

„ARAB” VILÁGZENE, AVAGY EGY DAC-MŰFAJ TÉRTÖRTÉNETE (2/2. rész¹)

Az elmúlt években több olyan szakmai vitán, tépelődésen, közös okoskodáson sikerült jelen lennem, ahol a régiófogalmak történeti, földrajzi, politikai, etnikai vagy más verziói kerültek fókuszba. Egyik-másik vita alkalmával az a hálátlan szerep jutott, hogy meg kellett védenem a kulturális, etnoregionális vagy nemzeti-történeti-politikai határokon átívelő régiófogalom elvi lehetőségét. Bizonytalán legalább ugyanilyen nehéz lenne, ha a világ zenekultúrájának egy-egy nagytérségi entitását kellene megvédenem, körülrajzolnom, s még ennyire súlyos kihívás volna, ha nemcsak az etnikai szubkultúrák zenei anyagát (mondjuk balinéz, mikronéz, jávai, európai gamelánt, balkáni ritmikát, pakisztáni énekstílust, torokhangon éneklést próbálnám megkülönböztető térképszínekkel fölvezetni). A kultúra komplex rendszerében gondolkodva, s ennek lehetséges dimenzióit belülről próbálva átlátni, ugyanakkor fölmerült egy hipotézis, melynek részbeni végiggondolására az alábbi példával tettem kísérletet. Idejekorán kell jeleznem, hogy bármennyire is szeretném teljes képét adni a választott témakörnek, nem lévén afrikanista, etnomuzikológus vagy Maghreb-szakértő, szükségképpen csak egy látványos szeletét fogom tudni ebben a megközelítésben úgy értékelni, hogy abból egy bonyolult és igéző identitásforma *interdiszciplináris* körképe villanjon föl. Mentségemre szólhat talán mégis az, hogy a Maghreb-kutatások széles köre sem tárgyalja teljességgel e témakört, s nincs önálló diszciplína, melynek antropológiai vagy történetiszociológiai perspektívája túlterjedne a hagyomány-megnevezésen vagy valamely népi kultúra-elem deskriptív megmutatásán. Az „arab zene” ekképpen teljesen hamis, szétterjesztett, összemosott, valótlan komplexumnak minősülne, kistérségi-tájegységi zenei nyelvjárások elmaszatolásával, stílusirányzatok és korszakok átsítozásával, vagyis tudományos szempontból igazolhatatlanul.

¹ A tanulmány első része: [A Gergely András: „Arab” világzene, avagy a raï zenei szcénája \(2/1.\) \(pdf\)](#) (Parlando 2021/1.szám)

A nyugati Mediterránium déli partjáról indult, s oda évszázadokkal később visszaérkező arab kultúra meghatározatlan folytonosságú civilizációs egysége ezért természetesen nem tárgyalható érdemben egyetlen „alapozó”, annál is kevésbé, mert a térség meghökkentő gazdagságú szaharai központjai, kozmopolita, továbbá idegen tömegekkel zsúfolt városai olyan földrajzi, életvezetési, értékrendi, éghajlati vagy mentális keresztutakon fekszenek, ahol libanoni vagy zsidó kereskedők, afrikai teakultúrákat közvetítők vagy elefántcsont-faragók, berber lovas harcosok és egyiptomi tevekaravánok éppoly járatosak, mint az olajsejkek és a „túlélő turizmus”, a föníciai romok is éppoly szokványosak, mint a repülőgépek és az Ikarusz-buszok, a francia sanzonok vagy a külvárosi szegénység, ott bizony megesik a hangok keveredése is. Elméleti következtetésem, bár elméleti előtanulmányok és empirikus tapasztalatok előzik meg őket, tisztán hipotetikusak abban az értelemben, hogy nehezen igazolhatók (épp a földrajzi távolságok és időbeli distanciák okán), s főként talán azért is kontrollra szorulnak, mert a távolsági tudás nem mindig áll partnerségben a helyi, közvetlen, élményközeli és változóan intenzív életvilágismeretekkel – főképp nem a hangszeres tudással vagy mindennapi zenefogyasztási szokásokkal, heveny piacváltozásokkal vagy kulturális divatokkal.

Mindazonáltal egy *interkulturális térről* van itt szó, amelyben az identitás-zavarok és a modernizációs kihívások egyszerre járulnak hozzá egy nagytérségi kommunikáció sajátos módjához, a *zenei beszédesemény* megjelenítésének számos új irányzatához, s ezek között is az írásom előzményeként kiemelt stílustörekvéshez, a raï-hoz.

A Maghreb mint entitás – avagy kalandozás az időkben és terekben

A raï a meghrebi kultúra virága, sivatagi rózsája, apró kis pihenő a homok tengerében. A Maghreb neve „Nyugat”-ot jelent az arab geográfusok műveiben. Metaforikusan – avagy az arab költészetben és a klasszikus nagytáji gondolkodásban – ez a régió „Nyugati Sziget”-ként ismert, poétikai tartalmai a Szahara végtelensége és az Atlasz ormai között élő, népes és vérbő populációt ismertetik meg az érdeklődővel vagy az élmények befogadójával. Közelebbről – de földrajzi értelemben szélesebb páston, ahogy *Hérodotosz IV. könyvében* írja – négy nemzettel, köztük két bennszülöttel és két jövevénnyel ismerkedhetünk

meg itt: líbiaiakkal és etiópokkal, illetve föníciaiakkal és görögökkel.² Sokszor ugyanő a forrása Maghreb jelentésével összefüggő líbiai, tunéziai és algériai néptömegek korábbi mozgását a szicíliai és szárd szigeteken (a Kr. előtti VI. századtól a II. századig), illetve az európai kontinensre gyakorolt arab hatásban megnevezők számára (a Kr. előtti III-II. századtól a Karthágó pusztulása utáni VI. századig). A római birodalmi fennhatóság alatt csak magában Tunéziában (egykor Ifriqiya, melyből Afrika római neve is származtatható) 2,5 milliós lakosság élt, a régió igen népes volt akkor is, ha természeti környezetének java részét sivatagok tették ki (Rocque 1996:11-23).

Természetesen a Maghreb térségi teljessége jóval nagyobb embertömegre, megannyi etnikumra, életmódra, nyelvre és értékrendre volt érvényes,³ de lényegében már Ibn Khaldún idejében is használatos *fogalmi egységet* tartalmazott.⁴ A spanyolok felől nézve a berberék (vö. „barbárok”) földje volt a 8.-10. századig, az intenzív arabizálás kezdetéig. A görögök felől nézve a Maghreb a „Kairó után következő ismeretlen és távoli tájak” neve volt, s különösen az iszlám történetírásban elsősorban a római-latin adminisztráció által uralt észak-afrikai területet fedte. Jelentéstörténete a Közel-Kelet számára is sajátos, hisz a Maghreb a geográfia és a história tudorai számára az iszlám birodalmi központot szimbolizálta lakosai, a berberék (mint „Kám fiai”) révén. Az iszlám hívei számára pedig az iszlám adminisztráció és politika önfenntartó egysége, a városok és a mecsetek sűrűre szőtt hálózata, az eltűnő maghrebi-arab dialektus berberék által beszélt nyelvi környezete volt. S így maradt ez egészen a huszadik századig, amikor azonban a Korán szent nyelvét népszerűsítő univerzalista vallási mozgalmak elvitatták a maghrebi népek szimbolikus egységét, mondván: a berber entitás nem maradhatott más, mint a gyarmatosítás tákolmánya, amely nemcsak keveredett immár a spanyol, andalúz, szárd, görög, latin, szicíliai és levantei kulturális entitással, de az Atlasz párásabb lejtőin érlelt citromok és narancsok övezete, a datolya és a banán-ültetvények határai, a hófedte hegyek és a Szahara, a tengeri kikötők és az olívakereskedelem révén olyan kulturális keresztútba került, hogy aligha maradhatott intakt ezektől a hatásoktól... Mindezekről – a „nyugati mediterrániumot” térbeli teljességgént kezelő – felfogásmódokról kiadós mustrát kap az érdeklődő a jeles Braudel-monográfiából, de még többet az arab történeti anyagokból is. Mintegy sejthető

² Herodotos IV. 168-198. <https://sourcebooks.fordham.edu/ancient/herod-libya1.asp> -

³ https://en.wikipedia.org/wiki/Maghrebi_Arabic#/media/File:Arabic_Dialects.svg

⁴ lásd pl. Ernest Gellner 1975 Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim

is: akkora idővonalon, ennyi nép körében és ennyiféle ráközelítés vagy értelmezés világában a hang, a szó, a nyelvek, közlésmódok, eszközök, hangszerek és kommunikálható üzenetek is kellő szóródottságban érhetők tetten vagy képzelhetők el „egységként”.

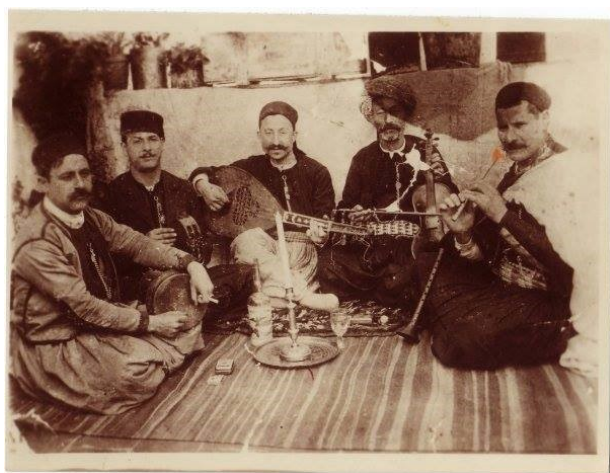
Summázatként persze elmondható, hogy a *Maghreb mint entitás* kétségtelenül a korai ókorban megképződött, ám többé-kevésbé *virtuális egység* maradt inkább, mintsem valóságos földrajzi tér. Másként formulázva: *térben megjelenő* identitásformává vált inkább, mintsem történeti zárvány maradt volna; s ha nem tekintjük az arab-mór kultúra hét évszázadát (vagyis a déli mediterránium észak felé nyomuló hódításait) spanyol földön, valamint a francia dél és közép befogadó attitűdjét, a 20. században akkor is a Maghreb földrajzi-kulturális dinamikus *továbbterjedéséről* kell beszélnünk – nyelvi dialektusoktól, szakrális és kommunikációs, érintkezési és elkülönülési hullámoktól függetlenül is.

A Maghreb világában viszont, s főképp az onnan európai tájakra vándorolt tömegek között e *homogén univerzum* a tér s az idő *társadalmilag átélhető egysége* maradt, akkor is, ha ez egység (mint kisebbségi sorsra redukált tömegek vagy menekültek ideiglenességét kifejező jelenség) a marginalitásba szorultak képzetes egysége, a maga módján azonban éppoly hatékony, mint az andersoni „képzelt közösség”, s mivel ez elzártaságnak hű kifejezője, a társas „testületiség” megfogalmazójaként, emlékeztető jegyeként jelenik meg a raï (Kchir-Bendana 1993; Hampartzoumian 2001).

A regionális etnokultúra integrációja?

Persze már felületes közelítésben is, még az imaginárius közösség formájában is hiba lenne úgy említeni a Maghreb-tájat, mintha valami tömörszerű univerzum, egységes tartomány volna. Igen nagy tájegységről lévén szó, csöppet sem meglepő azt kijelenteni, hogy belsőleg is megosztott, társadalmilag is tagolt, etnikailag is többretű, időben is változó jelenség ez, akkor is, ha csupán kívülnézetből értékeljük. Aki pedig belülről tekinti, egykönnyen átélheti az etnokulturális integráció egy sajátos formáját, szimbolikus egységét, környezetétől sajátos jegyekkel elválasztott horizontját. Az egyének – függően persze saját képességüktől, amely révén az egykori társas-társadalmi közösségtől megszabadultak – valójában a marginalitás körülményei között formálnak új közösséget a nyelvét, kultúráját, jogrendjét, szokásnormáit ebben a körben újramegtaláló csoportidentitásból (Arkoun szerk. 1993). Merthogy

végülis itt többféle társadalmi nagycsoport fölé magasodó identitás-egységről van szó. Maguk építették, maguknak, néha a kívülállók ellen, máskor velük együtt, de ténylegesen nehezen megfogható tüneményként. *A maghrebi identitás nagytáji-regionális alakzatban jelenik meg*, az európai társadalmakban is és az afrikaiakban vagy közel-keletiekben is. Hagyományos értékei (s ezért a mai turisztikai kalauzok csalogató-idealizáló szövegei is) a beduin társadalom életmódját, nomadizmusát idézik, melynek régtől fogva része volt a nomádok védekezése a görög-római-föníciai terjeszkedés ellen, majd az „arab ellenállás” Afrika más népeivel szemben, utóbb az ottomán, majd a francia gyarmati fennhatóság, gazdasági és kulturális gyarmatosítás elleni folyamatos opposíció formáját öltötte. A regionális öntudat, illetve az akkulturációval szembeni védekezés alapvető attitűddé vált itt, ami megjelenik a dalformákban, hangszerek átvételében, zenei tónusokban, frazírozásban, a kórusok és a szólóénekes közötti fennhangon folyó párbeszédben, a térségi zenei dialektusok megtűrésében és használatában is. Akusztikusan a sivatagi népek zenéi természetesen közelebb vannak a „primitív” hangszerek készítéséhez, az emberi hang alkalmazásához, a tapssal kísért narratív énekstílus alaptónusaihoz, de a szöveges dalkincs is sokszor mutat múlt iránti vágyódást, a kulturális örökség megbecsülésének tónusát, az epikus hagyomány megtartását, az elmúló kulturális emlékezet övezte virtuális közösségek fontosságának recitálását. Később a raï „exportja”, európai hódító útja során látjuk majd az énekelt szövegekben, ritmikai képletekben és hangszeresen kísért számos akusztikai megoldásban a tradicionális életmódbeli és értékrendi elemek visszavágyását, amidőn Algir, Oran, Tunisz vagy épp Párizs arab lakónegyedeiben próbálják megőrizni.



Musiciens juifs d'Algérie - Collection Dany Darmon

<https://www.judaicalgeria.com/pages/photos-d-hier/musiciens-juifs-d-algerie.html>

A maghrebi regionális kultúra exportja az 1930-as években kezdődött, először múlt-keresésben és identitás-konstruálásban nyilvánult meg, idővel kiterjesztve a voltaképp beduin /szunnita/ kultúra határait Nyugat-Európa fővárosaira, a frankofón kozmopolita kultúra fellegrárainak (Párizs, Marseille) külvárosai, térségei felé is. Kelet felé pedig ezek a gyökök, vagy a belőlük sarjadzó akusztikai univerzum Kairó külvárosaiig, Szaud-Arábiáig vagy talán még messzebbre nyúlt. Tudjuk persze, hogy a térbeli politikai-kulturális terjeszkedés rendszerint gyengíteni szokta a helyi identitás, származástudat, nyelvi univerzum egységét – ez esetben azonban inkább megsokszorozta az integritás helyszíneit, hatásában pedig főszerepet kapott a *nagyközi identitás* etnokulturális hangsúlyainak egy hosszú sora, megannyi változata. Ebbe a sorba, a nyelvi, szokásrendi, életmódbeli, poétikai és zenei örökségbe illeszkedik a raï, melyben megjelent a „fennkölt” és „illelmes” sláger-nyelvnek, a szertartásos társadalmi események zenei poétikájának *tudatosan ellentmondó* csapodárság, szabadszájúság, csakazértis-indulat, erkölcs pukkasztó kihívás is, nemegyszer olyan kulturális minta-keveredés formájában, stílus-csavarítás vagy átköltés és parafrázis alakjában, amely mindennemű korábbi morális és spirituális sztereotípiával szakított. Egy korszak, s abban is leginkább egy korosztály meghódítására induló kulturális áramlat, élményanyag és érzületetika lett belőle. A „társadalmi” és a „zenei” érzületváltás, mint akár a techno vagy a rave esetében, a raï-ban is a „testületi” vagy közösségi (korporatív) szocialitást erősíti, egyfajta sajátos „neo-tribalizmus” formájában (lásd erről részletesebben a kortárs vitákat és vélekedéseket, Maffesoli, Pourtau, Petiau, Métais és Hampartzoumian esszéiben).

A raï „*véleményt*” jelent szó szerinti fordításban, ami megjelent akár a függetlenedési érzést kifejező közviselkedésben, akár a gyarmatosításból fakadóan beköltöző európai kultúra ellenpontozásában, akár a nőmozgalomban is. Utóbbiak például a sejk (*cheij*), vagyis törzsfő, kiválóságáért tisztelt, jeles aggastyán nőiesített változatából formált „*cheijat*” szimbolikus használatával mintegy ellenkultúrává, magatartási és szimbolizációs szembefordulássá, „neotribalizmussá” gazdagodott. [Példa erre az afrikai hatásból jött, de arab kultúrában is meghonosodott nyelvi megoldás: a Cheik=mester, a hagyományos zene énekese-zenésze is „feminizálódott”, a cheiha=hagyományos női énekes (vagy kóruscsoport) elnevezésében].

A *raï története* a 20. század harmincas éveit nyúl vissza, mai reprezentánsai az 1980–90-es évekig a migráns tömegek fiatal korosztályainak, a squat-ok, elhagyott gyárak, lepusztult lakótelepek, gettósodott alvóvárosok monoton háztömbjeiben felnövekvő generációinak világképét és városi folklórját jelenítik meg. Számos irányzata ismeretes, de a főbb törekvések között elkülöníthetők a *raï rock*, a *raï blues*, a *pop raï*, a *raï rebels*, a *turbo raï* és még több hasonló stílusirányzat. S miközben rajtakaphatjuk magunkat, hogy éppen valami zenei hagyomány folytonosságának képzelt szépségében leljük meg önnön értékét, ez esetben épp az válik saját hagyományává, hogy elkerüli, átugorja, átírja magát a hagyományozott lírikus örökséget. A raï mint mediterrán nemzedéki-kulturális mozgalom, kezdettől ellenkultúrát hordozott, kollektív élményre épülő jellege főként abban fogalmazható meg, hogy keretet ad új generációk elszakadási kísérletének szülei vallási hagyományai, családi értéknormái, társadalmi jelrendszere és szellemi öröksége komplex rendszerétől, azaz a múlttól, hogy beilleszkedhessenek a befogadó ország modernebb-dinamikusabb világába (Goytisolo 1995:33-34; Maffesoli 2001).

A vegyes zenei hatás, amely a modern egyiptomi slágerek népszerűségébe a 30-as évek filmzenéjét (jazz, rumba, bee-bop, boogie) keverte a 60-as évek ye-ye és rock hatásaival, az elektronikus zenei eszközök befolyásától mentes *visszanyúlást*, a raï újjászületését eredményezte. A nyugati (főként algériai városi) raï-ban hivatásos vidéki muzsikusként és városi utcazenészek, szent kuplák és profán dalok előadói vegyítették a szentimentális előadásmódot a modernizált hangzással: egy korszak visszaidézése a céljuk, benne a kávéházak, kaszinók, ceremóniák, arabeszk, költői érzületek és térségi együttérzések keverékével: a *raï-identitással*. Feltűnt ez a hangszerválasztásban is, de az énekes stílusok, a ritmikai elemek, a „nóták” előadási ideje, a „vidéki” (egyszerűbb, technikailag kevésbé szofisztikált) hangszerek alkalmazásában is, de velejárója volt a közlésmódok változásának, az előadók funkcióváltozásának (pl. „előénekesből” előlépett „frontemberré”, hangszeres mesemondóból kizárólagos énekes szólistává, stb.), a zenei háttér hangszerelésben és előadói szerepekben bekövetkező változásának is.

A raï hatása – bár vidékről indult – az arab városok zenéjében szervesült a nyugat-európai és az arab kifejezőeszközök kölcsönhatásaként, vagy tán inkább sajátlagos keverékeként. Az algériai zenei életben már a harmincas évektől – híven a non-konform zenész-életmód identitásformáló szokásrendjéhez –

számos női csoport reprezentálta (köztük is legnépszerűbbként Cheika Rimitti) azt az új „kozropolita” normarendet, amely nemcsak a berber szokáshagyományt vetette el, de feldúlta a polgári normákat, s még ennél is inkább az arab státus-szabályokat: énekesnek állt nők esküvői zenészek között tűntek föl (olykor férfinak maszkírozva), mint akik kiléptek a hagyományosan hangsúlyos rokonsági kötelékek feleség/unokahúg/nagynéni/leány leosztásból, s autodidakta módon szereztek zenei ismereteket, bárokban és mulatókban játszottak... Könnyű belátni, hogy egy zordan hagyománytartó társadalomban, ahol a nők fátyolviselése még a huszadik század végén is politikai szabadságmozgalom tárgya, milyen hatása lehetett ennek a kairói, az oráni vagy tuniszi kocsmák olcsó dízózei által megtestesített önfelszabadító programnak, nemi-kulturális és konzumális-piaci szabadságmozgalomnak... A non-konform stílus pedig nemcsak a zenét, a zenészeket, hanem magát a raï keverék-műfaját is jellemezte a 20. század második harmadában, s ugyanez a keverék kultúra ülepedett le Oránban, Algéria és Marokkó, Tunézia és Líbia jelentős városi centrumaiban a harmincas évektől kezdve. A raï persze nem csupán bárénekesnők és pásztordobokat püfölő dívák műfaja, hanem olyasfajta zenei műforma-forradalom eszköze, amilyen a klasszikus zenei „vadak” (Stravinsky, Hindemith, Prokofjev) révén a tízes-harmincas években meghódította Európa nyugati felét, majd (Bartók, Berg, Boulez, Stockhausen, Lutosławski által és követőik révén) ki is teljesedett.

Amiként a nemzeti, helyi, csoportkötöttségű vagy szubkulturális zenei narratívák világ körüli útra indultak Stravinsky, Debussy, Smetana vagy akár Bartók nemzeti zenei nyelvén, úgy közlekedtek a világ különféle pólusai között a zenei áramlatok is.



Maurice El-Medioni (Orán, 1928) például, aki algériai francia zsidóként is az első hivatalos *rai*-csoport megalakítója volt, az oráni zsidónegyed (a Derb) bárjaiban muzsikálva, értelmiségi találkahelyen szokik hozzá a gyarmati adminisztráció, a kishivatalnokság, a tengerészek és más kóbor népek szórakoztatásához. Hallgatóságának kulturális és etnikai sokszínűsége saját kompozícióin is kiütközik: az andalúz népzene, az amerikai boogie-woogie, a rumba és a kubai ritmusok ötvöződnek számaiban a kozmopolita jazz-hatásokkal és az arab hangszervilággal. Miután 1942-ben felhagyott az alkohol-, óra- és töltőtoll-kereskedéssel (eredetileg szabó volt), operaházi zongoristának állt egy évtizedre, majd kubai, arab, zsidó és andalúz dallamok interpretátoraként másfél évtizedig turnézott a világban, utóbb pedig „visszaviszi” az andalúz és provanszál vidékre a *rai* megváltozott hangzásvilágát. Máig élő, s a jelenben is a hagyomány-közvetítés, a rögtönzés, az adaptív megoldások leleményes követője, a legitim státuszú *rai* koronázatlan királya is, a „pianoriental” stílus, a jazz és a rumba ritmikai elemeit vegyíti az arab oud (a lantra rímelő fatestű húros hangszer) tónusaival, nemegyszer az arab-andalúz énekelt elemekkel vegyítve.⁵



A nagyvárosi, sőt nagyvilági zenei élet – akárhogyan próbálnánk is szépelegni a *rai* „eredetiségét”, autentikus mivoltát illetően – át-meg-átmossa a maghrebi városi kultúrát és létmódot. Talán nem bárdolatlanság vagy „lekezelés” azt kijelenteni, hogy épp ez benne az egyik sajátlagos, irigylendő vonás, s aki számára ez nem érték, annak a muszlim rózsza-kultúra, a vágyódás világképe, a

⁵ Klasszikus számaiból: <https://www.youtube.com/watch?v=SK8TH7Zi2-0> ; koncert-közelből: <https://www.youtube.com/watch?v=BFBLG9xZVhA> ; hívei és pályatársai között: <https://www.youtube.com/watch?v=s-vF3MmOoH4> ;

spaletták apácarácsai mögé szorult női lét érzelemittas kifejeződése sem jelenthet többet hamis, piacképes „arab világ”-élménynél. Értelmezésem szerint a raï reprezentálja a test, a hang, a tájegységre jellemző attitűd, a megszólalás komplexitását, olykor jócskán kiegészülve artistikus vonásokkal is, amelyek nem pusztán „piaciak”, hanem a térség kultúrájának kommunikatív teljességéhez is hozzátartoznak. E „megértő antropológiai” állásponttal nem vagyok egyedül: az „arabo-andalúz” dalkultúra kutatói szerint immár évtizedes vita övezi az identitás kérdéskörébe vont etnikai-kisebbségi és kulturális integrációk ellentmondásosságát ezen a tájon, s számukra az arab zene nem önálló problematika, hanem a lokalitás, a helyszínek tónusától is függő, a szociokulturális környezetbe mélyen beágyazódó jelenség-együttes (Marouf 1995:11-21). A hang, a modor, az értékrend kettős természete, „kétneműsége” vagy kétértelműsége talán épp az arab-mór kultúra egyik lényegi vonása. „Az oráni társadalmi valóságnak ez a jellemző vonása a muzulmán eredetű lakosságot érintő akkulturációs folyamatot bámulatos helyi öntudattá formálta át, amely kedvező talajul szolgált ahhoz, hogy viruló és termékeny zenei és költői formák sarjadjanak belőle. A raï nemcsak a források szabad és dogmáktól mentes keverékét jelenti, hanem ugyanakkor pontos kifejezője a régi életmód eltűnése, az elvándorlás, gyökértelenség, elvárosiasodás, és a különböző kultúrák összeütközése révén újraformálódó vagy széthulló valóságnak is” (Goytisolo 1995:33).

Röviden, egy *nagytáji kulturális önidentifikáció jelképe a raï*, s ahogy az a régi, tylori kultúrameghatározásban is már benne foglaltatott: a *raï-identitásban* is (a legszélesebb értelemben vett etnográfiai tartalma szerint) a tudomány, a hit, a művészetek, az erkölcs, a jogok, a szokások és az ember társadalmi állapotától áthatott más elemek komplex egysége szövődik egybe, egyszerre vidéki és városi, pasztorális és rurális, familiáris és intézményes, dinasztikus és modern, berber és kabil, törzsiesen hagyomány-kötött és arabo-muzulmán módon átmeneti fenoménként (Djait 1996:66-69), a kortárs jelenségek piacán már határozottan kultúra-átkódoló mentalitásként is olykor (Gross 1994).

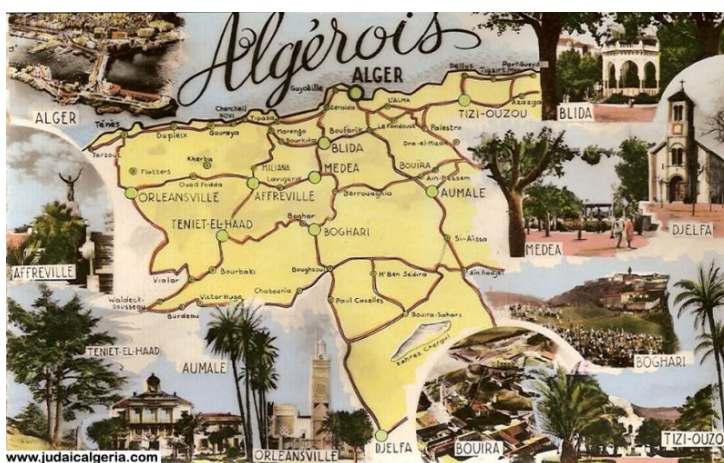
A *raï* etnokulturális határai a beduin kultúra elterjedési területén húzhatók meg, vagyis Észak-Afrika atlanti partjaitól Libanonig, továbbá a „mondializálódás” avagy univerzalizálódás nyomán, Egyiptomból visszahúzódva új teret nyer a Maghreb sokarcú földjén, majd Andalúzián és Franciaországon át a flamand határig Belgium területén is. Két „civilizáció” határán találjuk meg tehát,

önmegkülönböztető jegyeként a *beurs* csoportnévvel illetett, frankofón kívülállók által a *bougnol* (a.m. *fekete, arab*) zenész családból származó, és a *bicot* (a.m. *arab*) csúfnéven nevezett társadalmi nagycsoport közös kulturális „világnézeteként”. Nagycsoport-jellege talán csak szociológiai léptékkal mérve igaz inkább: mintegy másfél millió francia állampolgár (az adat talán csak közelítő, talán dupla ennyiről is lehetne beszélni), akik marokkói, tunéziai, algériai vagy épp szíriai, egyiptomi földről érkeztek, magukkal hozták a saját beduin, berber, kabil kultúrájukat, a szufi iszlám, a melhún, a muszlim-arab életérzést, s ezek *egyvelegét* testesíti meg számukra a *raï*. Eredetileg a *raï* a szunnita jogi-vallási terminológiában *véleményt* jelent, gyakorta használják továbbá az *analógia* és az *egyetértés* fogalmával párosítva (Goytisolo 1995:33).

Lényeges kérdés, hogy a *raï* hívei között legalább annyian vannak egyező véleményen az irányzat funkcióját illetően, mint amennyien ellenzői körében: a többség azt vallja, hogy épp az elszakadás ellenében a „visszatalálás”, a revival útját nevezhetik meg a műfaj lehetséges sikerében. Egy francia kutatójukkal készült interjúm során derült fény arra: az örökölt kultúrájukat elhagyó, a globális adaptációban a fősodorba kerülő fiatalok számára a maghrebi kulturális örökség egyre inkább ismeretlen tartalom, s szinte a kívülállóknak kell őket „visszavezetniük” azokhoz a gyökerekhez, amelyek nélkül bárhová sodródhatnak. E program azonban csupán ritka néhányak szándéka, a *raï* ebben a hagyományt és modernitást keverve segíthet, de lehetséges, hogy ettől meg is szűnik majd „kultúra-pótló” lenni. Mai divatját tekintve a *raï lényege a mentális elszakadás*, az érzelmi eltávolodás, a tudatos kilépés, melynek részben következménye, részben előzménye az is, hogy feloldhatatlanul mély csalódásra ébred egy nemzedék, amelyet a franciák nem fogadnak el honfitársként, a jobboldal és az eurokrata pedig a globális fenyegetettség egyik áldozatának, vétlen vagy tudatlan vírushordozójának tekintik őket. E közérzetet, az *antipolitizált világképet* persze áthatja néhány szinttel magasabban a *kollektív politikai identitás* vállalásának ellentmondásos, egyszerre hagyománytartó és elutasító gesztusa is: az egykori *raï* a mardosó honvágy legfőbb élményét kifejező jellegéből jócskán leadott, a Rif-hegység vidékén újjászülető *raï*-ban már salonképesebb közízlés, ugyanakkor a térségi identitás piaci szempontú forgalmazási racionalitása is jelen van (Raina Raï, Sawt-el Atlas).⁶ „De a kereskedelmi megpróbáltatásoktól és a közönség változékony ízlésétől

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=L4KekYk7hGw> ;
<https://www.youtube.com/watch?v=xpeMQHLv4KU>

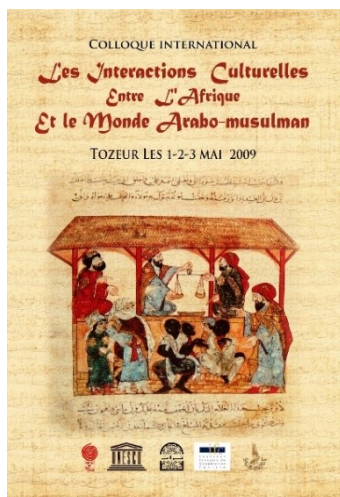
függetlenül, a raï bizonyosan fennmarad, mint egy nyugtalan és háborgó lelkiállapot történelmi kifejezése, akár csak azokban az időkben, amikor a chaïjat útszéli és iskolázatlan hangjukon egészségesen szembeszálltak egy terméketlen konformizmus és a kultúrát lefokozó szemlélet által erőszakosan terjesztett elnyomás és tabuk, valamint az életre és a társadalomra gyakorolt hatásuk ellen (Goytisolo, 1995:35).



<https://www.judaicalgeria.com/pages/photos-d-hier/villes-et-paysages-d-algerie.html>

Mindezek mellett sem elhanyagolható, hogy a raï a 20. századi kultúraváltások, a globalizáció mentén gerjedő konfliktusok, a világvallások nemcsak lokális, hanem nemzetközi-univerzális szinten jelentkező konfrontációinak időszakában kap igazán erőre. A (talán leginkább távolságtartó, kulturálisan mégis azonosulni képes) mediterrán raï-elemző, Juan Goytisolo írja: „Időközben felélesztették a konfrontáció légkörét (ami, ne felejtjük el, magát az Európa-eszmét is jellemzi). Az iszlámra mint közeli és kiszámíthatatlan ellenségre vonatkozó képzet, amely az akut szovjet fenyegetés miatt egy időre háttérbe szorult, fokozatosan visszanyerte korábbi aktualitását a kommunizmus összeomlásával és az Öböl-expedíció gigantikus vállalkozásával. /.../ Huntington számos olyan sablont és címkét használ érvelésében, amelyekkel a szemben álló felek rendszeresen illetik egymást: a Nyugat romlásba döntő és romlott, a gyarmatosítás új formáit alkalmazza és az iszlámmal szemben keserű gyűlöletet táplál, ahogy a hatalmas kiterjedésű, komplex és ellentmondásos muzulmán világ néhány politikai és vallási vezetője ábrázolja – az iszlám homogén, fanatikus és erőszakos, állítólagos létalapja a Nyugattal szembeni ellenségesség. A két kultúra minden ismerője tudja, hogy az ilyen sematikus ítéletek a szélsőségeket emelik normává. /.../ A spanyol és a muzulmán kultúra sorsának bizonyos párhuzamai adnak erre alapot. Az iszlám fundamentalizmus, az

iszlámizmus, amely manapság egyre több követőre talál az iszlám világ egész területén, megérdemli, hogy más nézőpontból is megvizsgálják, mint azok, akiket joggal vagy jogtalanul, nyugtalansággal tölt el ez a változás. Intellektuelek lévén az a feladatunk, hogy igyekezzünk a dolgokat megérthetővé – tehát nem feltétlenül elfogadhatóvá – tenni” (Goytisolo, 1996:22).



<https://irmc.hypotheses.org/295>

A divat, a kultúra és a revival-mozgalom mint rendszer

A raï persze mindeme pragmatikus és haszonelvű értelmezés dacára sem tisztán jelenkor- vagy politikatörténeti szempontból figyelemre érdemes jelenség. Mint egy sajátlagos kultúra komplex kifejezőrendszere, ennél sokkal többet is hordoz. A raï történetében egyfelől egy zenei-kulturális hagyományt (majd identitás-felületet és siker-sztorit), másfelől egy romantikus érték- és életmód-modell átalakulását, végül egy etnokultúra autentikusságának újraértékelődési folyamatát tudjuk nyomon követni. Vegyük sorba ezeket (igen vázlatosan)...



Orchestre et musiciens juifs d'Algérie 1904

1) Az arab kultúra jelenkor-története szerint a rái kulturális tájképe etnikai határátlépések folyamatához jutott el napjainkra, de városi társadalmi életmódcsoportok, kisebbségi kulturális csoportok köréből indult új hódító útjára, átmeneti állapotot tükrözve. A rái nyelvi eszköztára és a hangzás színskálája olykor a francia sanzon tónusára emlékeztet (Mustapha Largo, Aicha Largo, Cheb Mami előadásában),⁷ simulékonysága és ritmusa egyaránt parfümált, ez azonban az arab retorika és a verbális konvenciók követésével, sőt rehabilitálásával gazdagodik megannyi esetben (Abdy, Hamid el Shaeri, Fadela, Cheb Tarik, Rachid Khladoun, Rabah Asma dalaiban). A háború utáni chanson a szó, a hang pillérére támaszkodik, követve az egykori *andalúz-arab stílus- és hangzástartalmakat*; a kortárs zene pedig a zenei beállítódás (attitűd) és az *esztétikai identitás* (az énekes szerepe és a jelenlét-látvány) egységére épül (Marouf szerk. 1995:11-12; Esprit No7. 1999. július). Példaként szolgál erre *Khaled*, *Rachid Taha* és *Faudel* (a Három Csillag)⁸ egyéni és társas sikertörténete, Cheb Mami, Cheb Mimún, Amel Uxdí, Cheb Samir, Cheb Jáled, Chebba Fadéla népszerűsége is.⁹ Szövegeik – olykor szűkös hangszerkészlettel, egyre modernizálódó-elektronizálódó felszereléssel, nemegyszer seregnyi

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=kD6rdOm1I4A> ;

https://www.youtube.com/watch?v=ll_kH75eAvE

⁸ https://www.youtube.com/watch?v=nF_dC3cP9zw&list=RDnF_dC3cP9zw&start_radio=1&t=0 ;

https://www.youtube.com/watch?v=Hic1eBKdc2M&list=RDnF_dC3cP9zw&index=4 ;

https://www.youtube.com/watch?v=vhPz7h3UOHo&list=RDnF_dC3cP9zw&index=11

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=1dpi4GRITQg> ;

https://www.youtube.com/watch?v=o_1iClwwNs8 ;

<https://www.youtube.com/watch?v=IJvy4osh9es> ;

<https://www.youtube.com/watch?v=ckZsdV9YIz8>

kísérőzenekarral és kóruossal – az egykori utcagyerekeket és az orani-algirituniszi felső tízezer ízlését egyszerre szolgálva válnak divatossá: gettó-lét és vörösbor, hitelvek és szexualitás, szakrális és profán tartalmak együttese szólal meg a diszkóklubok légkörében éppúgy, mint sportcsarnokokban, hatalmas tömegek recitálják őket, a kitaszítottság és a befutottság felváltva nyilvánul meg belőlük és híveikből.

2) A raï egész szellemiségében egyszerre jelenik meg az *autentikus lét* mint illúzió és az *inautentikus életmód* mint kulturális piaci kihívás (a tradíció folytatói közt Rabih Abon Khalil, Chaikh Salah, Hamid el Shaeri és Natacha éppúgy ott van, mint az ima, a fohász, vagy a politikai poézissel ékes hatásokat egyaránt forgalmazó Ali Hassan Kuban, Idir, Ahallil de Gourara, Khaled vagy Sharkiat). „Az arab világ és a spanyol kultúra hanyatlása eltérő globális feltételek között zajlott, de mindkét esetben belső okokra volt visszavezethető” (Goytisolo 1996:23). A külső események, „egyes kormányok és fegyveres fundamentalista-iszlámista mozgalmak ‘démonizálják’ a domináns és elbizakodott, gyakran csak a saját neokolonialista érdekeivel törődő Nyugatot” /.../ A beduinok, akik már akkor is részben a wahhabita tanok követői voltak, kasztgöggjükkel, a manuális tevékenységek és általában minden munka iránti ellenérzésükkel az őskasztiliaiak habitusára emlékeztetnek. Ez a beállítottság és az ebből adódó munkamegosztás jellemzi ma is a szaúdi társadalmat. /.../ „...miután a külföldről átvett nacionalizmus (nasszerizmus, FLN, szíriai-iraki bathizmus stb.) kudarcba fulladt: egy erőteljesen individuális, erkölcsi és vallási mozgalmat [indítottak], amely a társadalom teljes átalakítására törekszik” (Goytisolo 1996:25). A társadalmi reform és modern iszlámizmus Egyiptomban is megkezdődött, az identitás primátusával és a kulturális nacionalizmus élesztésével (Nahda = renaissance): a nyugati kultúra-elemek elleni védekezést egyfelől egy vallási szeparatizmus szükségességében véli meghatározni, másik oldalán egy nemzeti érzelmű politikai ideológiával (reformista nacionalizmussal) és az egyiptomi/arab/muzulmán másságok kiegyezésének, koegzisztenciájának biztosításával reméli megvalósítani – mindezt egy *identitáskonvencióra építve* (Roussillon 1998).



Musicien juif d'Algérie

Aki közelebből is ismeri, s nem csupán térképre rajzolva tekinti át az arab világ hallatlan sokszínűségét és összehasonlíthatatlan tájait, a legkevésbé sem lepődik meg azon, ha a marokkói rituális zene (Hädra des Gnaoua d'Essaouira), a kabil vagy az algériai nők dalai (Wardia, Malika Domrane, Massa Bouchafa vagy Saloua), esetleg a „szaharai blues-okat” éneklő népszerű előadók (Hamza el Din, Youssou N'Dour, Ali Farka Toure vagy Baba Maal) számainak keveredését hallja egy „világrádióban” vagy egy pesti szíriai étterem hangkulisszájaként. A világháló kínálatában mindezen műfaji sokféleség „autentikus”, „városi nomád” vagy „világzene” címszó alatt is megtalálható, s a francia, olasz, horvát vagy görög tengerparti szállodaláncok előszeretettel kínálják a kairói vagy isztambuli női bájfelhozatal lehetőségeit. A világzene és a „minden eladó” világérzése áthatja a ma már mesterkélt nomád Marokkó vagy Tunézia kulturális közhangulatát is; utóbbi egyre markánsabb a turizmus és a kultúra piacán, ugyanis épp ama folyamat kezdetén tart, amelyben a női emancipáció elősegítése révén látványosan kívánja univerzális szintre emelni sokáig elnyomott, alávetett nemzeti identitásból felszabadult öntudatát, s ehhez a zenei horizonton a raï divatja is fennen hozzájárul. Dinamikus, érzelmes, sajtó és örömittas zenével építik az új identitás templomát, egybefonva rendhagyó és klasszikus, eredeti és mesterkélt zenei anyagot a mozgás, rögtönzés, rock-konvenció és jazz-eszköztár számtalan változatából. A marokkói Nas al Ghiuán és számos kabili énekes-előadó a derbuka és bendír helyett elektromos gitárral és szintetizátorral hódít immár, külvárosi kocsmá és városszéli tevéitató helyett a párizsi La Courneuve, Vitry vagy Clamart csarnokaiban szól a revitalizáló raï. *Cheb Mami* sikeres lemeze egyenesen a raï divatjáról evidenciaként hengeg („Le RAÏ c'est chik”), egymást érik a klasszikus arab-andalúz kiadások is (Atrium

Musicale, Cheikh Salah, Radio Tarifa),¹⁰ a párizsi Quartier Latin afrikai CD-boltjában egy falat tölt meg a raï, de még egy tuniszi belvárosi utca video-CD-boltjában is vagy tucatnyi „nemzeti” előadó, meg ugyanannyi nemzetközi sztár friss felvétele található.

A raï persze követi piacát. Adott esetben hamiskásan újszerű, máskor hagyománytartóan kötött, de a World Music-ba erőteljesen betagozódó műfajjá lett, örömforrás és identitás-fogódzó egyszerre. Életmódot, világképet és ellenkultúrát sugároz, hitelességet épít és hiteltelenséget is magába olvaszt a kulturális piac kívánságának megfelelően. Mindenesetre elgondolkodtató, hogy a raï-ban az ősi „démonok” helyett a ritmus beszél (Akli Yahyatène, Orchestre Nationale Barbès), a világpolgár-sokasító korszakban új nagytáji hovátartozást ébreszt, survival-természete mellett a korrigált hagyományt adja vissza egy földrésznyi marginális polgárnak... (Radio Tarifa, Chalaban).¹¹

3) *Kulturális önidentifikáció*: a raï politikai és kulturális háttere egyaránt a rendszerek és a talajvesztett személyiségek önkeresési felülete is. „A nacionalista és szocialista – valójában katonai jellegű – rezsimek bukása, amelyek képtelenek voltak megoldani társadalmuk problémáit, és amelyek önkénnyel és korrupcióval járaták le magukat népeik előtt, megkönnyítette az iszlám fundamentalizmus széles körű elterjedésével párhuzamosan az elnyugatiasodott elitek létrejöttét, amelyek azelőtt többé-kevésbé együttműködtek a korábbi rezsimekkel, és most abban a helyzetben találják magukat, hogy vagy védelmére kelnek a bukott rendszereknek, vagy el kell fogadniuk egy olyan társadalmi modellt, amely határozottan szemben áll a Nyugattól átvett kulturális és politikai értékekkel” (Goytisolo, 1996:22). A szembenállás különösen áthatja azokat, akik számára a származási ország pusztán messzi tájegység, vizuális emlék vagy üdülési emlék csupán, s lévén befogadó társadalmában marginális helyzetű, gettólakó, számkivetett vagy „mocskos idegen”, az *exklúzió élménye* akkor is a Maghreb felé vonzza, ha már régen nem lelné meg benne hazája hangját. A divatjelenségben pontosan az a

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=iSIbuVIHV-I> ;

https://www.youtube.com/watch?v=z1swaGdT_fE ;

<https://www.youtube.com/watch?v=C5P6vWj5jKo>

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=FWoBr241TcI> ;

https://www.youtube.com/watch?v=cgkv_b_LEnI ;

https://www.youtube.com/watch?v=Yr_KGK9o9d4 ;

https://www.youtube.com/watch?v=kb_iXZbsdEI

korszakos siker titka, hogy az elszemélytelenítés elleni kompenzatorikus gasztus, ellen-reakció, identitás-álom megvalósulása: lenni valakivé (“Legyek Önmagam!”) vagy valamivé – ez a másság álma. A világra, s különösen a hagyományközvetítő (neofolklorizált, turisztikailag átszervezett) világra való nyitottság mintegy ideologikussá, a befogadó és körülfogó közösségi közeg szinte biztonságos fészekké válik (felszíni jelenségeiről lásd Barthes, 1999:174-175). E helyzet megalázó volta persze magában véve is kettős: aki adaptálódni próbál vagy asszimilálódni vágyik, az már távol került önnön egykori szerves kultúrájától. Ezért is kívánják a jószándékú népművelők és szociális munkások „visszaédesgetni” a diaszpórák menekült-tömegeit egykori identitásukhoz, ami nem megy simán. A divatkínálat és az identitásfelvétel kétértelmű státust kínál: jelenti a világot és önmagát is, mint magatartási programot és tömegjelenséggént megmintázódó szerepet, amely „egyszerre presztízsenek forrása és fogyasztóinak jel-vételi struktúráját konstanssá változtató jelenség (Barthes, u.o. 223-224). Egy lyoni lakótelepen, ahol zömében maghrebiek élnek, a lakótelepi házak minden harmadik ablakában tányérantenna virít, gyaníthatóan a „hazai” tévéadók felé fordítva. A helyi közösség ismerője azonban tudja: akik még nézik-hallgatják az otthoni adást, azok nem a visszavágyók, a nyelvet gyakorlók, a híreket izgatottan lesők – hanem épp olyanok, akik franciává átvedleni próbálnak igen intenzíven, de végképp kiszakadni egykori énjükből nem mernek, nem tudnak, s ennyi kapcsolatot még megenged(het)nek maguknak, mint az emigránsok második nemzedéke-hulláma világszerte szokta volt. S az asszimilálódók második-harmadik generációja, a fiatalok tömegei lesznek épp azok, akik számára a raï az *újrafölsimert hovátartozás* élményét kínálja. Nem a régi, lealázott gyarmati Afrikát, a francia felségterületet, a „kulturális békehadtestek” által terjesztett és kötelezővé tett (“nemzeti”) nyelv kényszerét, hanem a hangok, ritmusok, illatok és ízek birodalmát, melynek fontosságát a reménytelen jövőkép, a perspektívatlan szociális helyzet is kiemeli. Identitását *kulturális mintákban* visszakereső és visszanyerő migráns tömeg számára a raï az újratanult nyelv, a jelentést nyert érzelm, a vágy és valóság egybemosott létminősége.

Túlegyszerűsítés talán, de a raï közönsége alighanem a kinnrekedtek tömegéből kerül ki, akik számára a globalizációs csábítás identitás-emésztő kísértés inkább, mint a teljes élet ígérete. S a marginalizáltak immár nemcsak a szegények, az érzelmi margón épp annyian tolonganak-dülöngélnek... A zenei „mező” autonomizációja, a romantikussá fokozott csoportidentitás, illetve a zene mint

egy kulturális üzemszervezet terméke, aligha más funkciójú olykor (Adorno klasszikus zeneszociológiai vagy zenefilozófiai meglátása alapján), mint a társadalmi valósággal a társadalom lényegi és funkcionális összefüggéseiben is egybehangolt kérdésfeltevés, amely a társadalmi tudat igaz vagy hamis alternatívái közti eligazodás eszköze. Ez eligazodás végső soron az egyén (és a csoport) létének, korszakos beágyazódottságának, és politikai „konzisztenciájának” kérdése (bővebben Petiau 2001). „A kulcsszó, amelyet főként az Öböl-háború után használtak az arab ellittel kapcsolatban – a megaláztatás. Megalázó a Nyugat túlereje és kétkulacsos politikája Kuvaittal és Palesztinával szemben, megalázó a gyarmati múlt és a függetlenné válás utáni kormányok korrupt despotizmusa, megalázóak a testvérháborúk és belső rivalizálások, amelyek egyenes ellentétei az Umma, a nagy muzulmán közösség eszméjének, megalázó a Nyugat nyomasztó katonai, gazdasági, technikai, politikai és kulturális fölénye, olyan érzés, amelynek nyilvánosan és privát szinten is a fájdalom és a tehetetlenség elegyével adnak kifejezést, és amely egy nehezen leküzdhető elmaradottság és a szóban forgó eliteket egyre jobban fenyegető veszély tudatából adódik. Ez a veszély az embertömegek felől fenyeget, akik kimennek az utcára, hogy az iszlám vallási alapelvek nevében tiltakozzanak társadalmi kirekesztésük ellen” (Goytisoló 1996:24). Az Iszlámtól való félelem most megüli immár nemcsak Európát, Amerikát méginkább, de nem pusztán fenyegetésként nehezedik rájuk, hanem a beilleszkedőket is nyomasztja. A migráns elitek egyik igen hangos szólama ezért is fogalmaz a divatos műfaj, az ártatlan dal ellen is, s nem csupán Németországban, Frankfurtban vagy Ibériában, hanem a szociokulturális integráció másik („magasabb”) körébe átkerült, kultúrát váltó tömegek körében is. „Ugyanez az alapállás – a saját (arab-muzulmán örökség) lebecsülése és az idegen (nyugati kultúra és értékek) olykor szolgai utánzása – jellemzi az európaiasodott elitek szellemi életét és szokásait, megaláztatásuk és külsőleg antikolonialista retorikájuk fonákjaként” (Goytisoló, 1996:25). A revitalizált etnokultúra éppoly kihívó, elutasítandó számukra, mint az eredetiség, amely kulturális piaci árucikk lett és turisztikai forrás. Csökönyös modernizáció és lendületbe jött tradicionálizmus találkozásából adódik tehát a helyzet, amelyet a raï népszerűvé válása töltött meg új tartalommal, s ennek révén is szembekerült egyszerre két érdekkörrel: a származási országbeli fundamentumok őrizőivel egyfelől, és a modernizált-konsumált befogadó ország önvédelmi ortodoxiájával, amely hébe-hóba még a gyarmati sorsból kiszabadultak marginalizálódott tömegeit,

kirekesztett, vonatkoztatási rendszerétől és így identitásától is megfosztott csoportjait hatja át.

A kirekesztettség és a „zenei identitás” konstruálódása tehát nem pusztán gazdasági vagy szociális jólét-függő jelenség, hanem identitás-állapot. S ennyiben *a raï által lefedett térség is identitás-régió*, melyet nem az egységesség, hanem a sokszínűség jellemez. Léven szó itt nemcsak egy zenei kultusz alakulásáról, hanem funkcionalitásáról is, a raï túlzott „átpolitizálódásának” bizonygatásától óvakodnék. Bizonyos, hogy eredete, kulturális gyökerei épp annyira „politizálódtak”, amiként a gregorián vagy a keleti ortodox egyházi zene földrajzi hatóköre, kiterjedése is egyfajta „spirituális birodalom” fölépítési eszköze volt. De talán épp ezért nem lehet nem meglátni a modernitás építményének fundamentumait, akár gazdaságiak, akár politikaiak, vallásiak vagy mentálisak, zeneiek vagy poétikusak. Miként Goytisolo fogalmazza: „a muzulmán kultúra nagysága a pluralizmusra, fajkeveredésre, kérdésesre, kutatásra, cserére épül. Csak a visszatérés ezekhez az értékekhez hozhatja vissza ezt a nagyságot” (Goytisolo 1996:26).

Összegzés

A raï mint kollektivistikus identitás-élmény, szemben az individualisztikus nyugati polgári kultúra-eszményekkel és divattal, nem osztályszerkezeti alapon kínál azonosulási alapot: a fiatalok számára egy kulturális horizont távoli pontját, a tradíciók még utolsó pillanatban megragadható csücskét jelenti, a tradícióőrzők számára az iszlám zenei hagyomány és értékrend túlélését szimbolizálja, a feltörekvő modernista adaptációt preferáló elit számára piaci lehetőség és érvényesülési út, a nők számára egyenjogúsításuk egyik kínálkozó felülete, az európaiak számára egzotikus zenei-kulturális örökség stb.

A raï kultusza a nagytérségi integrációk, fundamentális vagy makropolitikai áthatások elleni kontraszt, ellenállási felület, identitás- és akció-egység. S talán az is marad, amíg a hangszerek vagy a lírai dalok szólhatnak. S ezek szólnak is, egyre távolibb terekben...

A tanulmány I. és II. részének összevont bibliográfiája:

Amo, Beatriz (é.n.) *Musique arabo-andalouse*. Atrium Musicale de Madrid, CD, bevezető ismertető szöveg, Arles.

Appadurai, Arjun 2000. Savoir, circulation et biographie collective. *L'Homme*, 156, octobre-décembre, 29-38.

Arkoun, Mohamed 1993. *L'individu au Maghreb*. Colloque international de Carthage 1991. Preface. Éditions T.S., Collection Orient/Occident, 257 p. Ismertetése: <http://www.irmcmaghreb.org/corres/bendana.htm>

Augé, Marc 1992. *Non-lieux*. Ed. du Seuil, Paris.

Barthes, Roland 1999. *A divat mint rendszer*. Osiris, Budapest.

Benseddik, Fouad 1987. La grève régulatrice des rapports sociaux et politiques au Maroc, 1970-80. In *Genèse du Nationalisme algérien / Grèves en Méditerranée Maghrébine*. Université de Paris VII., Parcours, Cahiers du GREMAMO, No. 4:154-166.

Bourdieu, Pierre 1978. A vallási mező kialakulása. In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat, Budapest, 165-237.

Charaffeddine, Fahima 1994. *Culture et idéologie dans le monde arabe*. L'Harmattan, Forum du Tiers-Monde, Paris, 192-205.

Chevalier, Agnès – Kessler, Véronique 1988. *Les économies d'Afrique du nord face à leur démographie*. CEPII – CIREM, Rapport final pour le Commissariat Général du Plan.

Cubertafond, Bernard 2001. *La vie politique au Maroc*. L'Harmattan, Paris, Pour comprendre, Paris, 52-66.

Desjardins, Thierry 1974. *Cent millions d'arabe*. Éditions Elsevir Séquoia, Paris – Bruxelles.

Djait, Hichem 1996. Les cultures maghrebines à travers l'histoire. In Maria-Ángels Roque (ed.) *Les cultures du Maghreb*. L'Harmattan, Paris–Montréal, 65-82.

Esprit No 7. 1999. június, Bulletin Scientifique d'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporaine, „*La chanson, version française*”, lásd:

<http://www.irmcmaghreb.org/corres/notice/revues/58revue4.htm>

Ernest Gellner 1975 Cohesion and Identity: the *Maghreb* from Ibn Khaldun to Emile Durkheim. *Government and Opposition*, Vol. 10, No. 2 (SPRING 1975), pp. 203-218.

<https://www.jstor.org/stable/44482090>

Gauttier, E.-F. 1928. *Le Sahara*. Payot, Paris, 135-141.

Goytisolo, Juan 1996. A mai iszlám és a régi spanyolok. *Magyar Lettre Internationale*, 23:22-26.

Goytisolo, Juan 1995. Rai, a mediterrán fajkeveredés. *Magyar Lettre Internationale*, 16:33-35.

Gross, Joan et al. 1994 Arab Noise and Ramadan Nights: Rai, Rap, and Franco-Maghrebi Identity. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 3 no. 1:3-39. Project MUSE, [doi:10.1353/dsp.1994.0010](https://doi.org/10.1353/dsp.1994.0010).

Hampartzoumian, Stéphane, 2001. *Socialité corporelle et corporalité sociale*. /Pour le GREMES séances du 8 novembre 2001/: <http://gremes.free.fr/stephane2.htm>

Ibn Khaldún 1995. *Bevezetés a történelembe*. Osiris, Budapest, 125-204.

Inda, Jonathan Xavier – Rosaldo, Renato 2002 *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Blackwell, 2002. Oxford.

[https://www.academia.edu/532925/The Anthropology of Globalization A Reader](https://www.academia.edu/532925/The_Anthropology_of_Globalization_A_Reader)

Kchir-Bendana, Kmar 1993. *Etre marginal au Maghreb*. Études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord, CNRS, Paris, 352 p.

Lamchichi, Abderrahim 1997. *Le Maghreb face à l'islamisme*. L'Harmattan, Histoire et Perspectives Méditerranéennes, Paris, 23-49.

Lanessan, J.-L. 1917. *La Tunisie*. Librairie Félix Alcan, Paris, 6-8.

Maffesoli, Michel 2001. Dans l'extase des raves. *Libération*, 23. Août 2001.;

<http://gremes.free.fr/maffesoli.htm>

Marouf, Nadir szerk. 1995. *Le Chant arabo-andalou*. /Fondements anthropologiques de la norme/, Éditions L'Harmattan, Paris, 201 p.

Métais, Aline 2001. *La Core sensible*. /Pour le GREMES séances du 25. janvier

2001./: <http://gremes.free.fr/aline.htm>

Mezghani, Ali 1998. *Lieux et Non-Lieux de l'identité*. Tunis, Sud Éditions, 248 p.

Ismertetését lásd: Bulletin Scientifique d'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporaine, <http://www.irmcmaghreb.org/corres/notice/revues/55vdp5.htm>

Nourredine, Abdi 1988. Islamisme, étatisme et transition au niveau mondial. In *Mediterrán tanulmányok II.*, JATE, Szeged, 100-118.

Petiau, Anne 2001. *Le social et le musical*. /Pour GREMES séances du 22 novembre

2001./: <http://gremes.free.fr/anne2.htm>

Pourtau, Lionel 2001. *Vers la définition d'un néotribalisme*.

<http://gremes.free.fr/lionel.htm>

Roque, Maria-Ángels 1996. Les cultures, éléments vitaux des civilisations. In M.-Á. Roque szerk. *Les cultures du Maghreb*. L'Harmattan, Paris, 11-33.

Roussillon, Alain 1998. *Réforme sociale et identité. Essai sur l'émergence de l'intellectuel et du champ politique modern en Egypte*. Édition Le Fennec, Casablanca, 176 p. Ismertetését lásd: Bulletin Scientifique d'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporaine, <http://www.irmcmaghreb.org/corres/notice/revues/56vdp6.htm>

Stora, Benjamin – Ellyas Akram 1999. *Les 100 portes du Maghreb. L'Algérie, le Maroc, la Tunisie, trois voies singulières pour aller islam et modernité*. Editions de L'Atelier, Paris, coll. Points d'appui, 304 p.

Virolle, Marie 1995. *Le chanson rai*. Karthala, Paris, 216 p.

További tájékozódáshoz használható on-line források:

<http://www.irmcmaghreb.org/corres/index/ind-vdp.htm>

Philip Bohlman Music, Myth, and History in the Mediterranean: Diaspora and the Return to Modernity, *Ethnomusicology Online* 3, 1997.

<http://www.muspe.unibo.it/period/MA/index/number1/nett11/ne1.htm>

<http://www.columbia.edu/cu/lweb/indiv/mideast/cuvlm/Islam.html>

http://acadprojwww.wlu.edu/vol4/BlackmerH/public_html/xliberty/nafrican/

<http://www.museum.upenn.edu/>

--

***A. Gergely András** (1952) könyvtáros-pedagógus, szociológus, kulturális antropológus, a politikatudomány kandidátusa, MTA doktora. MTA PTI tudományos főmunkatárs, több egyetem óraadó oktatója (ELTE, PTE, SZTE). Érdeklődési területei: politikai antropológia, szimbolikus politikai elemzések az etnikai, térhasználati, interkulturális mezőkben; városantropológia; kisebbségkutatások, európai integráció, regionalizmus.