

William Rowe – Vivian Schelling
Emlékezet és modernizmus
Populáris kultúra Latin-Amerikában

Bevezetés

Normális állapot, a késő huszadik századi kapitalizmusban, hogy a kulturális áruk folyamatos utánpótlása vesz körbe bennünket, amely egy töretlen látóhatárt látszik kínálni. Minden jelentés felhasználható és átruházható: Mozarttól a bolíviai népzeneig, a Dallastól a brazil teleregényekig, a hamburgertől a tacoig. A különböző kulturális környezetből származó termékek világmértékű keveredésének tendenciája a századvég közeledésével gyorsul. Ez egy olyan folyamat, amelynek megvannak a maga pozitív és negatív oldalai. Egyik hatása a homogenizálódás, ami által maga a tárgyak közti vagy az elkészítésükben közrejátszó tapasztalatok közti vagy azok fogadásának módjai közötti különbségek elkopnak.

A végtelenségig fokozva ez destruktív folyamat kulturális halált hordoz. Másrésről viszont a kommunikációs csatornák óriási növekedése, amely keresztül szeli a kulturális határokat a bomlasztó hatással bír a marginalizáció és a domináció régi formáira, de elképzelhető építő hatása a demokratizálódás új formáira és a kulturális sokféleségre.

Az eredmény döntetlen. Elképzelhetők a kulturális erőszak és a hatalom kisajátításának új formái is, mint ahogy ez Latin-Amerikában folyik egy ideje. Például, az új média és az információs technológiák átvitele erre a területre, először is nem egyenlő: a termelés központja és az ellenőrzés máshol vannak. Másodsor, ez lehetővé teszi szociális és politikai problémák kezelését, mintha azok csupán technikaiak volnának, aminek eredményeképp értékek és azonos-ságok tűnhetnek el, mint vitatható kérdések.

Ez a könyv a homogenizáció és annak gyengítő hatásai ellen íródott. Ugyanakkor azonban törekszik felismerni a kulturális mobilitás és találékonyság új lehetőségeit, amelyeket a távközlés elburjánzása hívott elő a késő huszadik században.

Latin-Amerikában a népszerű kultúrát könnyű azonosítani, de problematikus értelmezni. Könnyedén azonosítható a dolgok közvetlen valójában, mint: teleregények, salsa, karneválok, népzene, mágikus hiedelmek, és szóbeli elbeszélések (szájhagyomány?), - mindezek, valamilyen mértékben a populáris ideáját közvetítik, mint egy jól körülhatárolható szféra. A probléma abban a tény-ben rejlik, hogy ha ezeket a tárgyakat és tevékenységeket saját, szélesebb kontextusukba helyezzük, akkor ez a jól körülhatárolhatóság nehezen értelmezhetővé válik. Bár hasznos kiinduláspont úgy definiálni a populáris kultúrát, mint az alsóbb osztályok kultúráját, azokban az esetekben, ahol az utóbbi pusztán az uralkodó osztály kultúrájának mása, a populáris kifejezés erejét veszti. Ha valamit populárisnak nevezünk, ez szembenállást feltételez: milyen osztállyal vagy csoporttal áll szemben, és milyen sajátos módon áll szemben? Nem elég egyszerűen csak azt mondani, hogy a domináns az, amellyel a populáris szemben áll Mert ez a kultúra történetével kapcsolatos feltevéseket hozna magával.

Ezeket a feltevéseket ki kell silabizálni. Három fő értelmező elbeszéléshez tartoznak, amelyek mindegyike másként magyarázza a populáris kultúra történetét. Talán a legismertebb az a nézet (amely a Romantikával merült fel), hogy egy autentikus falusi kultúra áll az iparosítás és a modern kultúra ipar fenyegetése alatt a történelmi folyamatban, s ezek Latin-Amerikában egybe-vágtak. E nézet azt feltételezi, hogy a paraszt kultúra tisztasága lealacsonyított és elfelejtődött a kapitalista tömeg kommunikáció nyomására. Ami elveszett, a leggyakrabban úgy írják le, mint a közösség tapasztalata. A második interpretáció, a huszadik századi válasz az iparosításra, a fejlett kapitalista országok modern kultúráját teszi meg elkerülhetetlen célnak, amely felé a latin amerikai társadalmak haladnak. E verzió szerint, populáris kultúra csak a tömeg kultúra változatának egy formáját veheti fel, ez lehet tragédia, vagy akár megoldás is – a nézőpontra múlik. A harmadik álláspont, amelynek

története visszanyúl Marxig és még korábbra, a populáris kultúrának egy felszabadító (emancipáló) és utópisztikus feladatot tulajdonít, ami által az elnyomott osztályok tevékenységei magukba zárják az „alternatív jövő társadalmá” elképzelésének menedékét. Mindhárom magyarázatnak, amelyek többnyire átfedésben vannak és keverednek egymással, megvannak saját alapvető tévedései. Az első nosztalgiával tekint a nyugalmas múltra, és sikertelen annak felismerésében, hogy a hagyományos és a modern világ már nincs többé elkülönítve egymástól és, hogy Latin-Amerikában sokan élnek mindkettőben egyszerre. A második pedig híján van a népies osztályok találékonyságába és a hagyományos és nem-nyugati kultúrák képességébe – hogy létrehozzanak egy merőben más, saját modernitást -vetett bizalomnak. A harmadik hátránya pedig az, hogy hajlik arra, hogy a vizsgálot egy „ideális” helyre helyezze, ahonnan minden megítélhető, hozzájárul-e (vagy sem) egy elkövetkező pozitív jövőhöz, noha valójában a dolgok nem ilyen tiszták. Arra is hajlik, hogy kikerülje a kérdést, vajon a népies taktikák hogyan tudnának hatalomnyerő stratégiává formálódni, és ez a hatalom hogyan lenne fenntartható tekintélyelvűség nélkül.

Bár ez a könyv a harmadik megközelítéshez áll a legközelebb, mégis meg-kísérli elkerülni a programszerű megközelítést, helyette inkább megpróbál fényt deríteni arra, ami éppen felbukkan az értelmezések és tevékenységek konfliktusában a társadalmi csoportok között. Azt választottuk, egy leíró szinten, hogy inkább előtérbe helyezzük azokat a módokat, amelyekkel a népies kultúra régebbi formái változnak, mintsem hogy úgy jelenítsük meg azokat, mintha dermedtek és időtlenek lennének. Interpretatív szinten, a 'hagyomány' szót, úgy értelmezzük, mint egy olyan kifejezést, amelyet nem kellene csak a pre-modern kultúrákra korlátozni, és felismerjük, hogy a modern is tradícióvá válhat. A latin-amerikai modernizmus nem egy másolata az észak-amerikai vagy az európai tömegkultúrának, hanem olyan, jól körülhatárolható karakterrel rendelkezik, amely országról országra változik. Különbözőségének egyik fő tényezője – valószínűleg a legfőbb tényezője – a populáris kultúra ereje. Olyasfajta modernizmus, amely nem szükségszerűen vonja maga után a pre-modern tradíciók és az emlékezet kirekesztését, hanem azokból fakad, és változás-folyamatában átalakítja azokat.

Visszautasítjuk mind a manicheus, mind az apokaliptikus nézeteket a latin amerikai tömegkultúrával kapcsolatban: nem hisszük sem azt, hogy az elpusztít mindent, ami „tisztá” és „autentikus”, sem azt, hogy a tömegtájékoztatás csupán manipulálja a passzív közönséget. Mindazonáltal úgy hisszük, életbevágóan fontos tisztában lenni azzal a hatalmas mértékű rombolással, amely megelőzte és amely kíséri az aktuális fejleményeket. A felejtési kényszer és a társadalmi amnézia ereje borzasztó erőteljessé válhat. A kérdés itt mind faji alapú, mind pedig szimbolikus erőszak; a társadalmi csoportosulások megsemmisítésének és az erőszak finom rejtett formája, amelyet akkor vesz fel, ha a nyílt erőszak nem lehetséges.

Adalékként a három megközelítés álláspontjához, amelyeket körvonalaztunk, két fő tudományos keret létezik, amelyeken keresztül a népies kultúra tudomány és vizsgálat tárgyává vált: az első a néprajz eszméjéhez társult; a második a tömegkultúráéhoz. Mindkettő társult sajátos intellektuális hagyományokhoz és különböző politikai elkötelezettséghez. A két mise-en-scene egyike sem kielégítő, mivel a népies kultúra túllépi mindkettőt, de mégis ezek maradnak a tárgy megközelítésének legfontosabb kiindulópontjai.

Amikor a pre-kapitalista kultúra kifejeződései valamiféle múzeumba kerülnek, ez teszi őket érthetővé, mint kulturális objektumokat és ugyanakkor ez őrzi meg azokat. A „néprajz” (folklore) szó az európai történelem egy sajátos pillanatában jelent meg, amikor az iparosodás előtti kultúrák eltűnése felgyorsult. W. J. Thoms ajánlotta a terminust egy levélben a The Athenaeum című brit folyóiratnak 1846-ban. Az állt benne, hogy ennek kellene felváltania az ezt megelőző elnevezést a „népies régiségek”-et (popular antiquities); tovább folytatta a múlt megőrzését, de már új, fontos a komolyságának velejárójával, miután a „lore” magába foglalta a tanítás és a tudományosság jelentését; valamint a „folk” szó fedte mind a

népet általánosságban és a nemzet gondolatát is. A nemzet mellékértelme összekapcsolódik egy germán tradícióval, ismertebb nevén *Volksgeist*. Ez összekapcsolódott a filozófus Herderrel és jelenti a mesék, dalok, szokások, rituálék és közmondások összességét, amelyek egy bizonyos nép kollektív lelkületét kialakítják. A *Volksgeist* fogalma a romantikában jelenik meg, mintegy válaszként a felvilágosodásra. Ellentétben a felvilágosodás tudo-mányos rendszerének analitikus és általánosító kategóriáival, hangsúlyozza az azonosságot a nemzeti kultúrák, mint terület-specifikus életmódok organikus növekedésében kifejezve. Ugyanakkor összekapcsolták a közösség (*Gemeinschaft*) gondolatával, amelyet a paraszti élet reprezentál, ellentétben az ipari társadalommal és az iskolázottak kultúrájával.

Az eszme e története részben folytatódott Latin-Amerikában, noha számos fontos különbséggel. Ezek két fő területre összpontosulnak Először, a latin amerikai társadalmak heterogénebbek voltak abban, hogy széles kulturális különbségek léteztek ugyanazon országon belül. A különbségek néhol olyan hatalmasak és olyan nagy számú népességre vonatkoznak, hogy az egységes nemzet gondolata nem életképes. Másodszor, néhány területen (mint az andokbeliek) a kultúrák, amelyeket néprajznak nevezünk, fenttartották a nemzetiség saját alternatív eszméjét és képesek voltak ellenállni a hivatalos államnak. Ilyen körülmények között a néprajz eszméje összeomlik, mivel a jelenség, amelyre utal, annak a társadalomnak létjogosultságát támadja, amely hangot ad magának az eszmének.

Bár nehéz általánosítani, valószínűleg érvényes, ha azt mondjuk, hogy Latin-Amerikában a néprajz összefonódott a nemzeti identitás gondolatával és az állam más eszközökkel együtt arra használja fel, hogy elérjen valamiféle nemzeti egységet. Latin-Amerikában a néprajzot a huszadik század elején fedezték fel, amikor a modernizálódó államok módokat kerestek arra, hogy részlegesen integ-rálják azt a vidéki népességeket, amelyeket a gyenge kapitalista gazdaság nem volt képes teljes egészében magába szívni. A (néprajz) kifejezés itt sokkal na-gyobb politikai töltettel bír, mint Európában, a már fent megadott okok miatt is, és a miatt a döntő tény miatt, amire hivatkozik is: a kultúrák, legyenek azok akár néprajziak, legalább annyira lehetnek részei a jelennek, mint a múltnak. Így a fogalom a használat két szélsősége közt ingadozik: egyrészt a néprajz valamiféle banknak tűnik, amelyben az autenticitás biztonságosan megőrződik; másrészt, a néprajz a kortárs kultúrákra való hivatkozás egyik módja, amely kifejezi a létező hatalmi struktúrák alternatíváit.

Valószínűleg Brazília az, ahol a néprajz fogalma a legerősebben képvisel egy kritikus alternatívát a kapitalista tömegkultúrával szemben. A brazil antropológus Jose Jorge de Carvalho vitatja, hogy a folklóre lenne az, amelyben a kollektív emlékezet megőrződik, miközben ezt a tömegtájékoztatás folyamatosan pusztítja, mivel arra törekszik, hogy passzivitást idézzon elő saját közönségében, Viszont ez a néprajzra vonatkozó utópisztikus nézet számos problémát magában hordoz. Azt a módot, ahogyan kulturális tevékenységekből kialakul valami, amit néprajznak neveznek, olyan történelmi folyamatként kell értelmezni, amely válto-zásokkal jár a tevékenységekben, mind annak létrehozói (résztvevői), mind pedig az azt interpretálni és ellenőrizni igyekvők részéről. Az állam, az antropológusok és más értelmiségiek tevékenysége, mint az megmutatkozott a harmincas években és később Mexikóban, magában foglalta a paraszti kézműves munkák promó-cióját, mint a nemzet szimbólumait; s ebből egy állandó rendszer született, amely gazdasági javakhoz juttatta a készítőket. Peruban ez a típusú állami promóció valamelyest később jött létre (a negyvenes és ötvenes években) és a zenére össz-pontosított. A fontos különbség mindazonáltal az volt, hogy az andoki zene előadásának ellenőrzésére – különösen a modern városi környezet keveredést előidéző erőivel szemben a népviselet autenticitását megőrzésére tett kísérletekkel fel kellett hagyni, mert a vidéki migráció robbanásszerű növekedése és az andokbeli zene előadásainak elburjánzása és a stílusok állandó áramlása az ilyen ellenőrzést lehetetlenné tette. A zenei és tánc előadók számára a „néprajzi” besorolás lehetőséget kínált az el- és

felismerésre a nemzet küzdőterén, lehetővé téve számukra hogy termékeiket és előadásait új jelentéssel ruházzák fel. A toqroyoqi harci táncok perui példája, amelyet a második fejezetben írtunk le, megmutatja, hogy egy előadás egy viszonylag izolált felföldi faluból, hogyan töltődhet meg olyan jelentésekkel, amely nemzeti méretű visszhangot kelt, és hogyan képes túllépni a néprajzi kereteket és szembehelyezkedni magával az állammal.

Ilyenformán a néprajz kifejezés történelmi helyzetek szélesebb soroza-tának részeként mutatkozik meg. Hangsúlyozni kell azonban, hogy bármilyen az egységesítés burkolt célzatát mutatja az európai kontextusban, jelentése Latin-Amerikában országonként változik. Argentínában reakciós töltést kapott, a nemzeti kultúra paradigmájának részeként, amely hangsúlyozza az ország misztikus tulajdonságait és megkísérli figyelmen kívül hagyni a kapitalizmus által létrehozott társadalmi különbségeket; korai urbanizáció, a hatalmas méretű európai be-vándorlás, és a vidéki ellenálló csoportok leverése, mindezek közreműködtek ebben a folyamatban. Mexikóban a forradalom után a vidéki népesség integrálása kulcsfontosságú része volt a hivatalos állami politikának. Braziliában, ez egy az értelmiségiek által adoptált utópikus alternatíva volt annak a modernizációnak a romboló hatásai ellen, amelyet az uralkodó rezsimiek írtak elő az utóbbi évtizedekben. Peruban, Bolíviában, Guatemalában és Paraguayban a bennszülött és mesztic kultúrák ereje teszi a néprajz kifejezést és a vele kapcsolatos szemléletmódot (a paraszti előadások és tárgyi leletek megőrzése a másik a modern kultúra tagjai által) képtelenné, arra hogy magába foglalja a jelenséget, amelyet keretbe foglalni hivatott.

A néprajz fogalmának kritikus megközelítéséhez szükséges tartalmaznia a következő pontokat. A kifejezésnek van eredendő visszadátumozó hajlama, utalva egy múzeumra, amelyet mások készítenek olyan területen, amely nem a (néprajzi produktum) létrehozóié. Például létezik egy latin-amerikai néprajz néven futó állandó kiállítás a Monumento a America Latinában, ez egy hatalmas kultúrális központ Sao Paulóban, amelyet 1989-ben nyitottak meg. Bár valószínűleg ez a legjobb ilyen kiállítás az egész világon a kiállított tárgyak minőségének tekintetében, de nagyon keveset tesz, azért hogy megmutassa azok készítésének és használatának körülményeit. Ennek eredménye, pedig az hogy a használatbeli és jelentésbeli különbségek elvesznek: az esztétikai nézet előtérbe kerül a praktikus és a szimbolikus nézet kárára; ezzel különböző területek tárgyait a hasonlóság felületes benyomásával ruházza fel. Ha a különbségek ilyen módon szem elől vesznek, akkor a népies inkább úgy tűnik fel, mint egyetlen egy dolog semmint a sokszerűség maga. Az a vélemény, hogy létezik egy népies kultúra a populizmus jele: a néprajz hosszantartó varázsa szükségelteti a megértést Mexikóban, Argentínában és Braziliában ezért a populizmus szívósságával, mint erővel kapcsolatban.

A néprajz akadémikus tudománya a helyi közösségekre és az etnikai csoportokra fókuszál, olyan módon, hogy elkülönítse azokat a társadalom szélesebb strukturális korlátjaitól, amely a kapitalizmus és a kultúr-ipar bővülésével megváltoztatta a jellegzetességeit és a funkcióját azoknak a hagyományos tevékenységeknek, amelyeket a parasztság folytatott a parasztságért. Ráadásul, az a magától érthető előfeltételezés, amely sok ilyen tanulmányban rögzíti a hagyományok eltűnését, megakadályozza annak felismerését, hogy amint azt látni fogjuk, a modernizációs folyamat Latin-Amerikában nem mindig foglalja magába az előállítás módjainak felszámolását, mint ahogyan a kézművességét sem, bár ezek nem a kapitalizmus szükségképpen részei, mégis megtartja azokat egy részleges integráció állapotában. Végül a közösség-fogalom utópikus mellékértelme, amellyel a néprajz meg van terhelve, elősegítette azt a nézetet, hogy a zene és a vizuális művészetek általában együtt teremthetők meg. Azt, hogy ez távolról sem mindig van így, jól demonstrálja egy, a perui fennsíkon honos pánsíp-típusokról írt tanulmány, amiből kitűnik, hogy egy sajátos, jól ismert típusú síp, amelyről feltételezték, hogy egy egész közösséghez kapcsolódik, valójában egyetlen személy „találománya”. A tény hogy a zenei és a vizuális

művészet tárgyain nincs aláírás, nem jelenti azt, hogy megteremtésük a szó szigorú értelmében kollektív volt. A vágy, hogy annak kellene lennie, és annak vágya, hogy a kollektív terem-tést pozitív értéké tegyünk, ösztönzést sugároz, hogy egy ellentétpárt állítsunk fel a kollektív mint autentikus, és az individuális mint elidegenítő között.

A tömegkultúra olyan kifejezés, amelyet összekapcsolnak a mozi, a rádió, a képregény, a fotónovella és mindennekfölött a televízió elterjedésével. Néhányan kijelentették, hogy ez minden hiteles népies kultúra vége, mások pedig, hogy ez a népies kultúra által felölthető egyetlen forma a huszadik században. Az első nézet Adornóig és a kultúriparról szóló befolyásos Horkheimer-elméletig vezethető vissza, amely bizonyította a kultúra kapitalista piacnak alárendeltségi viszonyát, amely a kulturális formákat szabványosított produktumokká változtatja és így csökkenti a fogyasztó képességét a kritikus gondolkodásra, valamint olyan tapasztalat szerzésére, amely meghaladná a status quo-t. Ez egy gondosan kimunkált vádirat az elektronikus média totalitárius potenciáljáról, amely a szerző a náci Németországból való száműzetése alatt íródott. Az elmélet egyik problémája az a mód, ahogy az eredeti (őszinte) művészeti alkotást használja, mintegy mérőpál-caként a tömegmédiá degenerációjának mérésére. Ebben az érvelésben az „eredeti művészet” arra hajlik, hogy az európai magaskultúrát jelentse. Nem veszi figyelembe sem a média tényleges befogadási módjainak változatosságát, sem azt a tényt, hogy ezek közvetítő közegei lehetnek mind a populáris hagyományoknak, mind pedig a tekintélyelvű kapitalizmus által gyakorolt társadalmi ellenőrzéssel szembeni ellenállásnak.

A 70-es évek Latin-Amerikájában a tömegmédiá számos elemzésében jelentkezik a tömegkultúra negatív képe és az a vélemény, hogy a népies kultúra **definíciója szerint** szemben áll a tömegmédiával. A nyilvánosság passzivitása megdönthetetlennek látszik; mindamelllett népies kultúra úgy van feltüntetve, mint ami nem hatol a tömegkultúrába és nem is átjárható általa. Teljesen világos, hogy ilyen tisztaság nem létezik. Nyilvánvalóan nem azt sugalljuk, hogy a népies kultúra és a tömegkultúra egy és ugyanaz, és visszautasítanánk azt a véleményt is, miszerint a tömegkultúra népiesként definiálható lenne **körfogásában és osztályozásában érezhető tiszta skálája alapján**. A népies kultúra valami mást jelent – de mielőtt meghatározásokba kezdenénk, szó kell eszen bizonyos más kérdésekről.

Feltéve, hogy a néprajz a népies kultúrának egyfajta ontológiai szilárdságot biztosít, ugyanezt a tömegkultúra kiüríti, bármilyen mennyiségben lenne is jelen. A népi és pre-kapitalista kultúrákkal együtt a népiest jellemezhetjük úgy, mint megélt tevékenységek készletét, amely magába foglal rituálékat, kézművességet, elbeszéléseket, zenét, táncot és ikonográfiát. Ez lehe-tővé teszi, hogy úgy gondoljunk a népies kultúrára, mint egy teljes életformára. A tömegmédiával kapcsolatban ezek a sajátosságok nem bizonyulnak érvényesnek. Hol határozható meg a népiesnek mint gyakorlatnak a helyszíne, ha az ember a televízióról beszél? Ez a probléma hozzájárul a tömegmédiá hatásaival kapcsolatos pesszimizmusra való hajlamhoz. Akár a technológia felhasználása, akár azok feltételezett ideológiai hatása által határozzuk meg, a tömegmédiá úgy tűn-het, egyirányú folyamatot von maga után, amelynek befogadási módja előre de-terminált a beépített „üzenet” által. Egy ilyen megközelítés eltörténelmiesíti a médiát, elmozdítva a médiumokat a különböző történelmi konjunktúrákból, amelyekben használatosak. Túl gyakran olybá veszik a gyakorlati utakat, amelyekben a modern nemzet megszilárdult az USA-ban a tömeg társadalom által, mintha azok modellként szolgálnának a tömegmédiá megértéséhez, mintha azok kapcsolata egy bizonyos társadalommal magukban a tömegmédiákban rejlene.

Ellenkezőleg, a különböző történelmi pillanatok, amikor a kultúripár elkezd kiépülni, döntő különbségeket hoznak felszínre. Amíg Európában a kultúr-ipár főként a nemzetállamok megszilárdulása után keletkezett, és így a magaskultúra elleni fenyegetésként jelentkezhetett, addig például Brazíliában a 60-as évek-ben teremtett kultúripár a nemzet egységesítésének eszközévé vált, vagyis képviselt valamennyit a magaskultúra aurájából is. Itt a modernitás

inkább a televízió-val érkezett, mint a Felvilágosodással, és a televízió látta el azt a középsz-tályok kulturális tőkájével.

Az elmúlt években a média latin-amerikai szerepének újragondolásában a legfontosabb hozzájárulás Jesús Martin-Barbero nevéhez fűződik, aki lefektette az alapokat a média egyfajta „közvetítőkkénti” megértéséhez. Az egyoldalú nézet helyett, amely feltételezi a befogadás módjáról, hogy azt teljes mértékben a kérdéses médium formálja, Martin-Barbero bemutatja annak szükségességét, hogy figyelmet szenteljünk a befogadó közeg (nyilvánosság) kulturális jellegze-tességeinek és hogy úgy lássuk a tömegmédiát, mint a társadalmi tömegesedés bizonyos pillanatainak közvetítő közegét vagy közvetítőit, és ne annak forrása-ként: 'inkább a tömeg [lo masivo] történeti összetétele kötődik mind a nemzeti piac, állam és kultúra fejlődésének hosszú és lassú folyamatához, mind az ebben a folyamatban rejlő sémák (dispositivos), amelyek a népies emlékezetet mint a média általi kultúra lealacsonyítását' fogja fel.

Latin-Amerikában a tömegmédiá olyan közösségekbe hatol be, amelyek-ben a népies emlékezet szekularizációja csak részleges, olyan közösségekbe tehát, amelyeket a modern nyugati, hagyományos bennszülött és afrikai, mágikus hiedelmeiket és gyakorlatukat a mindennapi életben ma is használó csoportok keveredése vagy „**meszticizálódása**” [mestizaje] alakított. A 90-es évek eleji Latin-Amerikában a televízió nézők többsége, bár ki volt téve a televízió **tömeg képzeletbelijének**, olyan szimbolikus rendszerekben működik közre, amelyek összekötik a pre-kapitalista és a kapitalista világot. Nem biztos, hogy a mágia sze-repel a televíziós műsorokban, de a befogadás helyszínén jelen van. Ha 'a tömeg-kultúra nem valami teljességgel **külsőleges** (external), nem valami, amei kívülről akarja lerohanni a népiest, hanem a népiesben magában már ott rejlő bizonyos lehetőségek egy valóságos kifejlődése', akkor az, amivel itt dolgozunk van, az a né-pies hagyományok és a tömeg képzeletbelijének egy összevegyülése (ahogyan az majd a 2. fejezetben látható lesz). Ez nem azt jelenti, hogy ezek azonosak. További kutatást kívánnak a befogadás és a felismerés sajátosságos kódjai: milyen specifikus népies emlékek segítenek a média befogadásában, és melyek a népies hagyományok sajátosságai, amelyeket ugyan transzformálva (mint zsáner, stílus vagy téma), de magába foglal a média. Így a tele-regény például, amíg a nézők többségének a magasabb társadalmi státusz csillogását kínálja, ugyanakkor tanul-mányozható az is, hogyan foglalja magába a népies emlékezet jellemvonásait (sajátosságait) és befogadása mennyire multivalens: például nagyfokú érzelmes-sége nem zárja ki a tiszteletlenséget, a paródiát, és a groteszket. A tárgyalás cselekményeit vizsgáló kutatás még hátra van; a 2. fejezet kínálja a probléma megközelítésének körülírását.

A társadalom tömegformáinak egy történelmi folyamatként felbukkanása Latin-Amerikában az 1880-as években kezdődött meg; ez kétféle hatással járt: kínálta a városi élet előnyeire való hozzájutást, valamint a kulturális fejlődéshez való átmenetet. Így ez mind a parasztság és városi szegénység a „társadalomba” való integrációjának módja lett, mind pedig ugyanezek, s ezt megelőzően egy kivételezett kisebbség által monopolizált árucikkek-ből és szolgáltatásokból való részesedési joga érvényre juttatásának egyik módja volt. A médiumoknak ez a kulcsfontosságú ambivalenciája vész el a képből, ha azt feltételezzük, hogy ezek egyszerűen az uralkodó csoportok ideológiai üzenetét a „közre” erőszakoló eszközei. Éppen ezért döntő fontosságú szem előtt tartani azt a tényt, hogy a médiumok nem csupán közvetítői az üzeneteknek, hanem az emlékezet és interpretáció gyakran különböző módjainak találkozási pontjai is. Ahhoz, hogy a médiumokat ilyen módon közelítsük meg figyelmet, kell szentelni azok befoga-dásának, kulturális kontextusainak, azon módok sokféleségének, amelyekben befogadásra és használatra kerülnek.

Ezen a ponton a popularitás tömegkultúrában való elhelyezésének, illetve problémájának egy másik megközelítését is meg kell említenünk. Ez a szimbolikus árucikkek piacának elmélete, mint egy törekvés arra, hogy megmagyarázza: a mi történik a kulturális

termékekkel a fogyasztói társadalomban. A populáris ekkor magyarázhatóvá válik az alárendelt osztályok piaci hozzáféréseinek egyenetlenségei által. A populárisnak ez a magyarázati módja, amelyet Nestor García Canclini fejlesztett ki, összevegyít Pierre Bourdieu megközelítését Gramsciéval, és hasznos abban, hogy szótára megengedi a kultúra, mint hatalom vizsgálatát és a kapitalista piac hatásának elemzését. Bármilyen populáris kultúrával foglalkozó tanulmány eleve lekötelezettje Gramsci fontos **hegemónia-elméletének**. Canclini szakít Marx tézisének durva használatával, miszerint bármely időben az uralkodó eszmék az uralkodó osztály eszméi, és ehelyett hangsúlyozza azokat az utakat, amelyekken át bizonyos társadalmi csoportok hegemónikussá válnak hozzájárulás megszerzésével; kitér a kulturális arénában az általános irány felé, amelyet ráhúznak a társadalomra mint egészre. Éppen ezért a hegemónia kifejezés lényegi a populáris kultúra tanulmányozásához, mivel rávilágít az egyezkedésekre, amelyek kulturális szinten helyet kapnak domináns és alárendelt csoportok közötti vitában. Ez azt jelenti, hogy a kultúra nem egyszerűen osztályból deriválódik, mintha egy durva ideológia volna, hanem ellenkezőleg: elsődleges szerepet játszik adott társadalmi kapcsolatok **kihívásaiban vagy fenntartásában**. A hegemónia koncepciójának legfőbb korlátja amellet, hogy alapjában véve a hozzájárulás megszerzése erőszakmentes eszközökkel történik, az, hogy egyáltalán semmilyen, vagy legalábbis csökkent jelentőséget tulajdonít az erőszak-helyzeteknek, amelyek uralkodóvá váltak Latin-Amerika számos országában. Gramsci hozzájárulása hatalmas a kultúra tudományozáshoz annak megértése révén, hogy a kultúra nem különíthető el a hatalom kapcsolataitól. Nézetek kidolgozásának egyik módja volt, hogy nem olybá veszi a populáris kultúrát, mint a világ adott leképezését, hanem mint egy időszakot vagy időszakok sorát, ahol a populáris tárgyak az uralkodó csoportoktól megkülönböztetőként formálódnak meg. Ebben az esetben a kényszer inkább demokratikus, mint utópikus lenne, főképp a különböző osztályok szubjektív-vitájának aktuális különbségeire irányuló felismerés értelmében, mint egy ideális modell kreálása árán, amely feltételezi, hogy van (vagy lennie kellene) „egyetlen populáris identitásnak”. Másrészt viszont mostanában úgy tűnik, hogy Latin-Amerikában a populáris kultúra továbbra is utópikus mellékértelemmel fog bírni. Amikor a populáris kultúrák sokszínűsége uniformizálódik a kifejezés egyes számú használata által, ez valamilyen szinten kifejezésre juttat egy utópikus politikai programot; így ha ebben a könyvben ez mind egyes, mind többes számban hangzik, az a közgondolkodás átmeneti állapotának felismerésével történt. Valójában a létező populáris kultúráknak kölcsönösen egymásba hatoló kapcsolata van a tömegkultúrával. Történetileg nézve a kulturális piac uniformizálódása életbe-vágó volt a nemzeti kulturális ipar megteremtésénél (Mexikó és Brazília az elsődleges példák), s kapcsolódik a populáris emlékezet egybeolvasztási folyamatához, amelyek a tömegesítés folyamatában már léteztek, ahogyan ez a mexikói filmiparral történt.

Amikor a populárist nem úgy határozzák meg, mint egy tárgyat, egy eszközt vagy egy társadalmi csoportot, hanem úgy, mint egy helyszínt vagy még pontosabban szétszórt helyszínek egységét, akkor ez létrehozza az oppozíció szabályát arra az ideára vetítve, amelyet a hatalmi liberalizmus vagy a nemzet mint egységes szerv populizmusa kényszerít rá. Ahogyan azt a mexikói Ezequiel Chávez 1901-ben kifejtette: a mexikói nép még nem „örlődött meg eléggé a századok mozsarában, ahhoz hogy egységes testé formálódjon egy természetes homogenitással”. A homogenitásra való törekvés, a huszadik században Latin-Amerika szerte, a populáris kultúra önkényuralmi rendszer általi elnyomását vagy felhasználását jelentette. A szétszórt helyszínek elmélete nem egyezik meg a pluralizmussal. A pluralizmus a liberális teóriához tartozik, amelyik megengedi, hogy a társadalom az érdekek pluralitásában áll, de megadja az államnak a közvetítői szerepet. A populáris kultúra tanulmányozása összeegyeztethetetlen azzal, hogy az állam egy képzeletbeli semleges funkciójának tudjuk be, hiszen amit az államok éppen most tesznek, az a kultúra homogenizálására való törekvés, azért, hogy az uralkodó csoportok hatalmát konszolidálják.

Ugyanakkor, az a feltételezés, hogy az alárendelt csoportok kultúrája szükségszerűen az államhatalommal szembeni ellenállás kifejeződése, saját problémáit hozza létre. Ha a domináns hatalom és a populáris közti kapcsolat helyét valamely egyezés kontra szembenállás kifejezési-eszközrendszerben jelöljük ki, az az ügyek egyszerűsítését és eltorzítását idézi elő. Azt mondani valamiről, hogy „szembenálló”, gyakran egy politikai agenda általában ki nem mondott része: bizonyos kulturális formációkat olybá vesznek, mint populáris ellenállás képviselőit anélkül, hogy tisztázva lenne, valójában mi az ellenállás tárgya vagy milyen alternatív társadalmi eszméket foglal magában az ellenállás. Azért is kétséges az a duális gondolkodás, amelyet az egyezés/ellenállás hozhat létre, mert mindkét szembenálló fél egységessé válik, mintha csak az egységes domináns szervezetnek egy hozzá hasonlóan koherens populáris ellenállással kellene szembenéznie. A probléma világosabban látható, ha valaki azt a folyamatot szemléli, mely által a kulturális képződmények kialakulnak, mintha a kész termékekből vonatkoztatná el azokat. Mind az ellenállás, mind az egyezés előállhat egyidejűleg, mint például ahogy a populáris vallásosságban a fatalizmus összekeveredik a változás utáni vágygal. Hogy megcseréljük a kifejezéseket, de a tárgyat folytatva, domináns és alárendelt nem a már fennálló kollektív alanyok vagy belső értékek, de összeütközési módok inkább, amelyek összekapcsolják az előadás és a gyakorlatot. Akárhogy is, a kifejezési-eszközrendszer problémáit nem lehet megoldani a terminusok megsokszorozásával. Ellenkezőleg, elővi-gyázatosnak kell kezelni azokat a teoretizálásokat és konstrukciókat közti különbségekkel, amelyeket bizonyos terminusok idéznek elő. Példának okáért, csúsztatás szokott megjelenni abban, hogy az alárendeltől az ellenállóig, az ellenállótól az egyenjogúsításig vezetik a skálát, jóllehet az alárendelt terminus használhatósága abban áll, hogy hangsúlyozza az alárendeltség nyílt tényét egy alternatív politikai projekt mellékértelme nélkül. A probléma ott kezdődik, hogy a mitikus vagy ideológiai feltételezés az olyan egyidejűleg használt szavakkal, mint leíró és irányadó. Az „ellenuralmi” (counterhegemonic) ilyen értelemben hasznosabb terminus, miután ez nyíltan és világosan egy alternatív hatalmi rendszerre teszi a hangsúlyt. Másrészt nem létezik az olyan „korrekt” terminusok készlete, amely megoldana minden problémát. Amikor a vizsgálandó, elemezendő terület határai változnak, mint ahogyan populáris kultúra is teszi, akkor helyénvaló a kifejezések és fogalmak mobilitása. A prioritások egyike, hogy ne oldjuk fel és ugyanakkor ne is merevítsük meg a változó kulturális térkép kétértelműségeit. Az olyan fogalmak, mint visszaállítás, visszajelzés és átértelmezés különösképpen megfelelőek, mint azon kulturális jelek állandó átalakulásának kezelési módjai, amelyek életben tartják a populáris színtereit és ugyanakkor megakadályozzák, hogy a populáris teljesen beleolvadjon a domináns hatalmi szerkezetekbe. Azok az időbeli térbeli és szimbolikus változások típusai, amelyekre utalunk, szemléltethetők azzal a kapcsolattal, amilyen a spanyolok előtti indián harci táncok és egy perui modern politikai projekt közt, vagy amilyen a közösségi rádióállomás felvonultatása egy brazil bádovárosban, mintha az egy szent volna egy vallási körmentben; vagy a szupermen ikonográfiájának használata bádovárosok lakói által, a megfelelő lakások építésére vonatkozó, a mexikói államra irányuló követelésük kifejezésére. A populáris kultúra vizsgálata magába foglalja a kulturális terület egészének újragondolását, a mindennapi gyakorlattól a művészeti képződményekig. Helyes dokumentációja felpezsdíti a kultúrtörténet befolyásos paradigmáit (pl. a néprajzot és a médiatudományt), identitással foglalkozó eszmecseréket provokál (pl. a populistáknál), és irodalmi, művészettörténeti teóriákat aknáz alá (pl. mágikus-realista irányzatokat). Szükségszerű egy több tudományágat átfogó tevékenység, szükséges, hogy ne úgy tekintsük a kulturális szférát, mintha az pusztán a társadalmi-gazdaságból levezethető lenne, sem úgy, mint egy pusztán ideológiai jelenséget, sem úgy mintha az valamilyen metafizikai értelemben előtte járna. Ez inkább egy újabb döntési felület, ahol a társadalmi konfliktusok megtapasztaltatnak és kiértékelődnek.

A populáris kultúrát Latin-Amerikában a baloldal paternális felvilágosodott racionalizmusa hajlamos figyelmen kívül hagyni, nem így a kultúripar. Az utóbbi években a hagyományos politikai pártok a társadalmi kommunikáció és a társadalmi kapcsolatok premodern formáira támaszkodva, területet vesztek a tömegkommunikáció javára. Azok az ügyek, amelyek úgy tűnik, jellemzően fontossá válnak a 90-es években, egyrészt a média globalizációjára, másrészt a kulturális sokszínűség védelmére összpontosítanak. Az előbbinél apokaliptikus pesszimizmus nélkül kell szembeszállni, az utóbbinál pedig a „tisztaság” tartósítására való kísérletek nélkül kell védekezni. Mindkettőt demokratizálási törekvések keresztetik régiószerte. A populáris kultúra élő abból a szempontból, hogy azon kollektív tapasztalatok felismerése, amelyeket a fennálló politikai kultúra nem ismer el. Az elmúlt évtizedben, a latin-amerikai kulturális kritizmus egy új hagyománya kelt életre; új teoretikus és empirikus munkát dolgoztak ki, amelyben a 70-es 80-as évek diktatúrái alatti masszív társadalomrombolás tapasztalata és a populáris kultúra tanulmányozása volt a fő hajtóerő. Nicaraguában a sandinista hatalom általi végbevitt kulturális hatalom-újraelosztás és a populáris kultúra megközelítése vagy újraértékelése (amely előhozta és elindította a kubai kísérleteket és számos más radikális hagyományt Latin-Amerikában), úgy van beállítva, mint legfőbb eredmény. A New Right visszautasítja a kulturális nacionalizmust, ami pedig munkásmozgalmak és a hagyományos uralkodó csoportok szemében presztízsveszteség: a kultúrát pragmatikusan az uralkodó csoport hatalmának megtartásához szükséges tekintéllyé egyszerűsíti le. A kultúra kognitív és kreatív dimenzióit hanyagolja: a kérdések csupán technikai jellegűek. Mindazonáltal az a diagnózis, hogy a politikai hatalom korábbi alapjai többé nem életképesek, helytállónak tűnik. A New Right értekezésével, amely mára kezd dominánssá válni Latin-Amerikában, csak az egész kulturális tér és történelmének körültekintő újragondolása mellett lehet szembehelyezkedni.

Ebben a könyvben az anyagok kiválasztását és elosztását már kezdetektől a népi vagy paraszti kultúra, és a tömeg vagy városi kultúra elkülönítése alakította. Bár sajátos példák vizsgálatakor arra törekedtünk, hogy kritikailag problematikussá tegyük az ilyen elkülönítéseket, különösen ott, ahol a kulturális formák földrajzi és társadalmi határokat áthágva mozognak. Latin-Amerikában a populáris kultúra tanulmányozásának ideális célja egy „éjszakai-térkép” (nocturnal-map) készítése lenne, amelyről Martin Barbero így szól: 'Szükségünk van arra, hogy a rendelkezésünkre álljon olyasmi mint egy éjszakai térkép, amely lehetővé teszi számunkra a tagoltság felállítását *működések (operációk)* között (kivonulás, visszautasítás, asszimiláció, refunkcionalizáció, újratervezés), – a *minták* (osztály, territórium, etnicitás, vallás, nem, kor szerint) – a terek (tartózkodási terület, telep, szomszédság, börtön), – és a *média* (*mikro*, mint a magnófelvételek és a fotográfia, *mezo*, mint a lemez vagy a könyv, és *makro*, mint az írott sajtó, rádió vagy televízió) alapján. A térkép éjszakai, mert a terepet még mindig láthatóvá kell tenni. Jelen tanulmány arra törekszik, hogy megnyissa és felfedezze ezt az új terepet azáltal, hogy felvázolja a történelmet, néprajzot, szociológiát, irodalomkritikát, és kommunikációelméletet. Korábban e körben a szintézisre nem történt kísérlet, és reméljük, hogy az általunk hagyott rések ösztönzően hatnak majd a jövőbeni munkákra.

E könyvben a leíró anyaga második fejezetben koncentrálódik, ahol különböző populáris kultúrák példáinak sora kínálkozik. Ezek megmutatnak valamit a Latin-Amerikában fellelhető kultúrák gazdag változatosságából, azokból a változásokból, amelyekben ezek a huszadik században keresztül mentek. Lehetetlen lett volna felölelni minden országot és földrajzi térséget. Nem vettük tanulmányunk tárgyául a határkultúra rendkívül fontos jelenségét, amelyben az Egyesült Államokba emigrálók leleményes válaszokat alakítanak ki saját tapasztalataikra. Ámbátor azok a területek, amelyek végülis belekerültek, ezt azért tehetők, mert sajátos módon példaértékűek. A másik három fejezet esszé-formájú, amelyek felfedik a Latin-Amerikában folyó a populáris kultúra tudományában fellépő

általános kérdéseket: annak történelmét, politika általi kisajátításának módjait, és a magaskultúrához való kapcsolatait. Az első fejezet megadja a kontinuitások és diszkontinuitások történeti szemléletét, amelyek nyomot hagytak a populáris kultúrákon a spanyol és portugál hódítás idejétől a huszadik század első feléig. Időrendileg a harmadik fejezet ott kezd, ahol az első abbahagyta, és arra törekszik, hogy nyomon kövesse a populáris kultúrákból, a huszadik században, a populista politikai mozgalmak által kivont, számukra hasznos dolgokat. Az utolsó fejezet próbára teszi a populáris és magas kultúra megkülönböztetésének érvényességét és megvizsgálja a populáris kultúra által játszott szerepet néhány nagy huszadik századi író munkásságában.

Fordította: *Lakatos Krisztina* /ELTE BTK/

Forrás: William Rowe and Vivian Schelling: *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*. VERSO, London – New York, 1991. Bevezető fejezet.