévi szokásokat megtartották, a diaszpóra keringéséből végleg száműzték magukat.

METODOLÓGIA

Terep? Közösség?

Az antropológia hagyományos kutatói módszere, a terepen történő résztvevő megfigyelés az antropológia eddigiekben több ízben kritika alá vetett premisszájának kézzel fogható bizonyítéka: egyértelműen egy koherens közösség létezését feltételezi egy földrajzilag lokalizálható helyen.

„A terepmunka a területileg meghatározott kultúrákról alkotott tudományos (...) elképzeléshez kötődik. A módszer háttérében kezdetektől fogva jelen van egy rejtett episztemológiai premissza, ami a kutathatóságot egy lokalizációs folyamathoz, a vizsgálandó társadalmi probléma vagy kulturális jelenség térben való lehorgonyzásához köti. (...)” (Feischmidt 2007:223). Feischmidt (Gupta és Ferguson nyomán) a terep jellemzésekor a következő kikötéseket teszi: „A terepnek, vagyis annak a helynek, ahol az antropológus kutat, távol kell lennie a várostól, a modernitástól, az antropológus jelenidejétől, a „terepre menő” kutatónak pedig ezt a földrajzi és az időbeli távolságot kell legyőznie” (Feischmidt 2007:225). Az otthon és a terep radikális elválasztása azt a célt szolgálja, hogy a saját kultúra valamint a másság jól látható szembeállításban válhassanak megragadhatóvá. De valóban „az otthon a kulturális azonosság helye, és a másságért máshová, általában messzire kell mennünk”? A ‘80-as években, első sorban városantropológiai munkák formájában erősödött meg az antropológia „hazatérésének” tendenciája: ezek a kutatások a vizsgálódás helyszínéül és témájául a kutató saját társadalmát választják (Prónai 2002:357).

Ez az ideológiai elmozdulás azonban nem változtatott a gyakorlati megszokásokon: a kutatók továbbra is elkötelezettek a terepmunka módszere mellett, mivel így nyílik lehetőség arra, „hogy természetes közegükben figyeljük meg a társadalmi jelenségeket” (Feischmidt 2007:225). Kutatásom esetében ez az alaphelyzet számos problémát vet föl.

Először is, beszélhetünk-e „hibrid” közösségről? Ahogy Ang Gregory McLennan idézésével világosan rámutat, a hibriditásból hiányzik a közösségformáló erő – éppen emiatt kezeli a domináns társadalmi párbeszéd veszélyforrásként, anomáliaként, annak ellenére, hogy mindenütt jelen van (Ang 2001:211). Tehát komoly erőszakot kéne tennünk a valóságon, ha mindenképpen erőltetni szeretnénk egy hibrid közösség képzetét.

Ami mégis külön érdekessé teheti a jelenséget még a közösség-orientált antropológia számára is, az az a tény, hogy a „hibrid” alanyok első számú referenciaközegét éppen az a „közösség” – az ő visszatérő megfogalmazásukban az „igazi”, vagy „normális kínaiak” – képviseli, amihez egyfelől tudatosan nem szeretnének tartozni, másfelől pedig ahonnan bizonyos mértékig kizárva is érzik magukat. Így a velük készített interjúk alternatív kutatási formát jelenthetnek egy

hivatalosan is „nehezen kutathatónak” nyilvánított „közösség” esetében,⁸ mint a magyarországi kínai diaszpóra (Sik, Várhalmi). Személyes kutatói tapasztalatom, hogy erről a valóban nagyon erős fallal körülcírt „közösségről”, a „hibridektől” tudtam meg a leghasznosabb információkat: nekik ugyanis etnikus alapon bejárásuk, rálátásuk nyílik a csoport mindennapi életére, viszont mivel nem kívánnak oda tartozni, kritikusabban és analitikusabban szemlélik azt, mint a „teljes értékű” tagok. Így olyan értékes és érdekes információkat adtak tudomásomra, amikhez más forrásokból nem férhettem volna hozzá.

Másodszor pedig milyen „természetes közegben” kéne keresnünk a „hibrideket”? Minthogy nem tekintik magukat „igazi kínainak”, sőt, a legtöbbjüknek kínai barátai sincsenek, a kínai piacon, valamelyik kínai keresztény egyesületben, vagy a kínai fiatalok között népszerű karaoke bárokban hiába keressük őket. Én kínai nyelvtudásom révén szerzett munkáim (tolmácsolás, migrációkutatás) során ismertem meg kutatásom alanyainak többségét. Ezek olyan felületek, amelyeken a kétirányú kulturális tőke, a kultúrák közötti hídszerep a legjobban tud érvényesülni. Ez talán a fentiekben emlegetett *határzónák* legplasztikusabb megnyilvánulási formája. A 20-30 éves fiatalok esetében azonban nem valószínű, hogy a munka világa lenne az első számú természetes közeg. Kutatásom alanyai kivétel nélkül részt vesznek/vettek a magyar felsőoktatásban, és az etnikailag magyar fiatalok életét élik.

Kutatói szerepem

Minthogy az antropológiai leírás szükségszerűen szubjektív, annak teljesértékűvé tételéhez elengedhetetlen a leíró pozicionálása. A helyzet összetettségét jól tükrözi, hogy bármilyen nyilvánvalónak tűnik is helyzetem, mint szóke-kékszemű kutatónak, aki kínai fiatalokat kutat, már itt nehézségekbe ütközöm.

A migrációkutatás domináns metodológiai diskurzusa szerint ugyanis az első és legfontosabb szempont a kutató pozicionálásakor, hogy tagja-e a kutatott *etnikumnak*: ez alapján különítenek el in-group/insider és out-group/outsider kutatókat. Az etnicitás problematizálhatóságának és a hibrid identitások összetettségének tényéből kiindulva természetszerűleg adja magát a kérdés: ha az etnikus-nemzeti származás pusztán egyike az identitás lehetséges tényezőinek, milyen alapon privilegizáljuk éppen ezt a többi lehetséges tényezővel szemben kutatásunk módszereinek vizsgálata során? (Carling–Erdal–Ezzati 2014:3) Ahogy nem célszerű egybemosnunk a nemzetállamokat társadalmukkal (Gupta–Ferguson 1992), úgy nem tanácsos kritika nélkül elfogadnunk az etnikus-nemzeti származást sem a legfőbb határhépző tényezőként migráns csoportok esetében (Carling–Erdal–Ezzati 2014:4).

⁸ Arra a korántsem egyértelmű kérdésre, hogy létezik-e kínai közösség, a *Diaszpóra-kínaiak* című alfejezetben keresek választ bővebben.

Mi a helyzet például azokban az esetekben, mikor a kutatás alanyainak akár csak egyik (csoport)hovatartozása átfedésbe kerül a kutató egyik (csoport)hovatartozásával? Hogyan különítjük el ebben az esetben az *én*-t, a *saját*-ot a *nem-én*-től, a *saját*-tól? (A.Gergely 2010:81).

Abból kiindulva, hogy a kutató – optimális esetben – olyan témát választ, ami mélyen gyökerező érdeklődéséből fakad, feltételezhetjük, hogy ez az identitások valamilyen szintű átfedésébe torkollik. A pozicionalitás ilyen irányú meghatározását tehát értelmezhetetlennek tartom még egy látszólag olyan egyértelmű helyzetben is, mint a sajátom. Érdekes bevezetni egy *hibrid kutatói pozíciót*, amely érzékelteti az egyezések, egyeztetések és feloldhatatlan különbségek dinamikus összjátékából kialakuló párbeszéd termékenységét.

Ezzel rá is térek saját példámra, ami kiválóan tükrözi a mélyen gyökerező elképzelések tarthatatlanságát az etnicitás és identitás összefüggéseiről. A szemlélő számára – a domináns diskurzusnak megfelelően – magyar kutató vagyok, aki a kínai kisebbséget kutatja. Az, hogy mennyire tartom magamat magyarnak, és kutatásom alanya mennyire tartja magát kínainak, nem tűnik elsődlegesnek.

Való igaz, hogy a kínai szakon elvégzett tanulmányaimat azért folytattam az antropológián, mivel egy évnyi kínai tartózkodás után nagyon érdekelt, hogy a kínai migránsok milyen életet tudnak élni Magyarországon. Az foglalkoztatott, hogy a *másság* hogyan adaptálódik a *saját* világomhoz, de ahogy a kutatás részletes ismertetéséből kirajzolódik, hamar egyértelművé vált számomra, hogy az esetek többségében egyáltalában nem ilyen világosak ezek a minőségek. A *sajátom* és a *más* közötti különös interakció teljesen elmosza a köztük húzódó, szilárdnak feltételezett határt. Fel kellett ismernem, hogy „*a másság a mi másságunk valójában*” (A.Gergely 2010:80).

Ugyanakkor az a tény, hogy én, a kutató, megváltoztathatatlanul a többségi társadalmat reprezentálom *testemben*, míg a diktafon túloldalán ülő, aki – szintén tagadhatatlanul és megváltoztathatatlanul – egy kínai migránst reprezentál *testében*, kétségtől hatással van a közöttünk kialakuló beszélgetésre. Valószínűleg azért ezt a kérdéskört – olyan másodgenerációs kínai származású fiatalok identitását, akik a kínai diaszpóra *ellenében* határozzák meg önmagukat – választottam dolgozatom témájául, mert ez a bizonyos hatás ebben a konstrukcióban bizonyult a legtermékenyebbnek.

Abban a helyzetben, amikor az ember egy olyan többségi társadalommal azonosul, amely (figyelmen kívül hagyva a test megváltoztathatatlanságának tényét) folyamatosan „visszasorolja” őt ahhoz a diaszpórához, amivel a legkevésbé sem kíván azonosulni, az identitás kérdése fokozottan előtérbe kerül: az egyén sokkal reflexívebben gondolkozik róla, mint egy „gondtalan” fiatal, miközben sokkal közlékenyebb a többségi társadalom képviselőjével, mint a diaszpóra tagjai.

Módszertan

„Elsőként érdemes tehát szétválasztanunk a készítéskor alkalmazott technikát az alkalmazását megalapozó módszertől és a módszer mögött meghúzódó társadalomelméleti és filozófiai alapoktól. Másodszor azt is rögzítenünk kell, hogy a választott interjú technikák nagyban függtek és függenek ma is egyrészt az adott kutatás kérdésfeltevéseitől” (Kovács 2007:269).

Ennek megfelelően hamar realizáltam, hogy a terepen töltött résztvevő megfigyelés hagyományos formája nem a legcélravezetőbb módszer témám kutatására. Ehelyett a George Marcus által javasolt „többterepű etnográfia” (*multi-sited ethnography*) (Marcus 1995) saját elgondoláson alapuló kivitelezése mellett döntöttem. „Hogy a globalizációt illetve glocalizáció jelenségeit miként lehet az etnográfia és terepmunka-módszer megújításával vizsgálni, arra az utóbbi évtizedekben a leghatásosabb választ George Marcus adta. Ő a többterepű etnográfia fogalmával oldja fel a lokális és globális, valamint az életvilág és a társadalmi struktúra közötti dichotómiát: azt javasolja, hogy ugyanazt a kérdést, illetve témát egyszerre vagy párhuzamosan több helyen, terepen vizsgáljuk, majd a helyi vizsgálatok eredményeit hasonlítsuk össze” (Feischmidt 2007:225).

A kutatás így két fő empirikus komponens együtteséből rajzolódott ki: egyfelől félig strukturált interjúkat készítettem kutatásom célcsoportjával, a hibrid identitású kínai fiatalokkal, másfelől terepmunkát folytattam a referenciaközegnek tekinthető, a diaszpórához rendkívül szorosan kötődő fiatalok között a Bókay Gimnáziumban.

Félig strukturált interjúk

Mivel elsősorban az érdekelt, milyen gyűjtópontok mentén szerveződik a hibrid identitás, illetve milyen komponensekben lehet a legjobban megragadni, az interjúknak egyáltalán nem volt előre meghatározott témája, vezérfonala. Szabadon induló beszélgetésben igyekeztem feltérképezni, hogy mi az, ami partnerem számára a leginkább meghatározó, majd e témától indulva igyekeztem a beszélgetést kutatásom kérdései felé terelni.

Beszélgetőtársaimat egy nagyjából 4 éves „terepmunka” során ismertem meg, melyet a Budapesten élő kínaiak különféle élettereiben eltérő minőségekben töltöttem.⁹ Így alanyaim többségével hosszútávú ismeretségben álltam: ennek eredménye a bensőséges és részletgazdag interjúanyag. Beszélgetőtársaimmal sokkal

⁹ 2011 óta rendszeresen látogatom a józsefvárosi Négy Tigris piacot, nyomon követve annak átalakulását; a város különböző kínai éttermeit és büféit, a magyar-kínai kulturális találkozóhelyként funkcionáló Körönd Teaházat, illetve a teljesen más regiszterbe elhelyezhető Konfuciusz Intézet anyanyelvi tanároknak fenntartott szobáját. Ezeket a helyeket elsősorban vendégként, fogyasztóként látogattam, de többször visszatértem az ICCR kutatások interjúzójaként, így alkalmam nyílt számos tartósabb és személyesebb kapcsolat kialakítására.

inkább „konzultánsi kapcsolatba” kerültem (Abu-Lughod 1991:469), vagyis nem róluk, hanem velük együtt gondolkoztam (Geertz 1994).

Számos interjú elkészítése után végül négy beszélgetőtársammal készült, majdnem 10 órányi anyag felhasználása mellett döntöttem. Mind 20-30 év közöttiek, fiúk-lányok vegyesen.¹⁰ A dolgozatban használt nevek olyan álnevek, amiket az interjú alanyok által használt nevek alapján adtam nekik. E nevek hangsúlyozottan választott nevek: a kínai származású fiatalok a többségi társadalommal való első intenzív érintkezés során (dadához kerülés, bekerülés az oktatási rendszerbe) választanak maguknak egy magyar, vagy tetszés szerint valamilyen nemzetközi nevet, hogy megkönnyítsék a kapcsolatfelvételt. Ezek után teljes mértékben az egyén választása, hogy a társadalmi érintkezések során a magyar, nemzetközi, kínai, vagy magyar-kínai hibrid nevét használja. Mivel beszélgetőtársaim identitása szempontjából az általuk használt név sokkal nagyobb jelentőséggel bír, mint egyéb demográfiai tényezők, ezeket az információkat csak függelék formájában közlöm.

Terepmunka

A terepmunkámat (az említett kvázi terepmunka tevékenységen túl) a Kálvária téren található Bókay Gimnáziumban folytatom 2014 októbere óta. Az iskolában elsősorban a Menedék egyesület önkénteseiként vagyok jelen abból a célból, hogy a kínai diákok, szüleik és tanáraik között segítsen az együttműködést, felderítsem a tanulással, beilleszkedéssel kapcsolatos nehézségek okait és tisztázzam a felek között felmerülő félreértéseket.

A Bókay Gimnázium elhelyezkedése révén (alig pár perc sétára található az Orczy tértől), illetve a nevében szereplő „kéttannyelvű” kifejezés miatt nagy népszerűségnek örvend a Józsefvárosi piac vonzáskörzetében élő, alacsonyabb státusú migránsok körében.¹¹ Az iskola valószínűleg nem önszántából választotta a migráns profilt, hanem a már kialakult helyzethez igyekszik adaptálódni a magyar mint idegennyelv-óra tanrendbe vételével, illetve a migráns gyerekek tanulmányait elősegítő egyéb intézkedésekkel.

A helyzet abszurditását az adja, hogy bár az intézmény nevében rejtegetés nélkül szerepel az „egészségügyi szakközépiskola” kifejezés is, ez vélhetőleg nyelvi nehézségekből kifolyólag kívül esik az ide jelentkező kínai fiatalok és szüleik figyelmén. A bekerülő gyerekek jellemzően már legalább 5-6 éve élnek Magyarországon, viszont a magyar oktatási rendszer az általános iskolák szintjén nem nagyon biztosít lehetőséget az idegen anyanyelvűek felzárkóztatására, így hiába járnak

¹⁰ Származási ország tekintetében kivételt képez egy chilei születésű kínai fiúval készített interjúm, akivel az ICCR megbízásából készítettem az interjút.

¹¹ Ahogy azt több ízben tapasztaltam, a jobb anyagi háttérrel rendelkező migránsok nagyon fontosnak tartják gyerekeik elit iskoláztatását, náluk a magas tandíjú, és egyben a remények szerint magasabb presztízsű kéttannyelvű iskolák élveznek elsőbbséget.

magyar intézménybe 5-6 éve, még mindig nagyon komoly nehézségekkel küzdenek. Az egészségügyi tárgyak új kihívást jelentenek, hiszen egyrészt teljesen ismeretlen szókinccsel dolgoznak, másrészt nincs hozzájuk tankönyv, órai jegyzetből kellene tanulniuk.

Mindez azért érdekes a kutatás szempontjából, mert ebből eredően főképp a gyerekekkel kerültem kapcsolatba, akik korukból és élethelyzetükből adódóan ideális „kontroll csoportot” képviselnek kutatásom számára. Az ide járó gyerekek korrepetitorként hamar megkedveltek, mert tudták, hogy számíthatnak a segítségemre. A „hírem” hamar elterjedt, és nem sokkal később alapítottak is egy Wechat csoportot,¹² amibe velem együtt bekerült az iskola összes kínai diákja. Érdekes módon úgy tűnt, hogy ez nagyban hozzájárult a kínai diákok csoporttá kovácsolódásához, ugyanis addig inkább csak egymástól független kapcsolatok léteztek köztük, amik nem álltak össze networkké. A Wechat csoportban számomra váratlan módon az iskolai ügyeken túl számos más téma is felmerül, mint számítógépes játékokban elért eredményeik, az autentikus kínai ételek képe (ami néhanapján az asztalra kerül otthon), vagy akár hétvégi diákmunkáról szóló álláshirdetések is, így csoportos formában betekintést engednek életük intimebb részébe is. Ezt a fórumot használják újabban olyan – a „bounded solidarity” középiskolai közegben történő megnyilvánulásnak tekinthető – célokra is, mint az ebédbefizetés napján történő pénzkölcsönkérés, telefontöltő vagy sebtapaszkölcsönkérése.

Azért tekintem ezeket a fiatalokat a célcsoportom „kontroll csoportjának”, mert a bizonyos szempontból azonos körülmények mellett (a magyarországi tartózkodás hossza, illetve az életkori-, szocializációs szakasz, amit érint) ők egészen más típusú, diaszpóra-központú, kimondottan kínai etnikus identitáskonstrukciókat alakítanak ki. Konkrét interjúkat nem készítettem, csak a nálam töltött tanulóórákról írtam jegyzeteket. Egyidőben jellemzően legfeljebb hárman járnak hozzám, de az is gyakran előfordul, hogy csak egyvalaki jön, így lehetőségem nyílik mind egyedül, mind csoportban megismerni ugyanazokat a gyerekeket.

Az itt szerzett ismereteim segítettek abban, hogy rálátásom nyíljon, melyek azok a specifikus tényezők, amelyek inkább a diaszpóra, és melyek azok, amelyek inkább a hibrid identitás kialakítását segítik elő. Arra jutottam, hogy ebből a szempontból a döntő tényező a család szociodemográfiai háttérével összefüggésben megválasztott stratégia. A téma beható vizsgálata elégséges anyagot biztosítana egy önálló szakdolgozathoz, így ebben a dolgozatban pusztán további kutatási tervként jelenik meg. A dolgozatban használt interjúrészletek tehát kizárólag a fent említett félig strukturált interjúkból származnak, míg az itt szerzett tapasztalataimat – ebben a dolgozatban – háttértudásként hasznosítom.

¹² A Wechat egy a Facebook Messengerhez hasonló kommunikációs – és egyben önidentifikációs – felület, ami a globális kínai diaszpóra életében kulcsfontosságú.

Soron következő leírásomban¹³ a Lila Abu-Lughod által javasolt *sajátosságok etnográfiját* („ethnographies of the particular”) szeretném követni, a fókuszát először az individuális értelmezésekre, majd a diskurzusok keretére helyezve.

„Az egyes emberek érveinek, igazolásainak és értelmezéseinek rekonstrukciója saját maguk és a többiek tetteiről jól kirajzolná a társadalmi élet folyamatát. Megmutatná, hogy noha az általuk használt fogalmak meghatározott mezőben mozognak, ezen a mezőn belül az egyes emberek más és más értelmezésekkel szolgálnak arról, hogy mi az, ami történik, fájdalmat éreznek, stratégiákat dolgoznak ki, és élnek az életüket” (Abu-Lughod 1991:476).

HIBRIDITÁS, MINT MINDENNAPOS TAPASZTALAT

Ebben a fejezetben az „individuális értelmezéseket” interjúrészek segítségével szeretném bemutatni, hogy az eddigiekben teoretikusan felvázolt jelenséget, a hibrid identitást milyen egyszerű hétköznapi formákban ragadják meg és nyilvánítják ki interjúalanyaim.

Miután ily módon életszerűvé válik a koncepció, elméleti és empirikus alapon arra a kérdésre keresem a választ, hogy mik azok a társadalmi tényezők, amik fontos szerepet játszanak a kínai migráns fiatalok identitásról folyó „diskurzusainak keretének” felállításában.

A hibrid identitás az „összekeveredett másságok széles spektrumán”¹⁴ (Geertz 1988 idézi: Ang 2003) önmagát elhelyezni próbáló individuum folyamatos küzdelmének eredménye. Az én-kép a *mátság* állandó vonzásának és taszításának ambivalenciájában formálódik: egyfelől érzékelhető a mássággal való egyesülés, azonosulás vágya, ugyanakkor nyilvánvalóvá válik a teljes egybeolvadástól való félelem is (Young 1995).

Hogyan definiálják tehát beszélgetőpartnereim ezt az ambivalenciát? Legáltalánosabb és közvetlenebb megnyilvánulási formája e komplex jelenségnek a hovatartozás egyszerűnek tűnő kérdése, ami szemmel láthatóan minden beszélgetőtársam életében fontos tényező. A válaszokból kivétel nélkül a Said által „a hontalanság állandósult állapotának” („a generalized condition of homelessness”) nevezett érzés rajzolódik ki (Gupta–Ferguson 1992:9).

¹³ A dolgozatban felerősülő kínai szavak, nevek, elnevezések leírásakor következetesen a hivatalos pinyin átírást használom.

Jelöléseimben a következő logikát alkalmazom: az idézőjelben, dőlten szedve jelennek meg az interjúrészek; idézőjelben, nem dőlten szedve pedig szakirodalmi idézetek illetve saját meglátásaim szerepelnek.

¹⁴ „a gradual spectrum of mixed-up differences”

A valahova tartozás iránti igény, és ezzel párhuzamosan annak kielégíthetetlensége egész beszélgetésünket átszötte Nammal.¹⁵ A „*sehova tartozás*” („*we are from nowhere*”) a határok problematizálásának új szintjére vezet. A határokon való átkelés olyan természetessé válik, hogy említésre sem méltó, még csak nem is a határok elmosódottsága jelent problémát. A probléma forrása az, hogy hiába történik meg a határátlépés, nem történik – meg az elképzelt – változás.

„Igen, azt hiszem ez a legmeghatározóbb, ha le akarom írni neked, hogy ki vagyok. Már a letelejtől fogva, az általánosban is, mindig más voltam az embereknek, mert kínai voltam, de ugyanakkor mégsem voltam kínai. De emiatt nem éreztem magam 100%-ig chileinek sem, miközben ott nőttem fel. Aztán elmentem Kínába: kínainak nézek ki, beszélek kínaiul, de a kínaiak mégis úgy kezeltek, mintha külföldi volnék. És akkor úgy éreztem, hogy kínai sem vagyok. Úgyhogy a legtöbb külföldi, aki csak félig-meddig kínai, mint én, olyan mintha sehonnan nem jöttünk volna”.¹⁶

Mint látjuk, Nam számára személyisége egyik „legmeghatározóbb” („*a crucial point*”) vonása, hogy egész életében „*mindig más volt*”, mert „*kínai volt, ugyanakkor mégsem volt kínai*”. Hiába nőtt fel Chilében, ahogy az interjú többi részéből kiderül, a kínai diaszpórától teljes elszigeteltségben¹⁷ mégsem „*érezte magát 100%-ig chileinek sem*”. A gondolatmenet következő szintjéről, miszerint külseje és nyelvtudása ellenére „*a kínaiak mégis úgy kezelték, mintha külföldi volna*” implicit formában kiderül, hogy elsősorban – minthogy a spanyolt tekinti anyanyelvének – azért „*nem érezte magát 100%-ig chileinek sem*”, mert nem úgy néz ki, mint egy chilei. Így már itt megjelenik a külső (mint test) és a belső (mint gondolkodásmód) dichotómiája, bár kevésbé explicit módon, mint a következő részletekben. A teljes beilleszkedésnek mindig gátat szab az egyik jellemző: a befogadó országban az egyértelmű rasszjegyeket hordozó test, Kínában pedig jellemzően a gondolkodásmód, viselkedés.

Egy másik beszélgetőtársam, Kitty attitűdjét alapvetően az optimizmus határozza meg. Helyzetét magától értetődőnek tartja, és inkább az ebből származó és

¹⁵ Nam a chilei születésű interjúalanyom, ő az egyetlen, akivel angol(-kínai hibrid) nyelven készítettem az interjút. A szövegközpontú elemzés miatt szükségesnek érzem, hogy a lábjegyzetekben szó szerinti formájában is közöljem az elhangzottakat.

¹⁶ Eredeti interjú: “Yes. I think that’s a crucial point about if I have to tell you who I am. From the very beginning, as I was in school, primary school, and **I was always different** to other people, because **I was Chinese, but I was not Chinese too**, at the same time. But therefore I didn’t feel 100% Chilean, when I was growing up there. And then I went to China: I look Chinese, I do speak Chinese, **but Chinese people treated me as a foreign people**. And then I got the feeling that I was neither Chinese too. So most for the foreign people, that are half Chinese, like me, **we are from nowhere**. We are mixed from our country and China.”

¹⁷ “Umm, well, I know I look like Chinese, and I speak Chinese, but... I was not quite related with Chinese people, in my life, I don’t know why.”

kovácsolható előnyök felé fordítja figyelmét, így – ahogy az alábbi részletből is kiderül – Namnál vidámabban fogja fel ugyanazt a körülményt:

„Szóval ha megkérdezik tőlem, hogy én honnan származok, akkor én sose tudok válaszolni. Mindig, ha azt mondom, hogy Magyarországról jöttem, de kínai vagyok. Szóval van ez a nagyon nagy, ezek az ambivalens érzések, így mind a két országgal kapcsolatban (nevet). Hogy így nem tudok választani. És nem is szeretnék választani, és szerintem nem is kell választanom”.

Bár „sose tud válaszolni” erre a kérdésre, mégis azonnal előáll egy praktikusnak tűnő megoldással: „Magyarországról jöttem, de kínai vagyok”, majd rögtön hozzáfűzi, hogy ezek az egyszerű szavak „nagy” és „ambivalens” érzéseket fednek, amelyeket egyszerre „mindkét ország” iránt táplál, „nem tud választani köztük”. Hozzáállását döntően az különbözteti meg Namétól, hogy szerinte „nem is kell választani”: nem kényszeríti magát döntésre, sőt, tudatosan elveti ezt a dimenziót. Szituációját természetesnek fogadja el, így nem okoz neki gyötrődést a hontalanság érzete.

Harmadik beszélgetőpartnerem, Péter bizonytalanabban foglal állást. Számára az etnikus-nemzeti identifikáció szemmel láthatóan aktuális, alakulófélben lévő kérdés. A komplikációk kikerülése végett ő más stratégiát választ: inkább olyan más kötődési formákat helyez előtérbe, mint mondjuk a barátság.

„Nekem személy szerint nem volt olyan fontos, hogy ... most kezdem azt érezni, hogy nem olyan fontos nekem, hogy tartozzak egy ilyen nemzetiséghez, hanem inkább az, hogy meglegyen egy ilyen baráti köröm, akitől megkapjam gyakorlatilag a szeretet-adagomat, meg ilyesmi. Szóval ez a kapcsolat, akik így mögöttem vannak..., nem tudom, nekem ez most sokkal fontosabb, mint az, hogy csak kínaiakkal legyek, vagy csak magyarokkal. Persze, szeretek kínaiakkal lenni, mert tényleg, ... az is vagyok, most ha így azt kérdeznéd, hogy magyar vagyok vagy kínai, akkor nem tudnék válaszolni erre”.

Péter számára „nem olyan fontos, hogy tartozzon egy ilyen nemzetiséghez” – szemben Nammal, aki számára ez a „legmeghatározóbb”, mivel a „szeretet-adagját” máshol keresi. A nemzetiséghez való kötődés, mint szeretetforrás párhuzamba kerül a „baráti körrel”, egymás alternatívájaként szolgálnak, mint „kapcsolatok, amik ... mögöttem vannak”. Hogy baráti körét „csak kínaiak”, vagy „csak magyarok” alkotják „nem fontos”, bár mindenképp érdekes, hogy kizárólag e két homogén baráti kör jelenik meg opcióként. A részlet értelmezéséhez fontos hozzátenni, hogy Péter azért jegyzi meg, hogy „tényleg [kínai] is”, illetve azért hangsúlyozza, hogy „szeret kínaiakkal lenni”, mert az interjú megelőző részében több ízben kifejezésre juttatta, hogy „szerencsésnek mondhatja magát”, hogy Esztergomban nőtt fel, „ahol 50 km-es körzetben nem volt egy szál kínai sem”.

E még mindig absztrakt szinten, de már individuálisan megfogalmazott élmények után térjünk rá a hétköznapiakra: a társas érintkezésekre, melyek során

formát öltének az identitások. Milyen referenciaközegekhez próbálnak – sokszor szimultán – alkalmazkodni, milyen referenciaközegek között oszcillálnak beszélgetőtársaim? (Árendás 2014:66).

Összekeveredett másságok: referenciaközegek

A hibriditás-koncepció fontos aspektusa, hogy – a transznacionalizmus államhatárainak homályosságával analógiában – az identitás körvonalainak bizonytalanságára helyezi a hangsúlyt (Ang 2003). Közhelyes megállapítás, hogy az identitás mindig a *mással* szemben nyer formát. De kik lehetnek ezek a *mások* kutatásom alanyainak szemében? A különbözőségek mértéke szerint (Eriksen 2008:98) felállíthatunk egy nominális skálát, ami a következő referenciaközegeket szerepelteti: 1) a kínai kínaiak, 2) a teljes elszigeteltségben élő diaszpóra-kínaiak, 3) a teljesen akkulturálódott magyarországi kínaiak és 4) a magyarok. E „különböző kategóriájú mások” (Eriksen 2008:98) jelentenek alanyaim számára támpontot önmaguk végtelenül rugalmas értelmezéséhez. Attól függően, hogy a skálának épp mely pontja a viszonyítási alap, határozzák meg magukat ugyanazok a személyek a beszélgetés egy adott pontján magyarnak, kínainak vagy éppen explicit módon hibridnek. Az interjú részletek elemzésekor az azonosulást és elhatárolódást a „mi-kód” és „ők-kód” használatának analízisével állapítom meg (Eriksen 2008:37). Lássunk pár példát az összes referenciaközegre.

Kínai kínaiak

A kínai tartózkodás kivétel nélkül az összes, már külföldön született interjúalanyom számára „kultúrsoikk” volt: itt érezték leginkább idegennek, beilleszkedésre képtelennek magukat.

A legszélsőségesebben Nam fogalmazott:

„Akár a legtöbb külföldinek, nekem is elég sokkoló volt Kínába menni. Ha nem értesz kínaiul, nem értesz semmit. Másodszor, a kaja, mindent egy csomó olajjal főznek, és az emberek 90%-a elsősre konkrétan hasfájást kap tőle... Az utca tele van emberekkel, fekete hajú emberek hömpölygő tengere, ami elég sokkoló, főleg, ha nem egy metropoliszból jöttél. Mint mondjuk Chile, vagy Ausztrália, ahol az emberek hozzá vannak szokva, hogy megvan a saját életterük, de Kínában biztos, hogy mindig valaki rád van tapadva, és lökdösődnöd kell, és ez teljesen normális. És az alkudozás! Mert a mi – a kínai kultúrában ... Szóval az amerikai-európai kultúrában nem vagyunk hozzászokva az alkudozáshoz, de Kínában még egy tollat

se tudsz venni alkudozás nélkül, mert tényleg általában az ár felét lealkudhatod. Ez sokkoló.¹⁸

Bár amikor a hovatarozásról kérdeztem, Nam még egyértelműen azt mondta, hogy „*a kínaiak kezelték úgy, mintha külföldi volna*”, mikor specifikusan az első kínai élményei kerültek szóba, már explicit módon „*külföldiként*” identifikálja magát, és Kínát találja „*sokkolónak*” – így a nézőpontváltással az egymásra csodálkozás 180 fokos fordulatot vesz. Annak ellenére, hogy „*otthon [Chilében]*” – a többi kínaitól elszigetelődve ugyan – „*a kínai kultúra szerint élnek*”,¹⁹ a kínai kultúra az idézetben a maga töménységében teljesen idegennek tűnik, a „*mi (...) amerikai-európai kultúránk*” kerül szembe „*a kínai kultúrával*”. A kínai kultúráról felvillanó képek szembetűnő hasonlóságot mutatnak a „*legtöbb külföldi*” közhelyszerű benyomásainak: a „*fekete hajú emberek ... lökdösődő ... tengere*” és az alkudozás mellett a kínai konyha – rögtön a második helyen – a döbbenet tárgyaként jelenik meg. Ez azért igazán érdekes, mert Nam édesanyjával Chilében egy autentikus kínai éttermet vezet, ami a Kínából frissen érkező migránsok menedékeként szolgál, mert „*mikor egy-két hét után belefáradnak, és hazai ízekre vágynak, hozzánk jönnek. Elég híresek vagyunk erről Santiagóban*”.²⁰ Így Chilében a „*hazai ízek*”, a kínai diaszpóra tagjaival és általában a kultúrával való kapcsolat első sorban a „*kulináris hagyományok*” által kerül be az életükbe.²¹

Kittyben a kínai referenciaközeg a beolvadás vágyát, ezzel párhuzamosan a kitűnéstől való folyamatos félelmet ébresztett, miközben többi viszonyrendszerében kimondottan extrovertáltak, exhibicionistának tartja magát (kislánykora óta színésznőnek készül):

„*Igazából így nem mertem nagyon ilyen húsos táskát se kérni. (...) Szóval egy ilyen szintű beszélgetést így nem mertem lezajlani, mert féltem, hogy furán..., hogy fura lesz az akcentusom, nem az akcentusom, mert az nincsen, hanem féltem, hogy így rám néznek, és vagy hogy túl kedvesen mondom az egészet, vagy hogy túl, köszönöm szépen, meg kérem, az ilyeneket használom, pedig nem is kellene, mert Kínában igazából senki se használja ezeket. (...) Hát azért beszélgettem velük, de*

¹⁸ “For most of **the foreign people, including me**, going to China is quite **shocking**. So if you don’t understand Chinese, you don’t understand nothing. Second, the **food**, they cook everything with a lots of oil, and 90% of the people actually get stomach ache on the first week. ... A lot of people, just to be on the street, it’s a **sea of black haired people**, That is quite shocking, especially if you don’t come from a big metropolis. Like Chile or Australia, where you are used to get your own personal space, but in China you will always stick with someone, and you will have to push other people, and that’s perfectly normal. And **bargaining!** That’s really shocking. In our, in Chinese culture... In American and European culture you’re not used to bargain a lot, and in Chinese culture you can’t buy a pen without bargaining, and usually you have half of the price if you bargain.”

¹⁹ “we live the Chinese culture in our home”

²⁰ “We don’t have really strong, or daily contact with Chinese people, but there is a lot of people, who come from China and they don’t really get used to the South American cuisine, so after 1-2 weeks they are really tired and they want to taste home, and they come to us. We are quite famous in Santiago because of this.”

²¹ “We explore more the culinary traditions, most of all because of the restaurant”.

inkább próbáltam kerülni az ilyen kontaktusokat, mert kicsit így úgy éreztem, hogy úr isten, ez kínaiul megy”.

Szembeötlő az egyértelmű „ők-kód” használat: *„féltem, hogy így rám néznek”,* ők, a kínaiak, névtelen tömeg, akikkel szemben ott áll a beszélő, mint individuum, aki akarata ellenére mindig kitűnik a tömegből. A beolvadás iránti vágy, vagy inkább annak szükséglete a félelem és a félelemmel rokon kifejezésekkel átszótt tagmondatokban jelennek meg: Kitty *„nem mer ... húsostáskát kérni; ... beszélgetés lezajlani”, „fél, hogy ... fura lesz az akcentusa (ami nincsen), ... hogy így ránéznek, ... hogy túl kedves”* és udvarias. Attól tart, hogy nyelvhasználatával leleplezi, hogy nem autentikus kínai, és ez a lehetőség olyannyira zavarja, hogy *„inkább megpróbálja kerülni az ilyen kontaktusokat”* és a szülei mögé bújik, a némaságot választja. A nyelvtudás és még inkább a nyelvtudás megítélése minden interjúalanyom számára markáns tényező volt, ezen a ponton hovatartozásuk explicit módon megragadhatóvá vált. Kitty anyanyelvi szinten beszéli a kínait, és a magyarországi kínaiak referenciaközegének viszonylatában büszkén vallja, hogy jobban tud az átlagnál,²² így mikor azt mondja *„úristen, ez kínaiul megy”* kizárólag a beszédben megnyilvánuló kulturális különbségek leleplező erejétől fél.

A következő részlet Kitty másságának újabb megnyilvánulása: négy ízben jelenik meg, hogy *„másképp”* csinál valamit, *„mint a kínaiak általában”*. Ezúttal nem a nyelvhasználat, hanem a megjelenés árulja el Kittyt: annak olyan teljesen adottságszerű tulajdonságaitól, mint a test (*„éreztem azt, egyrészt, hogy magasabb is vagyok, mint a kínaiak általában”*); a félig-meddig tudattalan jellegzetességeken át, mint a *„gesztikuláció”, „a kisugárzás”*; egészen a teljesen akaratlagos, valós kommunikációs szándékról tanúskodó jelekig, mint az öltözködés.

„Szóval éreztem azt, egyrészt, hogy magasabb is vagyok, mint a kínaiak általában, meg másképp öltözködöm, meg másképp gesztikulálok, más a kisugárzásom is, szóval mindig éreztem, hogy így néznek rám. Lehet, hogy paranoiás vagyok, de lehet, hogy tényleg néztek rám. (...) Hogy most fura-e az, amit csinálok, vagy az így normális-e, amit csinálok”.

Kitty *„mindig érezte, hogy így néznek rá”,* ami egyértelműen zavarba hozta, kellemetlen volt számára a másság-tudat, amit az érdeklődő tekintetek kereszttüze keltett benne. *„Lehet, hogy paranoiás vagyok, de lehet, hogy tényleg néztek rám. (...) Hogy most fura-e az, amit csinálok, vagy az így normális-e, amit csinálok”.* A vélt vagy valós feltűnés a totális, feloldhatatlan különbözőség érzetéről tanúskodik. Fontos még egyszer felhívni rá a figyelmet, hogy Kitty az élet egyéb szituációiban (vagy pusztán földrajzi tereiben?) kimondottan élvezi, ha feltűnést kelthet: az európai közegben *„egzotikus”*-nak számító megjelenése fontos forrása büszkeségének.²³ Ez

²² *“jól tudok beszélni kínaiul, mert nagyon kevés gyerek tud normálisan beszélni kínaiul Magyarországon, mert mind magyarul beszélnek”.*

²³ *“Nem, Magyarországon egyáltalán nem, igazából annyira kényelmesen érzem magam. szóval tökre megszoktam már azt, hogy én egy kínai vagyok Magyarországon. És még nem tudtam megszokni azt, hogy én egy kínai vagyok Kínában, aki mégis belülről európai”.*

igen éles kontrasztban áll azzal, hogy Kínában szó szerint „próbál beleolvadni a környezetébe”. Mint mondja, *„még nem tudta megszokni azt, hogy egy kínai Kínában, aki mégis belülről európai”*.

„Azért nem akartam kitűnni, még jobban kitűnni, mert alapjáratból, ha csak állok ott, és csak nézek ki a fejemből, már akkor is valahogyan kitűnök. És ugye, így próbáltam nem mégjobban kitűnni, és ezért mégjobban próbáltam be, nem tudom, szóval így beleolvadni a környezetembe. De nem sikerült”.

Igyekvése azonban hiábavalónak tűnik, hiszen *„ha csak áll ott, és csak néz ki a fejéből, már akkor is valahogyan kitűnik”*. A további feltűnéseltetés ellen tett kísérletei is *„sikertelennek”* bizonyultak. Összefoglalva saját *„másságát”* Kitty a külsőségek és viselkedés teljes spektrumán érzékelt, és hiába próbált tenni ellene, a *„kínaiak folyamatosan néztek rá”*.

A következő idézetben Kitty fordít idegenség-érzet nézőpontján: most a kínai emberek *„civilizátlanságának”* kapcsán az ő másságuk kerül a középpontba. Itt nem Kitty *„hibája”*, hogy nem illeszkedik be, hanem maga a közeg méltatlan a beilleszkedésre.²⁴

„Szóval próbáltam így hozzászokni, ahhoz a stílushoz. De az a stílus meg csúnyán mondvá undorító valamennyire, mikor így két percenként köpnek az utcára (...)”.

Itt ő maga *„próbál hozzászokni”* a kínaiak *„stílusához”*, de amint a folytatásból kiderül, ez a *„stílus”* nem méltó hozzá. Megfigyelhető egy belső viaskodás is: a beszélő előzetes (*„csúnyán mondvá”*) és utólagos (*„valamennyire”*) szabadkozással is megpróbálja tompítani a radikálisnak nevezhető *„undorító”* kifejezés életét. Ebből úgy tűnik, hogy bár egyértelműen ki akarta mondani ezt a szót, mégis lelkiismeret-furdalása volt miatta. Ez pedig a teljes elhatárolódás mellett egyfajta szolidaritást is tükröz. Kitty tehát az egybeolvadás lehetőségének hiányát, feloldhatatlan különbözőséget érzékel mind a két fél (*„ők, a kínaiak”* és saját maga) részéről.

Egy érzelmileg mindkét előző megszólalónál lényegesen semlegesebb hozzáállásra példa a következő, Shentől származó részlet:

„Ott mindenki dolgozik, és azért nincsen olyan túl sok barátom kint. Szóval unalom... Nem ismerem a várost, mert ott tényleg annyira gyorsan fejlődnek a dolgok, hogy abszolút nem ismerem ki egy év után, hogy mi hol van. Szóval az is hiányzik, mikor Kínában vagyok, hogy ismerek mindent, el tudok menni mindenhova, ha akarok, ez hiányzik nagyon. A megszokottság”.

Shennél a beilleszkedés nem jelenik meg problémaként, a kínaiaktól való különbözőség egyáltalán nem tematizálódik. Shen számára maga Kína képviseli szokatlanságot: *ott „hiányzik neki a megszokottság”*. A személyén – és mások személyén – kívül eső ok miatt *„ott ... annyira gyorsan fejlődnek a dolgok, hogy*

²⁴ Érdekes, hogy a részlet bővebb változata a számomra a Kínába lábukat be nem tevő hazai sinológus körökből ismert retorikára épít: a kínai kultúra a civilizáció csúcsa, csak maguk a kínaiak civilizátlanak.

abszolút nem ismerem ki magamat”) korlátozva érzi mozgásterét Kínában, emiatt pedig egyszerűen „*unatkozik*”. Bár az is kiderül – szőrmentén –, hogy „*ott nincsen olyan túl sok barátja*”, ennek okaira azonban a beszélgetés további részeiben sem derül fény. Azért tartja Magyarországot a sajátjának, mert *itt* kiismeri magát, így szabadon tud mozogni. Az ő értelmezésében nem a kultúra és nem is az emberek válnak idegenné, hanem az ebből a szempontból neutrális tér. Ezt mutatja az „ők-kód” térbeli kivételének tekinthető „*itt-ott*” szembeállítás is.

A kínaiaktól való különbözőség a szülei nézőpontjának beemelésével kerül némiképp a fókuszba:

„A szüleim is mindig mondják, hogy más vagyok mint Kínában, szóval ez teljesen... Mindig azt mondják, hogy sokkal individualistább lettem, mint a kínaiak, meg sokkal távolságtartóbb vagyok. Szóval állítólag, ők ezt mondják... Hát, nem tudom, lehet, hogy igazuk van. Mindig mondják, hogy van ezek a..., hogy nagyon sok szokásuk van, mondjuk, nem tudom, ha idősebb a másik, akkor köszönnöd kell, tisztelned kell. Ezek a szokások, vagy nem tudom, hogy hívják... Na, és mindig mondják, hogy milyen tiszteletlen vagyok, mert ezeket a szokásokat én nem tartom. Pedig nem azért nem tartom be, hanem egyszerűen azért, mert nem ismerem”.

„A szüleim is mindig mondják” felütés azt sejteti, hogy Shen több helyről is hallotta már az akkulturációjáról formált véleményt, amit kétkedéssel hallgat: „*állítólag, ők ezt mondják... Hát, nem tudom, lehet, hogy igazuk van*”. Az biztos, hogy két általános személyiségvonás kiemelése mellett („*individualistább*”, illetve „*távolságtartóbb*”), szülei sokat szembesítik azzal, hogy „*tiszteletlen*” a gyökereivel szemben, mert „*nem tartja a szokásokat*” (a „*mindig mondják*” fordulat háromszor hangzik el). Ahogy e részletből sejthető, a szülők valószínűleg a konfuciánus hagyományokat kéri számon fiukon, aki valóban elég járatlannak tűnik a témában („*ezek a szokások, vagy nem tudom, hogy hívják*”). Shen elhárítja a felelősséget, hiszen „*egyszerűen nem ismeri*” ezeket a szokásokat, ami nyilvánvalóan szülei hibája. Az első- és másodgenerációs bevándorlók által formált családokban gyakran tematizálódó problémával találkozunk itt: a generációk között olyan mértékű kulturális különbség alakul ki, ami nehézségeket okoz a szülő és gyerek közötti kommunikációban.²⁵

Mint láttuk, Kína és a kínaiak beszélgetőtársaim számára az idegenség érzetét keltették: hol önmagukat érzékelték idegen testként a társadalom szövetében, hol a társadalom szövete tűnt idegennek számukra. Most vizsgáljuk meg, milyen reakciók születnek arra a társadalomra, ahol szocializációjuk jelentős szakasza végbement.

²⁵ E jelenség „tovább fajult” változata az akkulturálódott kínaiak referenciaközeg-elemzésénél kerül kifejtésre.

Magyarok – a többségi társadalom

A magyarság mint többségi társadalom lényegesen ambivalensebb referenciaközeg. Az idetartozás intenzív hangsúlyozásával párhuzamosan asszociatív módon folyamatosan megjelenik a saját arc, test képe. Bár a többségi társadalom xenofób-rasszista megnyilvánulásait – elnézően vagy naivan – csak elvétve róják fel, kompenzációs magatartásukkal felfedik a közeg valós kirekesztő viselkedését.

A gyermekkori szocializáció egyik fontos színtere az óvoda, ahol a migráns kisgyerek nyersebb, direkter formában kerül kapcsolatba a többségi társadalommal, mint mondjuk a dajkánál:

„Igazából tökre általános dolgokat tudok csak mondani. Mert tényleg egy magyar oviba jártam, jófejek voltak a tanárok, bár mindig azért érezhetően, amikor először találkoztam valakivel, egy kisseráccal, vagy kislánnyal, akkor mindig kérdezték, hogy te kínai vagy? És akkor persze a válasz az ugye jött, hogy igen”.

Péter nem minősíti sem pozitívan sem negatívan ezt a tapasztalatot, „csak általános dolgokat tud mondani, jófejek voltak a tanárok”.²⁶ A különbözőzés élménye viszont – előjel nélkül – egyértelművé válik, mivel a kisgyerekek „mindig kérdezték, hogy te kínai vagy?” Óvodás korban a folyamatosan szembesülés ezzel a kérdéssel a különbözőséget a természetesség mezejére plántálja. „És akkor persze a válasz az ugye jött, hogy igen”. Eszerint a referenciaközegek mellett életkori skálát is rajzolhatunk az identitások alakításában: kisgyermekként egyértelmű volt Péter számára, hogy kínai, középiskolásként, hogy magyar, és most, egyetemista éveire teljesen elbizonytalanodott a kérdésben.

A társadalom felől érkező visszajelzések hatására kialakult másság-tudat kompenzációjának tudható be, hogy Péter „szerencsésnek” tartja magát, „hálás” szüleinek azért, hogy kínai-mentes közegben nevelkedhetett, „így rögtön megtanult magyarul”. Az alábbi idézetből világosan kirajzolódik, hogy árnyaltabb érzelmei vannak az akkulturációval kapcsolatban:

„Tök jó, hogy mondjuk így Európában élek, és igazából itt járok iskolába, meg minden, és akár hipsternek is mondhatnám magam, de mondjuk az, hogy kínai vagyok, az tényleg egy olyan dolog, hogy úgy érzem, hogy elveszteném egy jó nagy részem, úgyhogy szeretnék jól megtanulni kínaiul”.

Az „európai” identitás ebből a nézőpontból természetesnek, adotttnak tűnik, szemben azzal, hogy „kínai”: ezért tenni kell, hogy „ne vesszen el”, méghozzá oly módon, hogy „jól megtanul kínaiul”. (Kittyhez hasonlóan Péter is anyanyelvi szinten beszél kínaiul, és több viszonyítási szituációban is saját nyelvtudásával kapcsolatos elégedettségét fejezte ki.) A „hipster” Péter szóhasználatában funkciójában a Kitty által használt „egzotikus”-nak feleltethető meg, vagyis a többségi társadalomból

²⁶ Érdekes, hogy az óvónőre ösztönösen a kínaiból tükrörfordított „tanár” szót használja, ugyanis ezt az óvodában biztosan soha nem hallotta ebben a formában.

kitűnő külső interpretációja. A különleges megjelenés önmagában nem elég Péter számára: „*elveszítené egy jó nagy részét*”, ha nem töltené fel megfelelő tartalommal.

Péter a nyelvtudásnak az egész beszélgetésben szimbolikus jelentőséget tulajdonított, összes referenciaközegét ez alapján értelmezte, még hozzá igen szigorúan. Helytelenítette, ha egy kínai nem tudott magyarul, de talán ennél is rosszabbnak tartotta, ha kínaiul nem tanult meg rendesen egy itt született gyerek. Mint a részletből kiderül, úgy gondolja, ha „*nem tanul meg rendesen kínaiul*” kínaiaként nem lehet teljes ember. Ez a finom egyensúlykereső attitűd – a túl jól és túl rosszul beszélt nyelvek közt – a hibrid identitáskonstruálás jól megragadható, érzékletes példája.

Mint sok kínai gyermek, így Kitty is először az úgynevezett „dajkánál”²⁷ került kapcsolatba a magyarokkal. A dajkákra való emlékezés szinte minden ismerősömnél kimondottam pozitív, nosztalgikus. Az erős kötődést olyan szoros rokoni kapcsolatok hasonlatával érzékeltetik, mint a szülő-gyerek, vagy nagyszülő-unoka. Ennek ellenére a kapcsolat kistinédzser kor körül, amikortól már egyedül is el tudják magukat látni a gyerekek, általában megszakadt. Kitty így vezeti fel a dajkáival való kapcsolatát:

„(...) *nagyon szerettek engem, egy házaspár volt, és nagyon megszerettem őket, teljesen, mintha a lányuk lettem volna, nagyon imádtam őket... Ők sosem úgy néztek rám, mint egy kínai kislányra, vagy egy magyar kislányra, hanem én az ő kislányuk voltam, Kitty. (...) Talán emiatt sem éreztem sose azt, hogy annyira más lennék a többiektől, kivéve, ha tükörbe nézek*”.

Kitty narratívájában a dajkáival való kapcsolat a legszorosabb családi kötelék, a szülő-gyerek viszony képében jelenik meg: „*teljesen, mintha a lányuk lettem volna*”. Nekik köszönhetően, mivel „*sosem úgy néztek rá, mint egy kínai (...), vagy egy magyar kislányra*”, egyáltalán nem érzekelte, hogy „*más lenne, mint a többiek*”. Szeretet és gondtalanság sugárzik szavaiból, egyedül a tükör megjelenése bontja meg a harmóniát: „*kivéve, ha tükörbe nézek*”. Itt a külső és belső szembeállítás már explicitebb formában jelenik meg: míg a belső a teljes azonosság, amihez múlt idő rendelődik, addig a külső, jelenidőben, a szétválást vetíti elénk.

A dajkáknál nevelkedő kínai gyerekek a magyar szokásokkal, udvariassági formákkal családi körben ismerkedhetnek meg, ami valószínűleg szerencsésebb, mint mondjuk az általános iskolai menzán közneveltség tárgyává válni.

„*Csak azért ott voltak szabályok. Ott azért voltak szabályok. Hogy ne szürcsögjek, vagy hogy hogyan egyem az ételt, az hogy így köszönöm szépen, meg szívesen, szóval az ilyen, ..., hogy mondjam, most csak angolul jönnek a szavak a fejemben, bocsánat (nevet), hogy mondják ezt a szót, hogy manners? (...) mert anyukám, ő nem úgy tanítja meg, hogy így elmondja nekem, hanem az, hogy látom rajta*”.

²⁷ Pataki Teréz *Mintha az enyém lenne* címmel írt 2009-ben szakdolgozatot a dajkák nézőpontjából a gyakorlatról.

Kitty szavaiból kiderül, hogy ebben a közegben nem a saját kulturális idegensége vált számára nyilvánvalóvá, hanem a dajka és az otthon világának különválasztása, ami szintén egy „térbeli ők-kód”, az „ott” szó gyakori használatában is megnyilvánul. Azáltal, hogy étkezési („ne szürcsögjek”) és udvariassági („hogy így köszönöm szépen, meg szívesen”) szokások „szabály”-ként fogalmazódnak meg, kikerülnek a kulturális különbségek dimenziójából, és nevelés formájában („megtanítja”) értelmeződnek.

Akárcsak az eddigiekben, Nam továbbra is pesszimista álláspontot képvisel, a kirekesztettség érzése meghatározóbb számára.²⁸ A migránsok munkaerőpiaci beilleszkedése során devalválódó kulturális tőkéről – ami a migránsok többségét az etnikus gazdaság felé mozdítja – már-már közhelyszerű leírást ad:

„Például, ha jelentkezem egy állásra, és van egy riválisom, aki pontosan annyit tud, mint én, biztos, hogy őt választják, mert ő chilei, és azt feltételezik, hogy közös a kultúrájuk. A legtöbb országban ez így zajlik. Ez az egészen [a transznacionális létnek] a legsötétebb oldala. Társadalmi tekintetben, még akkor is, ha megpróbálok egy teljesen chilei srác lenni, és ugyanazt csinálom, mint a többiek, az nem lesz ugyanaz, csak mert ... mert nem úgy nézek ki, mint ők. A gyerekkorom is tök más volt, meg hát igen”.²⁹

A többségi társadalmat tehát a rivális jelentkező, „aki pontosan annyit tud, mint ő” és egy fiktív munkaadó jeleníti meg, szigorúan „ők-kód”-ban: azért „ő” választják”, mert ő, feltehetőleg külseje alapján chilei, ezért „azt feltételezik, hogy közös a kultúrájuk”. Ő hiába próbál meg „egy teljesen chilei srác lenni”, kudarcra van ítélve, mert „nem úgy néz ki, mint ők”. Megjelenésének, testének tulajdonítja a totális azonosulásra való képtelenséget. Bár a Kínával kapcsolatos megszólalásai kapcsán a chileiekre minden alkalommal a „mi-kódot” használta, itt, a kirekesztettség tapasztalatának hatására következetesen „ők-kódban” referál a chileiekre.

Az újrapozicionált „ők-kód” használatot megtartja, amikor áttér az állami ösztöndíjakhoz való hozzáférésére is: „(...) De megértem, mert ha pénzt adnak [az állam], az embereknek azért, hogy elmenjenek külföldre, az nem csak jótékonykodás, hanem a saját imázsuk építése is. Ezért inkább egy őslakost választanak, úgy értem egy 100%-ig őslakost”.³⁰

²⁸ Bár az idézett részletben éppen a chilei viszonyokról beszél, magyarországi elhelyezkedési kísérleteit sem élte meg másképp, csak alacsonyabb kifejezőerővel fogalmazta meg, ezért ezt a részletet választottam.

²⁹ “For example if I apply for a job, and there is someone who is competing with me, and we are exactly the same, they would take him, just because he is Chilean because they suppose that they share the same culture. Most of the countries it would happen the same. This is a real dark side I think. In the social aspect, even if I try to be a complete Chilean guy, and I do the exact same things, it won't be the same, just because (his tone became remarkably sad when was talking about this) just because I don't look like them. My childhood was quite different, and yeah”.

³⁰ “But I understand it because if they give money for people to go to another country, of course it is part of doing good for the community, but they are trying to build their image better, too. And therefore they try to pick native, I mean 100 % native”.

A nemzetállam, amivel a beszélgetés más pontjain teljes mértékben egynek érzi magát,³¹ itt egy áthatolhatatlan határral körbekerített entitásként jelenik meg. A részlet külön érdekessége az „őslakos” („native”) kifejezés használata. Az elképzelt közösségek dialektikájának megfelelő, „100% őslakos” asszociációja pont az „országimázs”-ról való elmélkedés kapcsán merül föl benne. Mikor megkérdeztem, hogy ő miért ne építhetné ezt az imázst, Nam ezt a választ adta:

„Hát, ha készítenek a közösségről egy fényképet, akkor aki ránéz azt mondja, hogy aha, az ott egy kínai, nem pedig azt, hogy egy chilei”.³²

A „közösségről készült fénykép”, a kontextusból kiragadott arcok példája kiválóan érzékelteti az arc megváltoztathatatlanságának tényét és e tény félreérthetőségének lehetőségét.

Ahogy az idézetekből kiderül, a többségi társadalom – hol implicit, hol explicit módon –, de mindig meghatározó másság-tudatot generál beszélgetőpartnereimben. Egyre gyakrabban jelenik meg testük, mint a beilleszkedés, vagy a teljes körű állampolgári jogokhoz való hozzáférés akadályaként és mint a kínai identitás kialakítására való kényszer forrása. Lévén „láthatóan idegenek” (Várhalmi–Sik 2010), a többségi társadalom főként a diaszpóra kínaiakkal azonosítja beszélgetőtársaimat. Ők mennyiben azonosulnak ezzel a csoporttal?

Diaszpóra-kínaiak

Ez a „közösség” hagyományosan a migrációkutatás célcsoportja. Az etnikus alapon szinte áthatolhatatlanul körülzárt csoport mindig komoly fejtörést okozott a kutatóknak. A magyarországi kínai diaszpóra kutatói, Várhalmi Zoltán és Sik Endre is arról számolnak be, hogy milyen nehéz az udvariasság maszkja mögé tekinteni, és valós információt nyerni kínai informátorok tapasztalatairól azon túl, hogy a magyarok udvariasak, az ég kékebb itt, és nagyon kevés ember van az utcákon.

A migrációkutatások jellemzően homogén csoportként jelenítik meg a magyarországi kínaiakat, „markánsan elkülönülő, jól azonosítható etnikai csoportként, közösségként” jellemezve azt (Kovács 2010:7). Nyíri Pál meghonosított egyfajta földrajzi alapú diverzifikációt, amit a többi kutató is átvett: megkülönböztetés az északi – nagyvárosi, művelt –, és a déli – vidéki, iskolázatlan – tengelye mentén különbözteti meg a kínaiakat (Nyíri 2002). A továbbiakban kiderül, hogy eltérő kulturális-gazdasági hátterük ellenére ezek a csoportok is hasonló pályára kerülnek a migrációs folyamatok során, tehát végül ez a különbség is elmosódik. Ahogy Aihwa

³¹ “In Chile, most **of our economy** comes from copper, wine and then we have fruits. And actually **we are** quite related with Europe, because **we are** on the other half of the hemisphere, so we provide Europe fruits”.

³² “I mean if they take a picture of the community everybody is like, yes and there is a Chinese, not a Chilean”.

Ong rámutat, a kínaiak kutatását továbbra is meghatározza egy „statikus kínaiság képze”, ami a több ezer éves múltat tekint a kínai identitás változatlan alapjának, a homogenizáció hevében megfedkezve róla, hogy az egész világ népességének egynegyedéről beszélünk (Ong 1999:173).

Larry Olomoofe a Magyarországon élő „fekete közösség” létezésének kapcsán a „látható idegenséget” a többségi társadalom nézőpontjából szemlélve arra a következtetésre jut, hogy az primer kognitív folyamatai alapján ösztönösen közösséget konstruál az afrikai migránsokból. „Sznifkáns arányuk, pusztá létük automatikusan egyfajta közösség létének látszatát kelti. Figyelmen kívül marad viszont az a tény, hogy ez az összesség mennyire nem koherens. A közösség léte kérdéses, mert hiányzik a tennivalók bármifajta leírható rendje, nincs egyetértés arról, hogy mit jelent vagy mit tesz a közösség” (Olomoofe 2011:86). Így arra megállapításra jut, hogy a közösség képze csak a „kívülállók konstrukciója”. Ugyanez az érvelés megállja a helyét a Magyarországon élő kínaiakra is, Olomoofe elméletét kiterjeszthetjük az összes „láthatóan idegen” migráns csoportra. A migráció kutatói is a többségi társadalomhoz tartoznak, akik a kínaiakban „markánsan elkülönülő közösséget” látnak, miközben magára a „közösségre” nehéz olyan – rasszizmustól mentes – definíciót találni, aminek a kínai diaszpóra tagjai megfelelnek. Interjúalanyaim abban különböznek a diaszpóra kínaiaktól, hogy ők nem hogy a kínai diaszpórához tartozónak nem vallják magkat, de saját érzéseik alapján még az általában vett kínaiakhoz sem. Az etnicitás, hiába „émikus askriptív kategória”, a többségi társadalom általi, kívülről történő meghatározásává válik.

Ebből a szempontból válik igazán érdekessé interjúalanyaim véleményformálása a mindannyiuk számára meghatározó kínai diaszpóra-közösségről. Ezzel a referenciaközzel a hasonlóság és a különbözőség pont olyan arányban viszonyul egymáshoz, hogy kiváló alapot képez az önidentifikációra, hiszen a különbségek mértékének csökkenésével a nekik tulajdonított jelentőség fokozatosan növekszik (Eriksen 2008). Bár e különbségek valóban mindannyiuk számára meghatározóak, a magyar nézőponttal azonosulva ők is úgy érzik, hogy ide tartoznak, annak ellenére, hogy a legtöbbjüknek gyakorlatilag nem sok kapcsolata volt a „kínai körrel”.

Kitty felütése igazán izgalmas. Mint a beszélgetéseink során többször, most is édesanyja véleményét közvetíti. Mivel nem fogalmaz meg ellenvéleményt vagy kritikát, feltételezhetjük, hogy ez egyben saját álláspontja is. A kínaiak, kimondottan a „piacos kínaiak” vállaltan sztereotip, homogén csoportként jelennek meg narrációjában.

„Anyukámnak, (nevet) ironikus, de anyukámnak vannak ilyen előítéletei az itt élő kínaiakkal szemben. Csak úgy érzi, hogy azok, akik a piacon vannak, őknek igazából csak egy tényezőjük van az életükben, a pénz”.

Mint mondja, anyukájának „ironikus” módon, *„de (...) vannak előítéletei az itt élő kínaiakkal szemben”.* Ennek megfelelően határozott „ők-kódban” folytatja az

„előítéletekről” való értekezést: „azok, akik a piacon vannak”, tehát az „ők”, az „itt élő kínaiak” ezután specifikusan a „piacos kínaiakra” értendő. Az „előítélet”, a rossz vélemény alapja pedig az a tény, hogy „őnekik igazából csak egy tényezőjük van az életükben, a pénz”. A kínaiak kapzsisága visszatérő narratíva a közösséget belülről ismerők körében. Azok, akik szorosan kapcsolódnak a diaszpórához, gyakran anyagi helyzetük alapján ítélik meg magukat, és egymást is. Volt olyan üzletasszony interjúalanyom, aki azért szakította meg addig kimondottan szoros kapcsolatát a diaszpóra tagjaival, mert egy üzleti kudarc után „nem volt képe hozzá”, hogy találkozzon velük. De térjünk vissza Kitty általánosító elemzéséhez:

„És szóval nem mindig az van, hogy akik itt laknak Magyarországon, és mondjuk nagyon gazdagok és nagyon sok pénzük van és nagyon sikeresek, és nem tudom milyen, hány BMW-jük meg Mercedesük van, azok nem biztos, hogy Kínában, hogy mondjam, az a felső réteg, az az intellektuális is felső réteg. Hogy ők lehet, hogy pont az ilyen kisebb falukból jöttek, és mernek biznisszelni, és így mivel van ez a mersz bennük, ezért sikerült valamit itt elérniük. Szóval anyukám, ő mindig is úgy tartotta magát, és szerintem is így van, hogy ő... Hát kicsit így egoistán hangzik, de hogy ő egy... intellektuálisabb rétegbe tartozik, minthogy így azokba a rétegekbe, ahol az van, hogy akkor most pénzről szól az egész”.

Itt egy új dimenzióval gazdagszik a véleményformálás: „az intellektuális réteg”-hez tartozással. Az „itt” szerzett „gazdagság”-hoz, „siker”-hez képest „az intellektuális réteg” földrajzi távolságba, „Kínába” helyeződik. A kínai eredet, az hogy „pont az ilyen kisebb falukból jöttek” épp ezen az intellektuális síkon szimbolizálódik, óhatatlanul felidézve Nyíri Pál „Észak/Dél” szembeállítását.³³ A piacosok műveletlensége és az általuk elért siker között van valamilyen kissé nehezen érthető összefüggés: „így mivel van ez a mersz bennük, ezért sikerült valamit itt elérniük”.

Ebben az összefüggésben identifikálja magát Kitty anyukája: „ő egy... intellektuálisabb rétegbe tartozik”. Hogy ez a különbség pontosan miben nyilvánul meg, sajnos nem derült ki beszélgetésünk további részeiből. Az azonban világosan kirajzolódik, hogy Kitty anyukája egy európai viszonylatban is sikeres cég igazgatója, akinek „nagyon jó az élete”, mivel „nem kell reggel 6-tól este 7-ig a piacon gürcölnie”. Tehát a megkülönböztetés, miszerint „ő egy... intellektuálisabb rétegbe tartozik” nem pénzügyi sikertelenséget hivatott kompenzálni. „Náluk”, bár az idézett rész alapján nem „a pénzről szól az egész” az üzleti sikerek Kitty családjában is igen fontos elemei az önbecsülésnek és az értékrendnek. Ezt támasztja alá a siker illusztrációjaként megjelenő luxusautó-felhozatal, („nem tudom milyen, hány BMW-jük meg Mercedesük van”), ami sokkal jobban jellemzi a kínai diaszpóra sikerről formált diskurzusát, mint a magyarokét. Még meggyőzőbb bizonyíték e kínai, pénzügyi helyzet alapján történő értékformálásra az a tény, hogy Kitty édesapja azért van már 3 éve a családjától távol Peruban, mert nem bírta elviselni, hogy budapesti üzlete sikertelen volt. Mikor arról kérdezem, hogy ha ennyire nem osztoznak a

³³ Lásd i.m. 42. oldal.

„*kínaiak*” értékrendjében, hogy lehet az, hogy édesapja mégis mintha emiatt hagyta volna el az országot, az érem másik oldala is felvillan:

„*Hát igen, mert azért kínaiak vagyunk, és nem lehet teljesen, szóval bármennyire is nem gondolkozunk úgy, mint egy igazi kínai, nem tudunk nem kínaiakkal lenni együtt, mert például a szüleim nem tudnak annyira jól beszélni magyarul. Anyukám beszél egy picit, apukám egyáltalán nem tud magyarul. És kínai barátaik vannak*”.

Kiderül, hogy „*azért*” mégiscsak „*kínaiak*”, csak éppen „*nem gondolkoznak úgy, mint egy igazi kínai*”. Ennek ellenére, mint mondja „*nem tudnak nem kínaiakkal lenni együtt*”, méghozzá igen igen praktikus okból eredően: szülei „*nem tudnak annyira jól beszélni magyarul*”, így jobb híján „*kínai barátaik vannak*”.

A külső és belső meghasadásában ebben a kontextusban – a többségi társadalommal ellentétben – a belsőre, a gondolkozásmódra kerül a hangsúly: ez választja el a „mit”, a szűk családot az „őktől”, az „*igazi kínaiaktól*”.³⁴ A diaszpóra-kínaiak általánosításában és egyben elhatárolásában többfajta kifejezőmód, narratíva él, de az „*igazi*” mind közül a legelgondolkoztatóbb: mi marad így a „mi” jellemzésére? Ál, hamis, mű, esetleg színlelt?

Kitty a közelmúltban személyesen is szerzett tapasztalatokat a „*piacosok*” köreiben, egy nyári munka alkalmával, melyek megerősítették édesanyja, a „*kínaiakra*” nézve nem túl hízelgő véleményét. Tapasztalatai túlnyomórészt negatívak, aminek az okát így írja le:

„*(...) és így nem értettem, hogy hogyan működnek a szociális kapcsolatok Kínában, a kínai szociális élet, nem tudtam, hogy hogyan ... barátkoznak egy kínai emberrel. Teljesen más, mint egy európai emberrel. Nem az van, hogy megbízol a másokban, és abban hiszel, hogy ő jó és szerethető, hanem nekik az alapvető gondolatuk az az, hogy hogyan tudnám kifacsarni ebből az emberből a lehető legtöbbet*”.

Kitty megfogalmazásában „*nem értette, hogy hogyan működnek a szociális kapcsolatok Kínában*” ezáltal a piacon való kapcsolatépítést egyenesen „*Kínába*” helyezi, mintha az nem is Magyarországon történne. Ez a földrajzi távolítás, az „*ők-kódhoz*” hasonlóan a másság érzését, a kulturális távolságot érzékelteti. Bár magát rendkívül szociálisnak tartja, „*egy kínai emberrel barátkozni*” olyan kihívást jelentett számára, amivel nem sikerült megbirkóznia. Ellenpólusként megjelenik „*egy európai ember*”, akivel értelemszerűen tudja, hogyan kell barátkozni. Így ebben a kontextusban magát európaiként pozicionálja, aki leküzdhetetlen kulturális akadályokba ütközik, amikor kínaiakkal próbál kapcsolatba kerülni.

Péter szintén alapvetően kritikus az itt élő kínaiakkal kapcsolatban, de kevésbé kiélezetten fogalmaz, mint Kitty:

„*Általában ha egy kínai mondjuk vidéken él, tegyük fel Nyíregyházán, vagy valahol, csak a saját családjukon belül mozognak, és nem annyira, szóval csak ilyen*

³⁴ A „mi” kategória szűküléséről lásd Eriksen, 2008:50

munkahelyi viszony szinten vannak meg a többi magyarral. Szóval mondjuk nem mennek el egy moziba, vagy színházba vagy semmi, és nem is próbálnak megtanulni magyarul. És anyukám mondjuk abban más, hogy mi tartottuk az ilyen Húsvétot, meg karácsonyt, hogy rendesen a karácsonyfa, tényleg mint egy magyar család. Csak annyi, hogy mi másképp ettük a halat. Mindent próbáltunk úgy csinálni, ahogy a helyiek szokták. (...) És ebben szerintem teljesen mások vagyunk, mint általában egy kínai szülő, mert ismerek egy csomó velem egykorú tinédzsert, akik mondjuk nagyon jól tudnak magyarul, mert idejártak iskolába, de a szüleik nem próbáltak ennyire integrálódni. Tehát mondjuk karácsonykor csak vesznek egy iPodot nekik, és akkor le van tudva az egész”.

Megfogalmazásaiban – természetesen kizárólag „ők-kódban” – általánosítólag – beszél a kínaiakról: „általában ha egy kínai” nyitással bevezeti általános kínai alanyát, aki „csak a saját családján belül mozog”, „csak ilyen munkahelyi viszony szinten van meg a többi magyarral”, „nem megy el egy moziba, vagy színházba” és nem utolsó sorban „nem is próbál megtanulni magyarul”. Vagyis az integrációra való általános motiváltságot kéri számon az „átlagos kínaiakon”.

Kittyhez hasonlóan Péter is édesanyját, és saját családja gyakorlatát („mi-kód”) állítja szembe általános kínai alanyával: „anyukám mondjuk abban más, hogy mi (...) mindent próbáltunk úgy csinálni, ahogy a helyiek szokták”. Fontos megjegyezni, hogy ebben a kettős viszonyítási rendszerben (a helyiek, és a kínaiak általában) a mi/mások megkülönböztetés egy egészen leszűkült „mi”-t eredményez: a szűk családot, amin mindenki más kívül esik. A „mi” gyakorlata éles kontrasztban áll az általánosságban vett kínaiak önszegregációs hozzáállásával, akik még az első lépést sem teszik meg a nyelvtanulással, így kizárják magukat a szociális élet színtereiről.

Az integráció szintjét Péter a szokásokhoz való viszonyban méri: „mi” „teljesen mások vagyunk, mint általában egy kínai szülő, mert ismerek egy csomó velem egykorú tinédzsert (...) de a szüleik nem próbáltak ennyire integrálódni”. Saját családja gyakorlatát példaértékűnek tartja: „nálunk” volt „rendesen karácsonyfa, tényleg mint egy magyar családnál” csak éppen „másképp ettük a halat”, emellett pedig a kínai ünnepeket is tartják: ahogy Péter egy másik beszélgetésben fogalmaz, anyukája „Galaxy S2-jén van a magyar naptár, az iPhone-ján pedig a kínai”, hogy a két kultúra egyetlen ünnepéről se maradjanak le. Ugyan a fenti összehasonlításban emlegetett tinédzserek „nagyon jól tudnak magyarul”, viszont mivel a szüleik „nem próbáltak ennyire integrálódni”, csak gesztus szinten gyakorolják a magyar hagyományokat: „csak vesznek egy iPodot, és akkor le van tudva az egész”. Az összehasonlítás ezúttal érezhetően egy kicsit más csoportot ért az általános kínaiak alatt: a szélsőségesen szegregálódott kínaiak csoportjához képest egy fokkal jobban integrálódott csoportot. A tőlük való különbözőséget pont ebben ragadja meg: ők csak mímelik, hogy követik a magyar kultúrát, csak felszínesen próbálnak alkalmazkodni, belülről nem érdekli őket igazán a dolog. A szülők integrációs stratégiája még a

személyes névmások szintjén is teljes átfedésbe kerül a gyerekekkel,³⁵ ami jól példázza a család meghatározó szerepét az identitás-konstrukciókban.

A következő részletben Péter a Galaxy S2 és az iPhone után a technológia–globalizáció–diaszpóra kapcsolat újabb szemléletes példáját adja:

„Van otthon kínai tévé, meg általában minden kínainak is, egy ilyen nagy antenna. Egyébként arra figyeltünk fel, hogy ha látsz egy antennát egy ablakpárkányon, akkor biztos, hogy kínaiak laknak ott, mert azon lehet befogni”.

A „nagy antenna (...) az ablakpárkányon” az első jelenség, ami kapcsán a „mi” („otthon” nálunk) átfedésbe kerül az „ők”-kel („meg általában minden kínainak is”), vagyis ebből az „utcai nézőpontból” az ünnepi asztal mellől narrált különbségek elmosódnak. A transznacionális diaszpóra-identitások kialakulásában és formálásában szerepet játszó műholdas tévésugárzást megtestesítő antenna³⁶ egy némiképp szarkasztikus azonosulás megtestesítőjévé válik.

Péter diaszpórához való viszonya gyökeres változáson ment keresztül beszélgetésünk folyamán. Eleinte büszkén állította, hogy *„viszonylag keveset találkozott velük, amíg fel nem költözött Budapestre”* és mindvégig fontosnak tartotta elhatárolni magát tőlük. Ehhez képest meglepetésként ért, mikor egyszer csak kiderült, hogy nemrégiben elkezdett magyart tanítani egy kőbányai nyelviskolában, mivel *„(...) talán kicsit így zsigeri módon, akartam a kínaiakkal kapcsolatot fölvenni”.*

„Mostanában, hogy elkezdtem magyart tanítani, és tényleg így nagyon gyakran találkozom kínaiakkal, így tényleg mostmár a nyelvben nagyon benne vagyok. Szerintem az elmúlt fél évben, mióta elkezdtem tanítani, sokkal több kínait tanultam, mint egész életemben”.

Mint mondja, *„mostanában (...) tényleg nagyon gyakran találkozik kínaiakkal”*, aminek minden kétséget kizáróan örül, hiszen ezáltal *„sokkal több kínait tanult, mint egész életében”*, ami, mint tudjuk nagyon fontos számára.³⁷ Péter számára, ahogy az a tőle származó idézetek döntő többségéből kiderül, rendkívüli jelentőséggel bír a nyelv, a nyelvtudás. Az, hogy úgy döntött, gyakorlatilag önkéntes formában³⁸ segít megtanulni magyarul azoknak a kínaiaknak, akiket a beszélgetés pontján többször kritikának vetett alá nyelvtudásuk szegényessége miatt, szimbolikus erejű. Nézzük meg, hogyan változott az élete a kínaiakkal való intenzív kapcsolat kialakulása után:

„Elkezdtem olvasni kínai újságot. Elkezdtem, így Facebook ugye nincs Kínában, meg nem is használták, amíg volt, Skype-ot se annyira használják, hanem ott a Weixin meg a QQ és ilyesmiket. És a Weixinben most én is nagyon benne

³⁵ „...anyukám mondjuk abba más, hogy mi tartottuk”, „mások vagyunk, mint általában egy kínai szülő”...

³⁶ A témáról lásd Wakemen 1984, idézi Kearney; Eriksen 2008:212.

³⁷ „...az, hogy kínai vagyok, az tényleg egy olyan dolog, hogy úgy érzem, hogy elveszteném egy jó nagy részem, úgyhogy szeretnék jól megtanulni kínaiul”.

³⁸ Péter korához képest jól fizető állásban van a Tatánál.

vagyok, meg a QQ-ban is, kábé 2 hónapja először csináltam magamnak egy ilyen qq felhasználót. (...) És mondom, most megpróbálok ezzel a Weixinnel, meg QQ-val, tényleg lassan én is integrálódok a kínai tinédzser életbe”.

Elmondásából világosan kitűnik, hogy ez a lépés, „a kínai tinédzser életbe” történő „integráció” tudatos döntés eredménye: „most megpróbálok ezzel a Weixinnel, meg QQ-val, tényleg lassan én is integrálódok a kínai tinédzser életbe”. Ahogy fogalmaz „a kínaiakkal való kapcsolatfelvételre” valamiféle „zsigeri” inger készítette. Mivel az eddigi szövegkörnyezetekben mindig csak a többségi társadalomba való integrációról volt szó, izgalmas pozícióváltás a kínai diaszpórába való „integrálódás” felvetése. Nem figyelmen kívül hagyható tényező, hogy az integrálódás elsődleges eszközei, a Weixin és a QQ virtuálisak: ez szintén visszakapcsol minket a diaszpóra-identitás és a kiber-terek viszonyához. A magyarországi kínai diaszpóralapok olvasása pedig biztosítja a közös témát, amit a különböző virtuális terekben meg lehet tárgyalni.³⁹ Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Péter eddigi kritikája a többségi társadalomba nem, vagy alig integrálódott kínaiakról valahol a saját identitásának hiányosságát tükrözte, amit a kínai kolóniától való elszigeteltsége okozott.

Nam egy mindannyiunk számára jól ismert sztereotípiát említ, ami eddig idézett beszélgetőtársaim narratíváját is átszötte: a kínaiak mindig sokan vannak, önmagukban, individuumként gyakorlatilag nem is léteznek.

*„Szóval (...) a nyelv miatt a kínaiak általában összezárnak, és eléggé elzárkóznak a többiektől, és igazából, akármerre nézel, lefogadom, hogy akiket itt ismersz, azok is ilyenek, hogy mindig van egy csomó rokonuk. Tehát ha látsz egy kínai srácot ahogy megy valahová, akkor biztos, hogy ott megy mögötte a bátyja, az unokatesója, egy másik unokatesója, aztán meg a többi rokon. Na, nálunk nem ez volt a helyzet”.*⁴⁰

Nam szintén „általában” beszél „a kínaiakról”, akik a „nyelv miatt összezárnak”. Narratívájában a kínaiak homogén, koherens tömegként tűnnek fel. A kínai diaszpóráról rajzolt zárt, marginalizált, kizárólag rokoni kapcsolatokat fenntartó, a többségi társadalom sztereotípiáival egybevágó kép működik „ők-kódként”. Ezzel szemben áll a szintén családi szintre szűkült mi: „nálunk nem ez volt a helyzet”. A különbségek itt is a befogadó ország nyelvének ismeretével kezdődnek (Nam anyukája is tolmács), valamint fontos különbség, hogy az ő rokoni kapcsolatai csak anyukája testvéreit és édesanyjukat foglalja magába, ami „a kínaiakhoz képest semmi”. Ebből kifolyólag, ahogy fogalmaz bár „kínainak néz ki, de ... nem igazán

³⁹ A diaszpóra-lapokról bővebben eredeti dolgozatomban írtam, itt csupán említtem, bővebben a „Kína – Vissza a gyökerekhez” alfejezetben.

⁴⁰ “So what I wanted to say, that because of the language, Chinese people tend to stick together, and they are quite closed to other people, and, actually, you will see everywhere, I can bet that most of the people you know here, they always have a lot of relatives. So if you see someone, a Chinese guy, goes somewhere, and then comes the brother, the cousin, and then the other cousin, and then the other relatives... In our case, it was not like this”.

került kapcsolatba kínaiakkal az életében”. A külső itt explicit módon megjelenik, mint a kínaiakkal való kapcsolattartást indokoltá tevő tényező.

Shen narratívája ezúttal is kevésbé reflexív, mégis általánosításaiban szándékán kívül definiálja önmagát és viszonyát *„ezekkel a kínaiakkal*”. Édesapja transznacionális üzletének átvételéről spekulálva a kínaiakról határozottan *„ők-kódban”* beszél, emellett újból megjelenik a már tapasztalt földrajzi távolítás is.

„Mert neki úgy ki van alakítva a cégében, szóval nem egy olyan cég, ami megy magától, hanem ő kell oda. Szóval ő ismeri az embereket, a kapcsolatokat. Ha ő nem lenne, nem tudom, hogy befogadnának-e. Szóval Kínában az üzletben nagyon benne van ez a guanxi, és most ha leváltanám én, akkor nem biztos, hogy ugyanazokat az eredményeket elérném. Meg ezekkel a kínaiakkal, nem is tudom, úgy üzletelnek, hogy sokat kell barátkozni velük, fenntartani a kapcsolatot, én meg ehhez annyira nem értek... Nem lennék jó ebben szerintem”.

Amit Kitty úgy fogalmazott meg: *„nem érti a kínai szociális élet működését*”, Shennél az üzleti kapcsolatok viszonyában jelenik meg: *„nem ért annyira hozzá*”, illetve *„nem lenne jó benne*”, mert *„ezek a kínaiak (...) úgy üzletelnek, hogy sokat kell barátkozni velük, fenntartani a kapcsolatot*”. A részletből közvetve az is kiderül, hogy önmagát apukájánál kevésbé tartja kínainak, hiszen *„ha ő nem lenne, nem tudom, hogy befogadnának-e”* és tart tőle, hogy a kínaiak sem tartanák őt eléggé kínainak. Shen ebben a kontextusban semmilyen szinten nem azonosul a kínaiakkal. Az idézet a kínaiak gazdaszociológiájában közkedvelt *guanxi (kapcsolat)* koncepció sajátos definíciója, amit általában a kínai etnikus gazdaságok leírásakor használnak, mint kulturális komponenst, ami kizárja az etnikus enklávén kívül esőket.

Mint láttuk, a Magyarországon élő kínaiak valóban meghatározó és ambivalens referenciaközegeként működtek beszélgetőtársaim identifikációjában. Egyfelől ebben érzékelték saját magyarságukat/európaiságukat, másfelől a többségi társadalom irányából érkező meghatározás hatására szükségszerűnek érezték a csoporthoz kapcsolódás tematizálását. A referenciaközegek skáláján a következő csoport testesíti meg a határvonalat a magyar identitás irányába, így beszélgetőpartnereim valahol e két csoport között helyezik el magukat.

Akkulturálódott kínaiak – a skála másik vége

Az „összekeveredett másságok skáláján” az akkulturálódott kínaiak jelentik az egyik legfontosabb referenciaközeget, ugyanis gyakorlatilag általuk definiálódik az, hogy meddig lehet elmenni a magyar identitásban való kiteljesedésben, ők szabják meg a határt. Mivel talán ez a referenciaközeg áll a legközelebb interjúalanyaimhoz, megfigyelhető a különbségek kritikus felértékelődése (Eriksen 2008).

Szembetűnő, hogy két interjúalanyom számára is a kistestvér jeleníti meg ezt az intő példát (a többieknek nincs fiatalabb testvére). Kutatásaim alapján az első- és másodgenerációs bevándorlók között a kulturális különbségekből eredő

kommunikációs nehézségek fokozódása figyelhető meg az egy családon belül érkező gyereknél: a második gyerek gyakran sokkal kevésbé tud kínaiul, mint az első. Mivel a szülők magyar tudása általában nem fejlődik idő közben, előfordul, hogy a kialakult különbségek áthatolhatatlan szakadékokat képeznek szülő és gyerek közötti kommunikációban.

Péter ismét a nyelvtudás dimenziója mentén identifikálja magát és ezzel párhuzamosan formál ítéletet öccséről:

„(...) mert én tényleg néha erőltetem magam arra, hogy a kínai kultúrával legyen kapcsolat, ő meg tényleg csak úgy éli világát, ... ismersz vietnamiakat Magyarországon? Tudod, mondjuk perfektül beszélnek magyarul, és ő kábé olyan, mint egy vietnami, olyan értelemben, gyakorlatilag magyarnak nevezném, sokkal magyarabbnak, mint én”.

Péter szembeállítja saját erőfeszítéseit („én tényleg néha erőltetem magam”) „a kínai kultúrával való kapcsolat” tartására, öccse ignoranciájával, aki „csak úgy éli világát”. Öccse színrelépésével árnyalatokban gazdag skálát kapunk a magyarságról: öccse túlzottan, „még nála is magyarabb”, olyannyira, hogy az már „vietnami”. Bár saját anyanyelvének a magyart tartja, mivel „az édeesebb a fülének”, és a diaszpóra kínaiakat több ízben kritikának vetette alá, amiért nem tanultak meg magyarul, a vietnamiak „perfekt” magyarja egyértelműen negatív színezetet kap a kontextusban. A hasonlat elhallgatott dimenziója az etnikus anyanyelv ismerete, ami az akkulturáció mértékének fontos mutatója. Eszerint, bár Péter beszélgetésünk elején még büszkén identifikálta magát „banánemberként”, belül mégiscsak „sárgább”, mint a vietnami banánemberek.

Shen ebben a kérdésben is semleges, Péterrel ellentétben egyáltalán nem ítélik öccse fölött:

„Hát, anyukám nem nagyon tud magyarul, és mivel itt született az édestestvérem és magyar iskolába járatták, elkezdett elfelejteni kínaiul, vagy hát nem nagyon tanulta a kínait, és akkor nem nagyon tudtak kommunikálni a szüleimmel. Anyukám ezt meg nem akarta, és hazavitte iskoláztatni, hogy tanulja az anyanyelvet. Pont akkor váltak el [a szülők]. Részben ezért is költöztek vissza. Nagyon furá volt látni, hogy nem tudott annyira kínaiul a tesóm. Nekem kellett mindig tolmácsolni”.

Ahogy Shen fogalmaz, „mivel itt született az édestestvére, és magyar iskolába járatták, elkezdett elfelejteni kínaiul” és emiatt „nem nagyon tudtak kommunikálni a szüleivel”. A testvére és szülei közti kommunikációhoz szükségessé vált részvétele: „neki kellett mindig tolmácsolni”. Shen, tőle szokatlan módon még egy érzést is megfogalmaz: „furá volt látni, hogy nem tudott annyira kínaiul” a tesója.

Mivel a szülők – az apák kivétel nélkül – az esetek többségében csak a legszükségesebb szinten sajátítják el a magyar nyelvet, így komoly nehézségekbe ütköznek a saját anyanyelvüket nem beszélő gyerekükkel való kapcsolattartásban. Shen családjában radikális megoldást hoztak: „a szülők elváltak” – hogy a kistestvér

és a szülők közti kapcsolat mekkora szerepet játszott ebben, nem világos – és az anyuka visszavitte Kínába az „eltévedt” fiút, *„hogyan tanulja az anyanyelvet”,* és ezáltal helyreállítsák kettejük között a kommunikációs csatornát.

Az alábbi idézetben ismét a nyelvtudás az emberek megítélésének alapja:

„Szóval a szókincset leszámítva jól tudok beszélni kínaiul, mert nagyon kevés gyerek tud normálisan beszélni kínaiul Magyarországon, mert mind magyarul beszélnek, de hogy nekem ez nem elég, mert szeretném, hogy jobb legyen. Mert tudom azt, hogy egy kínaihoz képest ez így nem túl jó”.

Kitty szerint *„nagyon kevés gyerek tud normálisan beszélni kínaiul Magyarországon, mert mind magyarul beszélnek”,* amihez képest *„ő jól tud beszélni kínaiul”.* Az összehasonlítás alapjául szolgáló *„gyerekekkel”* – akik alatt nyilvánvalóan a másodgenerációs kínai gyerekeket érti – való összemérhetőségét adottnak veszi, így kijelenthetjük, hogy velük sorolja magát egy halmazba. Tehát, bár jobbnak tartja magát, mégsem elégedett, hiszen egy másik referenciaközeghez, *„egy kínaihoz képest ez így nem túl jó”.* A részlet jó példája a különböző referencia-közegekhez való szimultán viszonyulásra.

Kiváló példa a kritikus mértéket öltő hasonlóság hatására felértékelődött különbségekre (Eriksen 2008) Kitty reakciója arra a felismerésemre, hogy megértem, miért legjobb barátnők anyukája és Kati anyukája, hiszen mindketten hasonló dolgokat meséltek róluk:

„Mondjuk szerintem azért a Kati anyukája nagyon-nagyon különbözik az én anyukámtól. Hogy az én anyukám még kínaiabb, de pozitívabb szinten még kínaiabb, mint Bianca (Kati anyukája). Ami nem feltétlenül rossz, csak én preferálom anyukámnak az ilyen kettős nézetét”.

Kati anyukája Kitty szerint *„nagyon-nagyon különbözik”* a sajátjától, mert az ő anyukája *„kínaiabb”,* ráadásul *„pozitívabb szinten még kínaiabb”.* Az összehasonlításból, fokozott határozó szavakból sejthetően ismét egy skála-megközelítéssel van dolgunk. Bár Kitty eddig büszkén mesélt arról, hogy anyukája mennyire más, mennyivel *„nyugatiasabb gondolkodású, mint a kínai szülők általában”,* ebben a kontextusban már-már zokon veszi, hogy egy ennyire elmagyarosodott nőhöz hasonlítom az anyukáját. Ebben a viszonyításban anyukája *„kínaisága”* eddig sosem látott jelentőségre tesz szert, és előtérbe kerül *„kettős nézete”,* amit Kitty *„preferál”.* Tehát az akkulturálódott Bianca magatartását helyteleníti, szükségesnek tartja, hogy *„az ember valamennyire azért kínai legyen”.*

Ahogy az interjúrészletekből kiderült, az akkulturálódott kínaiak referencia-közegében beszélgetőtársaim számára saját kínaiságuk – most először – jellemzően pozitív formában, értékként jelent meg identitásukban.

Ahogy e fejezetből kiderült, az „összekeveredett másságok spektruma” valóban a dinamikusan változó hibrid identitásképzés analízisének jól használható eszköze. A különböző referencia-közegekben beszélgetőtársaim identitásuk más és más aspektusát helyezték előtérbe, nem egyszer önmagukkal teljes ellentmondásban. Az

elemezhető referencia-közegek száma nem merül ki a fenti kategóriákban: a többi Magyarországon élő ázsiai migráns (mint a vietnamiak), vagy a nemzetközi kínai diaszpóra mindenképpen érdemes további kutatásra.

A referencia-közegek segítségével az identitások individuális interpretációi kerültek bemutatásra, most pedig áttérek azokra a társadalmi tényezőkre, amik ezen interpretációk keretétől szolgálnak (Abu-Lughod 1991:476).

A vonzás szabályai – Identitáskonstruáló tényezők

Ebben a fejezetben két olyan tényezőt fogok vizsgálni, amik meghatározó szerepet játszanak az identitás interpretációk diskurzív keretének felállításában. Ha az identitást különböző vonzásokra és taszításokra adott válaszok korántsem koherens, ám annál komplexebb viszonyrendszerként értelmezzük, és figyelembe vesszük e válaszok szituatív jellegét, milyen tényezőket tekinthetünk állandónak?

Azokat az „erőket”, amik e vonzások és taszítások dinamikáját megszabják: 1) a befogadó ország a migráns jelenlétére adott politikai és civil reakcióit; 2) a kibocsátó ország szándékait migráns megtartásáról vagy elengedéséről; 3) a szülők által követett stratégiát, ami természetesen szintén az előző két tényező függvényében formálódik, így azoktól nem elválasztható. Tekintve hogy másod- és közepgenerációs fiatalokról beszélünk, mindenképpen mint saját akaraton és választáson kívül eső erőként kell értelmeznünk, ami óhatatlanul befolyásolja az egyén identitásképzését. Ahogy arra korábban már utaltam, e legutóbbi téma kellő mélységű vizsgálata újabb 70 oldalnyi anyaggal szolgálna ebben a dolgozatban – pusztán további kutatási tervként jelenik meg. Azt azonban ebben a dolgozatban is látni fogjuk, hogy az egyes tényezők nem feltétlenül azonos módon hatnak a különböző egyénekre, viszont a három tényező összjátéka alakítja ki azt a kereteiben nagyon hasonló *mezőt* (Abu-Lughod 1991:476), amiben az egyes emberek identitása megfogalmazódik.

Kína – „Vissza a gyökerekhez”

A transznacionalizmussal foglalkozó tudósok számos ponton rámutattak már a transznacionális folyamatok nemzetállam-gyengítő hatására. Ez a megközelítés azonban a „letelepedettség antropológiájának” maradványa, hiszen kizárólag a befogadó országra koncentrál: a kibocsátó ország szemszögéből ugyanezek a folyamatok a nemzetépítés kiterjesztésének lehetőségeként értelmezhetőek (Nyíri 2001:55).

Az ország elhagyásával a migráns egyszerre két állam nemzetépítő tevékenységének keresztüzébe kerül, amik esetenként ellentétes, esetenként egy irányba mutató vonzásokat és taszításokat eredményeznek az identitásokat politikai erőmezők „hegemón diskurzusába” ágyazva (Glick–Schiller–Szanton Blanc–Basch

1994). Aihwa Ong az énkép formálódása és annak hatalom által történő formáltsága közti különbséget tovább árnyalja (Foucault nyomán) a változó hatalmi erők mezejében formált énnel (self-making in shifting fields of power) (Ong 1996b). Esetünkben a magyar politika (és a chilei is) egyértelműen taszító hatást generál, egyáltalán nem appellál a migránsokban esetlegesen kialakuló nemzeti kötődés érzésére, és tevékenységével inkább az ilyen érzelmek kialakulása ellen dolgozik.⁴¹ Nam esetében Chile, a magyar politikával rokon politikája váltja ki azt a hatást egy – más rasszhoz tartozó – migráns lojalitásában, hogy alkalmatlannak érzi magát külföldön az ország reprezentálására.⁴²

Pontosan ez a kiközösítettség, megvetettség-érzet az, ami életre hívja a diaszpóra identitásokat (Brettel 2007:1-24), és ezek a diaszpóra-identitások szolgálnak táptalajul a határokon átívelő nemzetépítésnek. Mindenki szívesebben tartozik egy sikeres diaszpóra közösséghez, amit tárt karokkal ölel keblére az őshaza, mint egy megvetett és marginalizált, sehova nem tartozó közvetítő kisebbséghez.⁴³

Erre a diskurzusra építve Kína (a kínai állam, vagyis a Kínai Kommunista Párt) „új migránsaira” a puha hatalom (soft power) új formájaként tekint: mint „arcokra”, amik hitelesen képviselik Kínát a globalizált világban.⁴⁴ 1978-ban Kína kapuinak kinyitásával az emigrációt gyakorlati és elméleti szinten egyaránt legitimálta. A kivándorlókról folyó hivatalos diskurzus természetesen változott az évek folyamán, de pusztán árnyalataiban: az emigránsok megítélése kicsit pozitívról nagyon pozitívvá vált. A ‘90-es években, a *chuguo re*, a „leave the country fever” hevében lépett először állami szinten használatba az a narratíva, ami az úgynevezett „új migránsokra” hídépítőként tekintett⁴⁵ (Ong 1996a:175), akik a kínai globalizációs projekt előretolt hadosztályaként funkcionálnak (Nyíri 2001:55).

Az „áttelepült” kínaiak (*huaqiao*-k) képviselői már a reform és nyitás politikáját követő első országos népi gyűlésen Kína 55 kisebbsége mellett foglaltak helyet, jelezve, hogy az állam továbbra is saját polgáraként tartja őket számon. Összefoglalva, Kína emigráns politikáját az ország elhagyását nem tekintették hazaárulásnak, hanem épp ellenkezőleg: Kína gazdasági felemelkedésének „hajtóerejeként” szolgáló hazafias cselekedetnek („adding wings to the China tiger”) állították – és állítják be a mai napig (Ong 1996a:174-182; Nyíri 2001:40-59). Maga

⁴¹ A magyar politikáról bővebben lásd a következő fejezetet.

⁴² „(...) De megértem, mert ha pénzt adnak (az állam) embereknek azért, hogy elmenjenek külföldre, az nem csak jótékonykodás, hanem a saját imázsuk építése is. Ezért inkább egy őslakost választanak, úgy értem egy 100%-ig őslakost”.

⁴³ A diaszpóra elméletéről lásd az *Identitás a migráció tükrében* című fejezetet.

⁴⁴ A legérzékletesebb példa erre az a kínai imázsvideó, ami Hu Jintao 2011 amerikai látogatása alatt végtelenítve futott a new yorki Time Square nagy kivetítőjén: hét nemzetközi kínai híresség képét szerepeltette. Mivel kétséges, hogy hány amerikai ismeri föl Yuan Longping hibrid-rizs szakértőt, feltételezhetjük, hogy ez inkább az amerikai kínai diaszpóra büszkeségét volt hivatott felkelteni.

⁴⁵ A következő, Shentől származó részlet példázza, miképp épül be a „híd” szerep az identitásba: „Igen, mert apámnak import-export cége van, néha oda besegítetek. Szóval az nem saját, hanem besegítetek az apámnak. Szoktam. Szóval ilyen hídként össze tudom kapcsolni a két kultúrát. Tudom, hogy gondolkoznak a magyarok, meg általában a nyugatiak, vagy a kínaiak az üzletben”.

Deng Xiaoping így érvelt e paradoxnak tűnő politika érvényessége mellett: „Az mindegy, hogy a macska fekete, vagy fehér, amíg elfogja az egeret. A szocializmus a kapitalizmust fogja felhasználni a Kínai Állam felemelésére” (Ong 1996a:175). A kínai migránsok így „azzal a megnyugtató érzéssel hagyhatják el az őshazát, hogy tettük egybevág a kínaiságról folyó domináns diskurzussal, és ez minden bizonnyal hatással van nemzeti kötődéseik alakulására” (Nyíri 2001:45).

Most, hogy tisztában vagyunk a KKP álláspontjával, nézzük meg, milyen eszközökön keresztül operál a *távolsági nacionalizmus* (Eriksen 2008): milyen módokon próbálja létrehozni és mozgósítani a nemzeti kötődés érzelmeit.

Anderson nyomán feltételezzük, hogy ha már a nyomtatás megjelenése is hatékonyan tudta szolgálni a nemzetépítés céljait, a globális média által nyújtott lehetőségek kulcsszerepet játszanak a távolsági nemzetépítésben. Emlékezzünk csak Péter megjegyzésére, miszerint antennáról ismerszik meg a kínai otthon.⁴⁶ A CCTV, a Kínai Központi Televízió 1995 óta biztosít műholdas műsorszórást. A műholdas műsorszórás hatásának bizonyítéka lehet a belgrádi kínai nagykövetség 1999-es bombázását követő, Kelet-Európa több országában rendezett szolidaritási tüntetés-sorozat (Nyíri 2001:44). A CCTV közönsége 2008-as adat alapján meghaladta az 1300 millió főt,⁴⁷ a Pekingi Olimpia nyitó ceremóniája minden idők legnagyobb nézettségét generáló tv-esemény volt a maga 840 millió nézőjével.⁴⁸ Interjúalanyaim, bár a helyi kínai diaszpórához egyáltalán nem kötődnek, kivétel nélkül nyomon követnek bizonyos CCTV műsorokat, mint mondjuk a Holdújévi gála.

A „transznacionalista” identitások formálásában talán ennél is fontosabb szerepet játszanak a világ összes számottevő kínai kolóniával bíró városában megtalálható nyomtatott kínai újságok, amelyek ingyen hozzáférhetők a különböző közösségi színtereken, például a büfékben, élelmiszerboltokban, Konfuciusz Intézetekben vagy vallási szervezetekben. A kínai diaszpóralapok globális összehasonlító kutatásán alapuló tanulmány alapján (Nyíri 2001) 1999-ben, a csúcsponton, 9 kínai nyelvű újság jelent meg Magyarországon, de számuk nehezen nyomon követhető. E lapok tartalma, stílusa és szerkesztése szembetűnő hasonlóságot mutat világszerte. A kínai migránsok – az elenyésző arányú helyi híreket leszámítva – gyakorlatilag ugyanazt a lapot olvassák Japánban és Olaszországban (Nyíri 2001:46-47). A tartalom nagyrészt népköztársasági bázisú weboldalakról származik (Polonyi 1999 idézi: Nyíri 2001:45), és Nyíri Pál kutatásai alapján még a *Renmin Ribao*-nál, a Párt napilapjánál is szorosabban követik a hivatalos politikai direktívát. A nemzetközi, helyi és kínai hírek közlése mellett minden ilyen lapban fontos szerepet kapnak a *huaqiao* (áttelepült kínai) hírek is. „Tartalmi céljuk a kínai/külföldi dichotómia

⁴⁶ „Van otthon kínai tévé, meg általában minden kínainak is, egy ilyen nagy antenna. Egyébként arra figyeltünk fel, hogy ha látsz egy antennát egy ablakpárkányon, akkor biztos, hogy kínaiak laknak ott, mert azon lehet befogni”.

⁴⁷<http://ascportfolios.org/chinaandmedia/2011/03/08/broadcast-and-online-media-in-china/>

⁴⁸http://www.nytimes.com/2008/08/22/sports/olympics/22cctv.html?_r=2&partner=rssnyt&emc=rss&oref=slogin&

folyamatos újratermelése, a *másságot* a külföldieknek tulajdonítva, miközben mindkét szereplő földrajzilag globális és párhuzamos”. A dinamikus, gazdag és transznacionális kínai üzletember ábrázolásával, a befogadó országbeli humorosan abszurd kalandok elmesélésével, és a kínai közösség ellen elkövetett atrocitások ismertetésével megteremtene egy globális kínai identitást és értékrendet, ami egyszerre követi a hagyományokat és képviseli transznacionális modernitást (Nyíri 2001:47).

A kulturális közösség-érzet megteremtéséhez – akár a nacionalizmusok általában – a kínai (transz)nacionalizmus is a múltat hívja segítségül. A múlt, a múlttal való folytonosság pszichikai megnyugvást nyújt az egyénnek, valamint „az önbecsülés és a személyes autenticitás fontos forrásává válik a folyton változó, gyakran hamisnak mondott modern világban” (Eriksen 2008). Az esszencializáló kultúrafelfogás állandósága kiválóan ellensúlyozza a modern kapitalizmus állampolgárainak változékonyságát („fluidity of modern capitalist subjects”, lásd Ong 1996a:173).

Fontos példa ebből a szempontból Kína – ezidáig egyetlen – imázs videója,⁴⁹ ami 2011-ben készült Hu Jintao elnök amerikai látogatására. A film dramaturgiája legjobban egyetlen képsorban ragadható meg, amiben egy bátran a jövőbe tekintő gyermek arca jelenik meg, a háttérben a természet és a város gyorsan változó képeivel, miközben mélyen zengő narrátori hang a következőket mondja: *„A kínaiak tudják, hogy a jövő boldogsága a múlt alapjaira épül. (...) Az elmúlt 30 évben a világ is megláthatta, milyen sokat adott nekünk Kína több évezredes múltja (profound history) és kulturális esszenciája (cultural essence), meghagyva nekünk a rugalmasságot és egységességet a nagy változásokkal való szembenézésre”*.⁵⁰ Három idősík jelenik meg: a legtöbbre tartott, így a legnagyobb hangsúlyt kapó, egyben a legjobban absztrahált múlt; a változás formájában megjelenített jelen, amely pusztán hídként szolgál a boldog és harmonikus jövő és a múlt között.

Kína múltja kétségkívül ideális alapanyag a büszkeség és a személyes autenticitás mozgósítására, a múlttal való folytonosság azonban kényesebb kérdés, ha nem csak *„az elmúlt 30 évre”*, hanem mondjuk 40-re tekintünk vissza. Ez ugyanis a *Wenge*, a Nagy Kulturális Forradalom időszaka (1966–1976), aminek legfőbb célja a múlt örökségeinek megsemmisítése volt. Bár ez a 10 éves periódus eltörpülhetne a 4000 éves történelem távlatában, egyfelől túl friss élmény, így minden ma élő kínainak közvetve, vagy közvetlenül traumatikus esemény; másfelől Mao Zedong nevét is megmásíthatatlanul befeketítette. Márpedig Mao Zedong nélkül nehéz folytonosságról beszélnie a Kínai Kommunista Pártnak. Ezt a nehézséget egy igen sajátos megoldással, Mao érdemeinek és ballépéseinek számszerűsítésével (Mao 70%-

⁴⁹ <http://www.youtube.com/watch?v=GLq6F7BrgZw>

⁵⁰ Eredeti: „Chinese people understand future happiness must be built on the foundation of the past. (...) how much China’s profound history and cultural essence has given, leave us the flexibility and unity when facing fast transformation”.

ban jó – 30%-ban rossz) próbáltak feloldani, korlátozott sikerrel. Valószínűleg ez az oka annak, hogy az imázsfilmekben a múlt kizárólag távoli absztrakcióként jelenik meg, Eriksent parafrázálva olyan értelemben kerül tárgyasításra, hogy feljogosítsa a Pártot arra, hogy állandó adottságként beszéljen róla (Eriksen 2008:146).

Ezzel összefüggésben, interjúalanyaim a kínai kulturális örökség fenntartását, ápolását, sokszor elsajátítását(!) is személyes felelősségüknek tekintették,⁵¹ ami identitásuk kínai komponensében sokkal fontosabb szerepet játszott, mint mondjuk a magyarországi diaszpóra tagjaival való etnikus közösség érzete.

*„Ahogy mondtam, a kínai kultúra nagyon meghatározó, azt mondanám, hogy ha egyszer ilyennek születesz, két lehetőséged van. Vagy elfogadod, hogy kínai vagy, és akkor biztosan részesének érzed magad. A másik, hogy ignorálsz azt a tényt, hogy kínai vagy, és ezt semmi esetre sem javasolnám, mert az arcodra van írva. Egyszerűen túl meghatározó, és sosem tudod magad elválasztani a kínai kultúrától” (Nam).*⁵²

Az utóbbi években a másodgenerációs migráns fiatalok identitásának tanulmányozása rámutatott bizonyos generációs különbségekre, amelyek az etnikus identitástól a rassz megélése felé történő eltolódásban érzékelhetők (Brettel 2007:9). Szüleikkel szemben ezek a fiatalok nem építhetnek ugyanakkora mértékben az etnicitásra, hiszen „őshazájukkal” csak távoli kapcsolatban állnak, magukat egyértelműen idegennek érzékelik benne, és a kulturális örökségeket is sokkal direktebb formában sajátítják el. Az őket „befogadó” társadalom viszont „arcuk miatt” folyamatosan érzékelteti velük ennek szükségességét, így a test (rassz) és a származási országhoz való kötődés között szoros kapcsolat figyelhető meg.

A másodgenerációs migránsok (Brettel 2007; Olwig 1996) így új kihívást jelentenek a távolsági nacionalizmus építői számára: ők, szüleikkel ellentétben nem rendelkeznek közvetlen tapasztalatokkal, élményekkel, így érzelmekkel sem, melyeket a „hétköznapi nacionalizmusok” (Eriksen 2008:145) módszereivel mozgósítani lehetne. Miféle múlta emlékezhet egy kínai fiatal, aki Esztergomban nőtt fel? A Kínai állam kézenfekvő ötlettel állt elő: biztosítja e fiatalok számára a későbbi mozgósításra alkalmas élményanyagot. Ráadásul, mivel gyakorlatilag „szűz terepre lép”, tetszése szerint válogatott élményeket szolgáltatathat számukra. Kutatásom során két ilyen

⁵¹ „(...) mert én tényleg néha erőltetem magam arra, hogy a kínai kultúrával legyen kapcsolatam(...)” *“Tök jó, hogy mondjuk így Európában élek, és igazából itt járok iskolában, meg minden, és akár hipsternek is mondhatnám magam, de mondjuk az, hogy kínai vagyok, az tényleg egy olyan dolog, hogy úgy érzem, hogy elveszteném egy jó nagy részem, úgyhogy szeretnék jól megtanulni kínaiul”.*

⁵² *“Chinese culture is really strong, as I said, and I would say once you were born this way, you have two choices. One is just accept that, that you are Chinese and then you will definitely feel like you are part of it. The other one is just to negate the fact that you are Chinese, and I wouldn't recommend it, because it's all over your face. It's just too strong, and you can never separate yourself from Chinese culture”.*

intézménnyel találkoztam, melyek specifikusan a külföldön született kínai származású fiatalokat célozták meg: az egyik egy „overseas camp” volt, a másik pedig egy európai kínai lányoknak rendezett szépségverseny.

„Vissza a gyökerekhez” tábor

A tábor, amin Nam részt vett a „Vissza a kínai gyökerekhez” (Zhongguo xungen zhi lu) nevet viseli és évente 8 hónapon keresztül 3 hetes ciklusokban kerül megrendezésre az ország összes tartományában, a Tartományi Tanácsok Tengerentúli Kínaiak ügyeivel foglalkozó alosztályának szervezésében.⁵³ A repülőjegyet leszámítva minden költséget az állam áll, beleértve a járulékos zsebpénzt is. A résztvevők délelőttönként 4 órában kínaiul tanulnak, a délutánt pedig a tartomány történelmi és kulturális helyszíneinek látogatásával töltik.

A jelentkezés feltételei az egészséges fizikai kondíció és az önellátásra való képesség, emellett csak életkori határt (12-23 év) szabnak meg. A kínai származás igazolásának módja nincs ismertetve, feltehetőleg nem is része a jelentkezési folyamatnak. Ezzel szemben a táborral párhuzamba állítható, Izrael állam által szervezett Taglit (nemzetnépszerűsítő ifjúsági) táborra való jelentkezés legfontosabb alapfeltétele a zsidóság hivatalos iratokon keresztül történő bizonyítása.⁵⁴ Kézenfekvő magyarázat lenne, hogy a valláson alapuló identitás bebizonyítása azért szükséges, mert, az etnikus hovatartozással szemben nem látható a jelentkezőn. Ez azonban nem vezet messzire, tekintve, hogy Kínában, egy közepes méretű kontinensnyi lakott területen 56 nemzetiséget tartanak számon állampolgárként, akik között olyan radikálisan eltérő külsejű és kultúrájú népek is megtalálhatók, mint a mongolok, vagy az ujjurok. Ki számít tehát tengerentúli kínainak? A kérdés nyitva hagyása valószínűleg nem véletlen: Kína inkább gyarapítani akarja tengerentúlra települt népességét, semmint bármilyen módon korlátozni azt.

A tábornak létezik „fizetős”, civil(?) változata is, ami azt sejteti, hogy a tengerentúlon élő kínai szülők körében van is kereslet gyermekeik ilyen irányú tréningezésére. A „Next Step China – Bridging the Gap between China and You” elnevezésű tábor brosúrájában az alábbi kedvcsináló olvasható: *„Tudod már, mit csinálsz a nyáron? Képzeld el, hogy a nyarat kínai tanulással töltöd, miközben felfedezel egy csodálatos, gazdag történelmű országot, és szakértők kezei között az intenzív tanulás előnyeit élvezheted. A Next Step China ifjúsági nyári programja lehetővé teszi tengerentúli kínai gimnazisták számára, hogy elmélyüljenek a kínai nyelvben, kultúrában és történelemben e kiváló programok keretei között”*.⁵⁵

⁵³ <http://summercamp.hwjyw.com/>

⁵⁴ A Tagliton való részvételhez egy nagyszülő izraelita vallását igazoló hivatalos dokumentum bemutatása elengedhetetlen.

⁵⁵ <https://www.nextstepchina.org/youth-summer-program-for-overseas-chinese-in-beijing/index.cfm> – internetes kutakodásaim alapján ez tűnik a legnépszerűbb kommersz tábornak.

De mit jelent mindez egy táborozó ifjú számára? Namtól a következő választ kapjuk:

*„Azt hiszem számomra az volt a legfontosabb, hogy megtudtam, milyen tapasztalat más külföldiek számára Kínában lenni”.*⁵⁶

Nam számára a legnagyobb jelentőséggel az itt kialakított transznacionális szociális hálózat bír: a sok új barát, akik a világ különböző országaiban (Ausztrália, Új-Zéland, Olaszország, Venezuela, hogy csak párat említsek az itt szerzett barátságok nemzeti háttéréből) az övéhez hasonló tapasztalatokkal rendelkeztek. A „*más külföldiek*” kifejezés – nem figyelmen kívül hagyható módon egy harmadik személyű „mi”-kód – nagyon izgalmas szóhasználat, hiszen a kontextus alapján kifejezetten a kínai származású külföldiekre vonatkozik, akik Kínában külföldiek. Azt a benyomást kelti, hogy az illetők (és ő maga is) mindenhol külföldiek, és ez maga a „*tapasztalat*” lényege, amit jól esik megosztani. A hibrid identitás, mint az elméleti bevezetésben kitértem rá, a tudományos diskurzus szerint nem bír csoportképző erővel. Ebből az idézetből sokkal inkább úgy tűnik, hogy olyan komplex és meghatározó tényezőként kell tekintenünk rá, ami pusztán erősen leszűkíti az azonosulásra alkalmas csoportok körét, első sorban azok lokális jellege miatt. Viszont a kielégítetlenül maradt kötődés-igény globális, vagy méginkább transznacionális szinten kielégítésre talál e tábor keretei között épített nemzetközi kapcsolati hálóban, ami ezután főként virtuális formában, de tovább él közösségként. A transznacionális közösségépítésre tett kísérletként értelmezhetjük az Európában élő kínai lányoknak rendezett szépségversenyt is.

Miss China Europe

Az európai kínaiaknak szervezett szépségverseny⁵⁷ más módon közelíti meg a transznacionális diaszpóraépítést: egy globális rendezvénysorozat kereteibe illeszkedik, ami a világ összes pontján hasonló formában kerül megrendezésre. A rendezvények minden bizonnyal az adott terület diaszpórájának fejlettségi szintjétől függően a „Miss China”, illetve a „Miss Chinatown” neveket viselik. Ellentétben a táborral, ez nem állami rendezvény, hanem a TVB nevű hongkongi kereskedelmi tévécsatorna és az OrientTouch produkciós iroda együttműködésében kerül megrendezésre 2001 óta, évente. A résztvevők értelemszerűen fiatal lányok, akik vagy Európában születtek, vagy itt folytatják tanulmányaikat.

Az esemény középpontjában a műfaj természetéből adódóan a test áll, még hozzá az európai környezetben egzotikumká váló kínai test, és e testhez való viszony. Az ázsiai test Európa-szerte a megkülönböztetés és a kiközösítés fő forrása:

⁵⁶ Eredeti interjú részlet: I think, the most important thing to me was, how this experience for other foreign people to be in China was.

⁵⁷ <http://chinesepageantpage.com/Miss-China-Europe.php>,
http://en.wikipedia.org/wiki/Miss_China_Europe_Pageant

ahogy az előző fejezetekből kiderült az identitás megragadásának gyakori formája volt a test – külső, és a gondolkozásmód, viselkedés – belső kettéválása, egymással való szembeállítás. Ez a verseny a test átlagostól való eltérését a megfordított orientalizáció (self-orientalising moves, lásd Ong 1996a:194) diskurzusában az egzotikum narratívájába helyezi, pozitív előjelet téve ugyanaz elé a jelenség elé. Ez a mesterségesen fókuszba állított szempont Kitty, mint résztvevő számára termékeny identifikációs tényezővé vált, ahogy ő fogalmaz: „*ezt az arcos dolgot nagyon kifogta*”:

„*Szóval volt ilyen kérdés, hogy miért hiszem azt, hogy én lehetnék az ilyen Miss Chinese Europe, vagy valami ilyesmi. És akkor kezdtem el azon gondolkodni, hogy attól, hogy van egy ilyen kínai arcom, miért mondhatnám azt, hogy én kínai vagyok. És nagyon sokat szenvedtem ezen az egészen, mert amúgy nem gondolkoztam ezen túl sokat. Szóval mire a gimnáziumba bekerültem, addigra felfogtam azt, hogy egy egzotikus (...) ázsiai arcom van, ami, amit fel tudnám használni úgy is, hogy ez egy nagyon pozitívan, szóval hogy ez egy nagyon különleges dolog. És igazából én ezt nagyon kifogtam, ezt az arcos dolgot, szóval ezt a külsőséget nagyon megfogtam*”.

Kitty számára a „külsőség”, „arca” – főképp annak „egzotikus” volta – gimnazista kora óta nagyon fontos volt, ugyanis ez képezte „különlegességének” alapját. Érdekes módon úgy tűnik, a versenyszituáció előtt nem érzett összefüggést különleges külseje és kulturális identitása között: a verseny kérdése, „*miért hiszem azt, hogy én lehetnék az ilyen Miss Chinese Europe*” ébresztette rá, hogy „egzotikus ázsiai arca” és „kínaisága” elválaszthatatlanul szoros kapcsolatban állnak, hiszen, mint mondja „*amúgy nem gondolkozott ezen túl sokat*”. A versenyig tehát úgy tűnik, nem merült fel benne az a kérdés, hogy „*attól, hogy van egy ilyen kínai arca, miért mondhatná azt, hogy ő kínai*”. Arcának „egzotikus ázsiai” meghatározása egy explicit „önorientalizáló” mozzanat, ami tudatos hozzáállás eredménye, hiszen, mint mondja „*felfogta*”, „*hogy ezt fel tudná használni úgy is, hogy nagyon pozitívan*”. Ez, kissé csapongó gondolatmeneten keresztül felidézi benne gyermekkori sérelmeit:

„*És akkor mondtam, hogy jó, ha egyszer általánosban átéltem olyan pillanatokat, hogy én érezzem rosszul magamat, azért, mert kínai vagyok, akkor én pont az ellenkezőjét fogom csinálni, hogy csak azért is úgy érzem, hogy amikor járok az utcán, én vagyok valaki, mert hogy tudok beszélni nem tudom hány nyelven, és hogy van egy ilyen egzotikus kinézetem. Mert amúgy a kínaiak is azt mondják, hogy nem nézek ki kínainak, hanem, mint egy másik országból jövő ember (nevetve) Szóval, hogy így teljesen ki vagyok --- mindenhol*”.

Az őt ért sérelmekre, sértésekre („*átéltem olyan pillanatokat, hogy én érezzem rosszul magamat, azért, mert kínai vagyok*”) – a diaszpóra-identitással analóg pozitív identifikációs stratégiát dolgoz ki („*akkor én pont az ellenkezőjét fogom csinálni*”). De nem a diaszpórához tartozásban keres menedéket, hanem ezt egy globális, egzotikus hibrid képében találja meg, ez lesz önidentifikációjának alapja: „*én vagyok valaki, mert hogy tudok beszélni nem tudom hány nyelven, és hogy van egy*

ilyen egzotikus kinézetem". Külseje annyira egzotikus, hogy még *„a kínaiak is azt mondják, hogy nem néz ki kínainak”*, ezért *„teljesen ki van --- mindenholnan”*. Másága a *„különlegesség”, „egzotikum”* narratívájában tematizálódik, előnyt kovácsolva ezzel annak sokak számára negatívan megélt vonatkozásából.

Identitásának fejlődéstörténeti áttekintése után gondolatai visszatérnek a szépségversenyen feltett kérdéshez, *„hogy miért mondhatná azt, hogy ő kínai”*, és a kérdés által katalizált gondolatokhoz.

„Szóval akkor így az volt, hogy egyre jobban érdekelt engem a kínai kultúra... Szóval én mindig is olvastam kínaiul, de ezután még jobban érdekelt engem az, hogy ha már egyszer kínai vagyok, akkor szeretnék tudni valamit Kínáról is. Mondjuk nem volt időm így elkezdeni nagyon mélyen megismerni...”

Tehát az azon való elmélázás, miért nevezhetné magát kínainak azon túl, hogy többször is explicit módon *„magyarnak, európainak”* nevezett *„gondolkodásmódja”* éppenséggel egy *„kínai arc”* mögé van rejtve, elindította őt a kulturális gyökerekhez vezető úton, ahogy ő fogalmaz *„egyre jobban [elkezdte] érdekelni a kínai kultúra”*. *„Ha már egyszer kínai, akkor szeretne tudni valamit Kínáról is”*, így a szépségverseny implicit módon ugyanazt a hatást éri el, mint a tábor. Ráébreszti az egyént saját kínaiságára, és biztosít egy keretet számára, ami mentén elindulhat az *„óshazája”* felé vezető úton.

A rendezvény párhuzamba állítható a táborral abban a tekintetben is, hogy a résztvevők feltehetőleg itt is hasonló tapasztalatokon osztoznak, ami közelebb hozhatja őket mind kínaiságuk, mind külföldiségük megértésében. Kittyben azonban egészen más hatást ért el ez az alaphelyzet, mint Namban. Ő ebben a referenciaközegetben is főként arra ismert rá, hogy mennyire különbözik mindenkitől. A többi versenyző – akárcsak a korábbiakban a magyarországi diaszpóra – *„igazi kínaiként”* jelenik meg, akiktől átléphetetlen szakadék választja el őt.

„Az, hogy igazi kínai, mert ott nőtt fel, egy olyan társadalomban, egy olyan szisztémában, az például az, hogy sose tudja az ember. Kínában van ez a dolog, hogy a kínaiak nem mondják el az embereknek szemtől szembe, hogy mit gondolnak, hanem inkább csinálnak nagyon sok ilyen karikát, nagyon sok cikkcakkot, hogy így lehetett érezni, hogy... Van nálunk egy szólás, van egy kínai szólás, vagy szó erre, hogy ilyen „belső csel”, vagy „belső taktika”, ilyen „szív taktika”, ami igazából arról szól, hogy mindig tudatosan csinálod a dolgokat, és mindig tudatosan gondolkozol, és a tudatodban az van benne, hogy mit miért csinálsz, jó, nem az, hogy most racionálisan, hanem hogy mit miért csinálsz, hogy mit akarsz megszerezni ezzel a dologgal. Mintha egy sakkjáték lenne. És ilyen politikai játékok lennének. Nagyon ilyen, nem tudom, ez nekem nagyon visszataszító”.

Elhatárolódását a radikális *„ők/kód”* használat mellett olyan intenzív érzelmi töltetű szavakkal is megerősíti, mint a *„visszataszító”*. Ugyanakkor az *„igazi kínaiak”* viselkedésének, annak *„hogy a kínaiak nem mondják el az embereknek szemtől szembe, hogy mit gondolnak”* leírására a legalkalmasabb, kínaiból tükörfordított

kifejezés, a „szív taktikára” először mint a „mi szólásunkra” jelenik meg: *„van nálunk egy szólás”*. Ezt azonnal helyesbíti egy önmagától függetlenített *„van egy kínai szólásra”*. A „szív taktika” egy kulturálisan idegen szociális érintkezési formát jelenít meg: *„egy olyan társadalom, egy olyan szisztéma”,* ahol, *„sose tudja az ember”*. E „taktika” mögött valamiféle, *„a politikai játékokhoz”* hasonló morálisan romlott értékrend áll: *„a tudatodban az van benne, hogy mit miért csinálsz, jó, nem az, hogy most racionálisan, (...) hogy mit akarsz megszerezni ezzel”*. Ez Kitty számára érthetetlen és elfogadhatatlan, egyenesen *„visszataszító”*. Mikor azt tárgyalta, miért bántotta, miért érezte méltatlannak, hogy nem ért el helyezést, a történést azzal indokolta, hogy egyrészt nem volt hajlandó, másrészt nem is lett volna képes *„megjátszani, hogy ő is egy kínai”*:

„Hogy akkor én inkább megjátszottam volna, hogy én egy kínai vagyok, hogy én is beleszállok ebbe a játékba, hogy akkor én is bele tudok szállni ebbe a játékba, mert most nem is arról van szó, hogy nem akarok, hanem az, hogy nem is tudnék, én nem tudok úgy gondolkozni, mint azok a kínaiak, és anyukám sem tudott, és ő ezért sem bírja ezeket a kínai kapcsolatokat, meg a kínai társadalmat...”.

Az idézetben Kitty minden kétséget kizáróan explicit módon „nem-kínaiként” jelenik meg: hiszen *„meg kellett volna játszania, hogy ő egy kínai”,* de erre nem képes, mivel *„nem tud úgy gondolkozni, mint azok a kínaiak”*. A versenyen el(nem)ért helyezés kapcsán asszociációi messzire vezetnek – ezúttal is anyukájára vetítve elhatárolódását –, egyáltalán *„nem bírja ezeket a kínai kapcsolatokat, meg a kínai társadalmat”*.

Tehát az absztrakt szinten értelmezett kultúrához való kötődést megalapozta ugyan a verseny, de a kultúra hús-vér hordozóitól, ha lehet, még távolabb taszította. Kitty Kínával kapcsolatos érzelmeit alapvetően határozza meg ez a kettősség: él a képzeletében egy dicső, nagy múltú és gazdag kultúrájú birodalom, e birodalom örököseként szeretné magát látni, viszont a kiábrándító valóság újból és újból eltántorítja a kulturális örökség identitásától.

„Nekem nincs bajom a teljesen kínai dolgokkal, mert nagyon szép a múlt, voltam Pekingben, láttam azokat a dolgokat, nagyon szép a múlt, de az, hogy ami jött, az a rendszer, szóval a császári rendszer után jött ez az egész kommunizmus, amikor az új világról volt szó, az, hogy az teljesen eltörölte azt a kínai múltat, amit én meg akartam volna ismerni, mert amit csináltak, az borzasztó volt”.

A „teljesen kínai dolgoknak” van egy halmaza, amivel Kittynek „nincs baja”: ez pedig a „múlt”, ami „nagyon szép”, és amit „meg akart volna ismerni”. A „múlt szépségéről” egy pekingi utazás során győződött meg: *„voltam Pekingben, láttam azokat a dolgokat”*. A politikai rendszer, *„ez az egész kommunizmus”,* „az új világ” azonban, akár csak az utcán „köpködő”, „öt néző kínaiak” „visszataszító” tömege e kötődés kialakulása ellen munkálnak benne.

E fejezetben röviden áttekintettem a kínai transznacionalizmusnak a nemzeti lojalitás kialakítására szolgáló ideáit és eszközeit, majd ezek eredményét két interjúalanyom személyes tapasztalatain keresztül mutattam be. Mindkét példa felveti a turizmusban, a világ legnagyobb iparágában rejlő transznacionális potenciált (Kearney 1995:555). E komplex, a kibocsátó és befogadó országok szemszögéből szimultán vizsgálándó jelenség mindenképp további kutatásra érdemes.

A befogadó ország identitás-konstruálásban játszott szerepét a következő fejezetben kevésbé konkrét intézmények, mint a politikai és társadalmi hozzáállás síkján vizsgálom.

Befogadó ország – Test-beszéd

Kisgyermekkoruk óta Magyarországon élő interjúalanyaim (Péter, Kitty és Nam) számára magától értetődő volt, hogy „magyarként”⁵⁸ identifikálják magukat: a legtöbben a magyart tekintik anyanyelvüknek, magyarul gondolkoznak és viselkednek; magyarul számolnak és többnyire így is álmodnak; barátaik döntő többsége magyar, akiket a magyar (állami) oktatási rendszerben ismertek meg. Egészen kistinédzser korukig tulajdonképpen fel sem merült bennük, hogy ne lennének magyarok. Ha végigtekintünk a listán, ezek kivétel nélkül tanult, bizonyos mértékig tudatos és választott jellemzők. Ezzel szemben kínaiként meghatározni magukat sokkal több problémát okozott: a kínai identitás megformálása érezhetően valamilyen külső kényszer nyomására, kötelességként jelenik meg számukra.

„Szerintem nem kell, hogy európai legyek. Mert nem kell, hogy európai legyek, mert európai a gondolkozásmódomnak a 99%-a. És próbálom megkeresni, hogy mi az az 1%, ami kínai, de még nem sikerült. Szóval azért nem kell, hogy európai legyek, mert igazából az bennem van, hogy ha visszamegyek Kínába, akkor nem néznek engem teljesen kínainak”.

A fenti idézetet Kitty szintén a szépségverseny kérdése („miért mondhatná azt, hogy ő kínai”) kapcsán mondta. Úgy véli, a „gondolkozásmódjának” csupán „1%-a, ami kínai”, így személyisége mélyrétegeiben inkább azután kell „keresgélni”, nem pedig az „európaisága” után, hiszen az „99%-ban” gyakorlatilag „kitölti”. Ahogy az már több vonatkozásban is felmerült ez még külsején is meglátszik: *„ha visszamegy Kínába, akkor nem nézik teljesen kínainak”.* E részletből egyértelműen érzékelhetővé válik az azonosulás természetes menete, és a kívülről jövő nyomás hatása.

Ezt az identifikációs „nyomást” az interjúrészletek alapján a többségi társadalom által a *testükre* adott reakció⁵⁹ – legyen az kimondottan rasszista, vagy

⁵⁸ Nam természetesen chileiként identifikálja magát.

⁵⁹ Jól ismert okokból kifolyólag a „rassz”, mint kategória kikerült a társadalomtudományok szótárából. Mindazonáltal, ahogy az alábbiakból kiderül, a „fajra vonatkozó felfogások fontosak, amennyiben befolyásolják az emberek viselkedését” (Eriksen 2008:20), így semmiképp nem

ártalmatlannak tűnő érdeklődés – generálja. Ezek a reakciók először tudatosítják az egyénben különbözőségét, majd folyamatosan emlékeztetik is rá. Ezáltal hiába nem éreznek rá természetes késztetést – hiszen egész életükben gondolkozás nélkül magyarnak tartották magukat, kénytelenek valamiféle viszonyulást kialakítani etnikus eredetükkel, kínaiságukkal. Testükön viselt rasszjegyeik identitásformálásuk meghatározó tényezőivé válnak. Ahogy arra a részletek kapcsán többször rámutattam, az identitás „hasadása” gyakran jelenik meg a test – a külső és a gondolkozásmód, viselkedés – a belső szétválásában.

„Szóval kiskoromban én nem realizáltam azt a tényt, hogy igenis, én kínai vagyok, de magyarul beszélek és magyarul gondolkozom. Ezt nem realizáltam ezt a tényt, mivel mindenki úgy bánt velem, hogy ez így normális, ahogyan csak vagyok, és később aztán észrevettem, hogy azért várjunk csak, nekem kínai arcom van és azért ... azért kínai vagyok”.

Kitty visszaemlékezéséből kiderül, hogy kisgyerekként a benne rejlő kettősség (a „magyarul beszélő és magyarul gondolkozó kínai”) természetes volt számára, „nem realizálta ezt a tényt”, „mivel mindenki úgy bánt vele, hogy ez így normális, ahogyan csak van”. Csak „később vette észre”, „hogy azért (...) neki kínai arca van”. Ebből világosan kiderül, hogy addig érezte magát „normálisnak”, amíg „észre nem vette, hogy kínai arca van”. Az is kiolvasható, hogy ezt a „tényt” a külvilág hatására „realizálta”, mivel később már nem „mindenki úgy bánt vele, hogy ez így normális, ahogyan csak van”. A külvilágtól érkező visszajelzések hatására megváltozott saját tükörképéhez való viszonya, hiszen ráébresztette, hogy ha „kínai az arca”, akkor ebből kifolyólag ő kínai.

„A személyiség valamennyi megnyilvánulása közül a test, az észlelhető forma (...) változtatható meg – nemhogy véglegesen, de még időlegesen is a legkevésbé, és a legnehezebben. Ebből következően, a társadalmi megítélés számára, épp azért, mert hiányzik belőle minden jelentéstulajdonító szándék, a test fejezi ki legadekvátábban az úgynevezett személyiség mélyrétegeit, természetét. A test tehát nyelvként viselkedik, (...) amelyet nem annyira mi beszélünk, mint inkább rólunk mond valamit” (Bourdieu 1978:151). Interjúalanyaim identitás-konstruálásában ez az önkéntelen „árulkodás” játszik szerepet: amellet, hogy bizonyos szellemi és szocializációs életszakaszuk során tudatosodik bennük, hogy a testük „mond róluk valamit”, a legjobban az ejti őket zavarba, hogy nem tudják, pontosan mit is. Testük egy számukra ismeretlen diskurzus részévé válik.

Bár Bourdieu nem a rasszjegyekkel terhelt testekről beszél, hanem egy kulturálisan és etnikailag viszonylag homogén európai társadalom osztálykülönbségeiről árulkodó testeiről, gondolati kerete ebben a kiélezett kontextusban is kiállja a próbát. „Aki úgy érzi, hogy teste [és annak] beszédmódja szüntelenül elárulják őt, ahelyett, hogy belülről azonosulna testével és [annak]

hagyhatjuk ki diskurzusunkból, az értelmezés kereteit az etnicitásra szűkítve. A rassz-koncepció használatának visszaemeléséről a migráció-kutatásokba, lásd Brettel 2008:4.

nyelvhasználatával, mindkettőt mintegy kívülről, a mások szemével nézi” (Bourdieu 1978:155). Az ilyen testet, amely a többi ember tekintete és beszéde révén objektíválódik, „elidegenedett testnek” nevezi. A többségi társadalom által a migráns testéről folytatott diskurzust, és a migránsban e diskurzus által keltett zavar ambivalenciáját ragadja meg Homi K. Bhabha: „[a többségi társadalom] a diszkriminált szubjektumtól azt várja, hogy az már az újraalakulása közben úgy helyezkedjen el a pillanatban, hogy az a pillanat átmenetileg elkülönüljön és ténylegesen ellentmondásos legyen”. A lényegi pont, amire Bhabha rávilágít, a külvilág felől érkező meghatározás és a meghatározás hatására történő identifikáció közötti időeltolódás (Bhabha 2008:259).

Térjünk hát rá, hogy kik azok a „mások”, akik tekintete révén interjúalanyaim teste elidegenedetté válnak. A magyar társadalom, már a ‘90-es évek második felében végzett szociológiai felmérések alapján is Európa leginkább idegenellenes társadalmi közé tartozott annak ellenére, hogy hazánk sosem volt a migránsok között népszerű célország, így számuk mindig viszonylag alacsony volt (Csepeli–Örkény 1998 idézi: Nyíri 2003; Feischmidt–Nyíri 2006) Ennek okát bizonyos kutatók a társadalom „általános pesszimizmusában” látják,⁶⁰ míg mások a politika szintjére, egy „etnikai alapú, kulturális szupremációs nemzeti ideológiára” vezetik vissza (Feischmidt–Nyíri 2006).

Nyíri és Feischmidt 2006-os tanulmányukban óvatosan ugyan, de optimista kilátásokat helyeztek előtérbe: a gimnazisták körében végzett felmérések jóval pozitívabb képet mutattak, és a közbeszédben akkoriban „magasabbra került az idegenellenes megnyilvánulásokkal szemben a küszöb” (Feischmidt–Nyíri 2006). Minthogy a legfrissebb, 2015-ös közvéleménykutatások szerint még a magukat liberálisnak vallók 60%-a sem engedné be az országba a pirézeket,⁶¹ és a lakosság több mint kétharmada tovább szigorítaná az amúgy is Európa legszigorúbb bevándorlási törvényei közé tartozó szabályozást, optimizmusuk sajnos nem igazolódott be.

Az „idegenek” elleni gyűlölet keltése kivételesen alkalmas politikai eszköz az (ellenséggel szemben történő) egység kovácsolására. Balibar megfogalmazása a „diszkrimináció identifikációs nyelvezetéről”, ami „a másik *túl jól látható idegensége* által biztosítja az autentikus nemzeti alanyt”, pontosan erre a nemzetépítő stratégiára vonatkozik (Balibar idézi: Bhabha 2008:258). Így gyakorlatilag megválaszolhatatlan kérdés, hogy a politika mennyiben játszik rá a már létező közvéleményre, és mennyiben formálja a közvéleményt saját képére. Amióta létezik hazánkba bevándorlás, e két dimenzió elválaszthatatlanul szoros kölcsönhatásban áll, és morális tekintetben tulajdonképp teljesen érdektelen, hogy melyik volt a tyúk és melyik a tojás. A hivatalos közbeszéd szintjére emelni a xenofóbiát azonban bizonyosan nem segíti elő egy plurális, multikulturális értékeket valló társadalom kialakulását. Orbán

⁶⁰ http://magyarnarancs.hu/lelek/voltakeppen_ridegtartas_-_kovats_andras_szociologus_a_bevandorlokrol-73077

⁶¹ A pirézek egy képzelt népcsoport, amit a TÁRKI illesztett be először egy 2006-os kutatásába

Viktor a 2015. január 11-ei, a terrorizmus elleni párizsi menet után tett nyilatkozata, miszerint „A gazdasági bevándorlás rossz dolog Európában, nem szabad úgy tekinteni rá, mintha annak bármi haszna is lenne, mert csak bajt és veszedelmet hoz az európai emberre, ezért a bevándorlást meg kell állítani, ez a magyar álláspont”⁶² – tökéletesen megfelel a Nyíri Pál által 2006-ban megfogalmazott kritikának: „a migránsok politikai és közéleti tematizációja, amely a legtöbb esetben a faji alapú idegenellenességtől a szociális érveket használó xenofóbiáig terjed, szinte teljes mértékben nélkülözi azt a megközelítést, mely szerint a migráció a késő modern társadalmak természetes folyamata, a befogadó társadalmak számára nem csak teher, hanem anyagi, kulturális értelemben vett gyarapodás forrása volna” (Feischmidt–Nyíri 2006:25). A közbeszéd legmagasabb szintjén ebben a formában inkriminálni a migrációt⁶³ egyet jelent a társadalom idegengyűlöletének legitimálásával és a diszkriminatív verbális és gyakorlati megnyilvánulások bátorításával.

Ennek megfelelően a Magyarországon élő migránsok diszkriminációs tapasztalatairól készült kutatás szerint ennek első számú forrása az úgynevezett „látható idegenség”, hiszen diszkrét megfogalmazásban „a látható idegenség általában az átlagosnál nagyobb diszkriminációs esélyt okoz” (Várhalmi–Sík 2010:115). A Medián Magyarországon élő nyolc etnikum társadalmi távolságáról 2014. novemberében készült felmérése alapján az etnikumok megkülönböztetésében meghatározó a „látható idegenség”, és a láthatóan idegen csoportoktól nagyobb távolságot is tartanak az emberek, mint azoktól, amelyek idegensége nem szembetűnő.

Ahogy arra a *Diaszpóra-kínaiak* című alfejezetben kitértem, e „látható idegenséggel” szembeni előítéletnek tudható be az az ártalmatlannak tűnő tény is, hogy a magyar többségi társadalom az itt élő kínaiakról mint homogén, koherens közösségről beszél. Olmoofe nyomán megállapíthatjuk, hogy ez az identifikáció egyáltalán nem állja meg a helyét, hiszen egyfelől a maguk a kínaiak egyáltalán nem tekintenek magukra közösségként, másrészt pedig a közösségek definíciójában használt külső meghatározások egyike sem illik e migránsok közti kapcsolatháló jellemzésére (Olmoofe 2011). Az előítéletek természetének megfelelően beszélgetőtársaim a többségi társadalmi álláspontot felvéve szintén beszéltek homogén kínai közösségről, jellemzően abban a kontextusban, hogy saját különbségüket nyomatékosítsák, önmagukat minden félreértést kizáróan elhatárolják tőle.

Izgalmas kontroll csoport a test és a test által generált diskurzus vizsgálatára egy toleránsabb, befogadóbb közeg. Kiváló esettanulmány erre Ien Ang Ausztráliában élő kínaiakról készített terepmunkája (Ang 2001:138-149). Ausztrália egy magát

⁶² Orbán Viktor 2015. 01. 11-én az MTV1-nek adott nyilatkozata.

⁶³ Bár a miniszterelnök először a „megélhetési” majd a kifejezés nyilvános ellehetetlenítése után a gazdasági” bevándorlókra vonatkoztatta mondandóját, a kormányszóvivő szerint ebbe a kategóriába mindenki, aki nem politikai menekült beletartozik.
<http://nol.hu/belfold/kormanysozovivo-szigoru-bevandorlaspolitika-az-erdekunk-1509575>

hivatalosan is liberális-pluralista, multikulturális értékeket valló államként azonosítja, ami, amellet, hogy oktatásában ennek megfelelő szemléletű társadalom kialakítását célozza, a legszigorúbban szankcionálja az idegen-ellenesség mindenféle megnyilvánulását. Ang elemzésében a tolerancia ambivalens természetére hívja fel a figyelmet: a tolerancia, mint ideológia, nem tud megszabadulni az *én* és a *más* szembeállításának hierarchikus dialektikájából. A toleráló, mint aktív fél mindig a domináns oldalt képviseli, míg a tolerált, passzív fél pedig egy alárendelt kisebbséget. A befogadói közösség jellemzéséhez saját tapasztalatból merít: a folyamatos, egyértelműen gyűlöletmentes érdeklődésből fakadó „Honnan jöttél?” kérdésben az bosszantja leginkább, hogy még csak nem is a rasszizmus durva – így támadható – egyértelműségével, hanem valamiféle „szánakozó elfogadással” marginalizál. „A társas érintkezés e legegyszerűbb példája a kellemetlenség égető pillanatává válik. Túlmutat az elfogadás és elutasítás, tolerancia és intolerancia, rasszizmus és antirasszizmus egyszerű szemiotikai szembeállításán: az átható ambivalencia mezejére, ami ugyan mind a két fél számára közös mégis elválasztja egymástól világukat: a kommunikációs zavar őszinte pillanata” (Ang 2001:144-145).

Amint látjuk, a többségi társadalom által a kínai testre adott reakció, legyen az explicit módon rasszista, vagy teljesen ártalmatlannak tűnő érdeklődés, az „objektivizált szubjektumot” folyamatosan emlékezteti saját másságára, így arra készteti, hogy valamiféle viszonyulást alakítson ki etnikus származásához. Így válik a rasszjegyekkel terhelt test az identitás egyik legmeghatározóbb konstruáló tényezőjévé.

ÖSSZEGZÉS, KUTATÁSI JAVASLATOK

Dolgozatomban a hibriditás koncepcióját mint napjaink komplex jelenségeinek analizálásra alkalmas eszközt használtam Magyarországon élő kínai származású fiatalok identifikációjának leírására. A hibrid identitás, mivel egyidejűleg képes megjeleníteni az azonosulás iránti vágyat és az egybeolvadástól való félelmet, alkalmassá válik a jelen bonyolult összefonódásaiban megváltozott mi/mások, ugyanolyan/különböző viszonyokat dichotomikus szembeállítás nélkül elemezni. Mivel az *én*-kép a *mátság* állandó vonzásának és taszításának ambivalenciájában formálódik, a hibrid identitást az „összekeveredett mátságok széles spektrumán” önmagát elhelyezni próbáló individuum küzdelmeként értelmezhetjük.

Geertz „összekeveredett mátságok spektrumának” ötletéből kiindulva alkottam meg azt a referenciaközegek-skálát, amit Eriksen alapján a hasonlóság növekedésével felértékelődő különbségek szem előtt tartásával elemeztem. Az *Összekeveredett mátságok – Referenciaközegek* című fejezetben négy referenciaközegek viszonyában vizsgáltam négy beszélgetőtársam identitásának dinamikus változásait individuális interpretációik alapján. Az interjú részletekből világosan kirajzolódott

beszélgetőtársaim önazonosításának rugalmassága: a különböző viszonyok tükrében ugyanaz az ember hol európaiként/magyarként, hol (egzotikus) hibridként, hol kínaiként referált önmagára. Érdeemes lenne további kutatás során a vizsgált referenciaközegek listáját tovább bővíteni a transznacionális kínai diaszpórához és a Magyarországon élő, más ázsiai etnikumú migránsokhoz való viszony vizsgálatával (első sorban a számottevő kolóniát alkotó vietnámiakkal, akik a többségi társadalom szemében a kínaiakkal azonosnak tűnnek).

A *Vonzás szabályai – Identitáskonstruáló tényezők* című fejezetben a fókusz az individuális interpretációk felől az interpretációk fogalmait meghatározó „hegemón diskurzusok” felé fordítottam. A fejezetben a kibocsátó és befogadó ország szerepét vizsgáltam. A kibocsátó ország szándékainak és eszközeinek áttekintése után az ország identitásformáló hatását két intézmény, a tábor és a szépségverseny példáján keresztül individuális percepcióként is értelmeztem. A felsorolt eszközök listája nem teljes: az „őshaza” megismerésére irányuló turizmus, ami kiváló táptalaj újabb hagyományok feltalálására; illetve az internet kínai közösségi média-oldalai, mint a QQ szintén fontos szerepet játszanak a transznacionalista törekvésekben, így további kutatásra tartanak számot. A befogadó ország hatását elsősorban a kínai test és a társadalom viszonyának középpontba állításával tanulmányoztam. E fejezetnek mindenképp részét képezné az előző két mezőben formálódó migráns család, mint intézmény. További kutatásban szeretném vizsgálni, hogy mi áll az egyes családi stratégiák megválasztásának háttérében és milyen hatással vannak e stratégiák a fiatalok identitásának formálására. Eddigi kutatásaim alapján ugyanis ez az intézmény játssza a döntő szerepet abban, hogy a kutatott kiscsoport egy másodgenerációs kínai fiatal diaszpóra-, vagy hibrid identitást alakít ki.

BIBLIOGRÁFIA

- A. GERGELY ANDRÁS 2010 A kisebbségi önkép és „a Másik”. In Gantner B. E. – Schweitzer G. – Varga P. (szerk.) *Kép-keret. Az identitás konstrukciói*. Nyitott Könyvműhely, Budapest.
- ABU-LUGHOD, LILA 1991 *Writing Against Culture*. In Fox, Richard G. (ed.) *Recapturing anthropology: Working in the present*. School of American Research Press, Santa Fé, 37-62.
- ANDERSON, BENEDICT 2006 *Elképzeltek közösségek*. L'Harmattan – Atelier, Budapest.
- ANG, IEN 2001 *On not speaking Chinese*. Routledge, New York és London.
- ANG, IEN 2003 Together in Difference: Beyond Diaspora, into Hybridity. *Asian Studies Review*, 27(2): 141-154.
- ÁRENDÁS ZSUZSA 2014 *A migráció elméleti megközelítései, hibriditás, migránsok tárgykultúrája*. In Árendás Zs. – Szelják Gy. (szerk.) *Vándorló tárgyak*. Tabula könyvek, Néprajzi Múzeum, Budapest.
- BARTH, FREDRIK 1969 *Ethnic Groups and Boundaries*. Scandinavian University Books. Bergen, Oslo, Tromsø.
- BHABHA, HOMI K. 2008. *A kultúrák átmenetei*. In Kende Anna – Vajda Róza (szerk.) *Rasszizmus a tudományban*. Napvilág, Budapest, 9. fejezet.
- BOURDIEU, PIERRE 1978. Hevenyészett gondolatok a test társadalmi észleléséről. In Uő. *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat, Budapest.
- BRETTEL, CAROLINE B. 2007. *Constructing Border / Crossing Boundaries*. Lexington Books.
- BRETTEL, CAROLINE B. 2014. *Theorizing Migration / Theorizing Ethnicity and Identity*. In Brettel, C. B. – Hollifield, J. F. (eds.) *Migration Theory*. Routledge, New York és London.
- CARLING, JØRGEN – ERDAL, MARTA B. – EZZATI, ROJAN 2014 Beyond the insider–outsider divide in migration research. *Migration Studies* Vol. 2, No 1:36-54. On-line: http://www.researchgate.net/publication/275263233_Beyond_the_insider-outsider_divide_in_migration_research
- ERIKSEN, THOMAS HYLLAND 1997 Multiculturalism, Individualism and Human Rights. In Wilson, R. (ed.) *Human Rights, Culture and Context*. Pluto, London. www.rect.muni.cz/.../New...3/.../7_12_11_Eriksen.pdf
- ERIKSEN, THOMAS HYLLAND 2008 *Etnicitás és nacionalizmus*. Gondolat Kiadó, PTE, Budapest – Pécs.
- FEISCHMIDT MARGIT – NYÍRI PÁL 2006 *Nem kívánt gyerekek? Külföldi gyerekek a magyar iskolákban*. MTA, Budapest.
- FEISCHMIDT MARGIT 2007 *Az antropológiai terepmunka módszerei*. In Kovács Éva szerk. *Közösségtanulmány*. PTE BTK, Néprajzi Múzeum, 223-233.
- GEERTZ, CLIFFORD 1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge, Polity Press.
- GEERTZ, CLIFFORD 1994 *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest.
- GLICK-SCHILLER, NINA – SZANTON BLANC, CRISTINA – BASCH, LINDA 1994 *Nations Unbound*. Gordon and Breach Science Publishers, New York és London.
- GLICK-SCHILLER, NINA – SZANTON BLANC, CRISTINA – BASCH, LINDA 1995 *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing International Migration*. *Anthropological Quarterly*, 68:1:48-63.
- GLICK-SCHILLER, NINA – SZANTON BLANC, CRISTINA – BASCH, LINDA 1992 *Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration*. *Annals of the New York Academy of Sciences* Vol. 645:1-24.
- GUPTA, AKHIL – FERGUSON, JAMES 1992 Beyond „Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1):6-23.
- HANNERZ, ULF 1997 *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology*. On-line: http://www.st.pwz.krosno.pl/download/gfx/pwzskrosno/pl/defaultaktualnosci/506/3/1/so4_faist.pdf

- HÁRS ÁGNES 1992 *A nemzetközi migráció néhány problémájáról. Szakirodalmi áttekintés. Szociológiai Szemle*, 2:123-137.
- KEARNEY, MICHAEL 1991 Borders and Boundaries of the State and the Self at the End of Empire. *Journal of Historical Sociology*, 4(1):52-74.
- KEARNEY, MICHAEL 1995 The Local and the Global. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24:547-565.
- KOVÁCS ANDRÁS 2010 *Bevezető*. In Örkény Antal – Székely Mária (szerk.) *Idegen Magyarország*. ELTE TÁTK, Budapest.
- KOVÁCS ÉVA 2007 *Interjú módszerek*. In Kovács Éva szerk. *Közösségtanulmány*. PTE BTK, Néprajzi Múzeum, 7-23.
- MARCUS, GEORGE E. 1995 *Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography*. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24:95-117.
- NYÍRI PÁL 2001 *Expatriating is patriotic?* In Sik E. (szerk.) *Diasporas and Politics*. Budapest, Migrációs tanulmányok, MTA PTI.
- NYÍRI PÁL 2002 *Új ázsiai migráció Kelet-Európába: a magyarországi kínaiak*. In Kovács Nóra – Szarka László (szerk.) *Tér és Terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- NYÍRI PÁL 2003 *Xenophobia in Hungary: A Regional Comparison*. http://pdc.ceu.hu/archive/00002079/01/eve_xenophobia_polpap.pdf
- NYÍRI PÁL 2010 *Kínai migránsok Magyarországon: Mai tudásunk és aktuális kérdéseink*. In Hárs Á. – Tóth J. (szerk.) *Változó migráció – változó környezet*. MTA PTI, Budapest.
- OLOMOOFE, LARRY 2011 *Egy fekete közösség létrejötte Budapesten?* In Sik E. (szerk.): *A migráció szociológiája 2*. ELTE TÁTK, Budapest.
- OLWIG, KAREN FOG 1996 *Global Culture, Island Identity*. Routledge, London.
- ONG, AIHWA – NONINI DONALD 1996a *Underground Empires*. Routledge, New York és London.
- ONG, AIHWA 1996b Cultural Citizenship as Subject-Making. *Current Anthropology*, Vol. 37, No 5:737-762.
- ONG, AIHWA 1999 *The Pacific Shuttle: Family, Citizenship, and Capital Circuits*. In Uő.: *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press.
- PRÓNAI CSABA 2003 *Migráció és kulturális antropológia*. In Kovács Nóra – Szarka László (szerk.) *Tér és Terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- SIU, PAUL C. P. 1987 *The Chinese Laundryman*. New York University Press, New York és London.
- VÁRHALMI ZOLTÁN – SIK ENDRE 2010 In Örkény Antal – Székely Mária (szerk.) *Idegen Magyarország*. ELTE TÁTK, Budapest.
- VÁRHALMI ZOLTÁN 2009 *Kísérlet a transznacionális kötődések empirikus megragadására*. *Kötő-Jelek*. ELTE TÁTK, Budapest, 11-33.
- VERTROVEC, STEVEN 2004 Migrants transnationalism and Modes of Transformation. *International Migration Review*, Vol. 38, No. 3:970-1001.
- YOUNG, ROBERT J.C. 1995 *Hybridity in Theory, Culture and Race*. Routledge, London.

**Az Antroport Könyvek további, tervezett kötetei
(2014 – 2015)**

Faust Zita: *Hagyomány és változás
a karácsonyfalvi gábor közösség életében*

Prónai Csaba: *Antropológiai cigánykutatások*

A Társadalomtudományi OTDK díjazott antropológiai dolgozatai

Szimbolizáció, szimbólumkutatások
(Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk.)

Antropológiai genderkutatások és reflexiók

Falukép, faluantropológia a kortárs tereptanulmányokban
(A.Gergely András szerk.)

A Buddhizmus Kutatóműhely tanulmány-válogatása

Vallásantropológiai dolgozatok (Papp Richárd szerk.)

Roma pedagógia, „roma antropológia” (Bakó Boglárka szerk.)