

MTA POLITIKAI TUDOMÁNYOK INTÉZETE
ETNOREGIONÁLIS KUTATÓKÖZPONT

MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont
Munkafüzetek 84.

A. Gergely András szerk.

„Primitív” kultúrák, ősi hitek, modern genocídium

Politikai antropológiai és etnológiai forrástanulmányok
/Felsőoktatási szakanyagként, kizárólag oktatási használatra !/

MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont
Budapest, 2001.

Regionális tanulmányainkat azzal a céllal adjuk ki, hogy segítsék az új tudományos eredmények vitáit és terjedését. A publikációk a szerzők véleményét tartalmazzák, amelyért maguk a szerzők vállalnak felelősséget. E tanulmányok megjelenését a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszéke, az ELTE BTK Szimbiózis Alapítványa és az MTA Politikai Tudományok Intézetének segítségével tette lehetővé. Kiadásához az OTKA T 035241 számú kutatási kerete biztosított anyagi hátteret.

© **A. Gergely András (szerk.), Budapest, 2001.**

Társszerkesztő: **Holló Imola Dalma**

Sorozatszerkesztő: A. Gergely András

Kiadni, másolni csak a szerzők engedélyével és az MTA Politikai Tudományok Intézetének hozzájárulásával lehet.

Tárgyszavak: faji kérdés, genocídium, etnikai kultúra, politikatudomány, antropológia (politikai-, kulturális-), harmadik világ (Dél-Amerika, Latin-Amerika, Indonézia, Afrika), magatartás (tradicionális, politikai), hatalom (politikai, törzsi), vallás (törzsi, iszlám), populáris kultúra, boszorkányság.

ISSN 1416-8391
ISBN 963 9218 71 5

Kiadja:
az MTA Politikai Tudományok Intézete
Budapest, 2001.

TARTALOM

Előszó az első Fordítás-füzethez

Mark Münzel: Genocídium, etnocídium és a néprajzkutatás

Service, Elmen R.: A dél-amerikai yaghanok (jamanák)

Niels Fock: A matakó jog

Otto Zerries: A trópusi őserdők nomád gyalogosai

Paul Henley: A panare-ok. Tradíció és változás az amazóniai határon

E. Ensering: A helyi vallási vezetők hagyományos és jelenlegi szerepe Preangerben, Nyugat-Jáván

S.F. Nadel: Boszorkányság négy afrikai társadalomban (összehasonlító tanulmány)

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

Előszó az első Fordítás-füzethez

Mint egy távoli, a szó legszínompásabb értelmében véve *egzotikus* régió, a legősibb civilizáció kiháló fészke, úgy jelenik meg az ember képzeletében az a vidék, amelynek társadalmairól az itt egybegyűjtött írások szólnak. E vizuális varázslat, a fantázia szárnyalása a „primitív társadalmak” életét illetően akkor is létrejön, ha az érdeklődő rendszeresen lecövekel a hazai és külföldi televízió-stúdiók távoli kalandozásokat bemutató sorozatai előtt, s mint egy idegen bolygóról, úgy nézi végig a *kortárs természeti népek* életmódjáról, szokásairól szóló etnofilm-feljegyzéseket. Vagyis ha korántsem ismeretlenek az indián arcok, ha korántsem megbotránkoztatóak már az érthetetlen rítusok, s ha a táplálkozás vagy a rokonsági rend bonyolultsága nehezen követhető az európai horizonthoz szokott befogadó számára, talán már megérinti a nézőt-olvasót az élményszerű beszámolók hosszú sora. A dél-amerikai törzsi világ, a hordatársadalmak rendszere, a vándorló, gyűjtögető, vadászó csoportok mindennapi létének látványa mégis fölcsigázza a befogadni még hajlamos embert, s fölrázza abból a jólétből és védettségéből, amelyben minden panasz ellenére, minden jelenkori fenyegetettség dacára még mindig sokszorosan nagyobb civilizációs biztonságban érezheti magát, mint bármely egyede az itt tanulmányozott nomád csoportoknak.

Kell ez a kontraszt. Kell, hogy a szegénység, a védtelenség, a világba-kitaszítottság látványa, képzete vagy adatszerű nyersessége ellenpéldát állítson számunkra. Kell, hogy a magunk huszadik század végi „modernségét” ne csupán azzal mérjük, mennyivel gyorsabban haladunk az utakon, mennyivel több hírforrást birtoklunk, mennyivel csillogóbb pénzt kezelünk és mennyivel impozánsabb társadalmi összefüggésekben van módunk a magunk helyzetét meghatározni a nomádokhoz képest. Viselkedésünk nyomán nemcsak abból támad kontraszt, mennyivel biztosabban, egészségesebben, teljesebben képzeljük a magunk létét az övékéhez viszonyítva, mennyire élvezzük a modernség és európaiság vagy pláne amerikaiság „többletét”, a fensőbbiség-, és másság-tudat előnyeit, s hogyan éljük át még számos ilyen „emberfölötti” értéktartalommal megtöltött „fejlettségünket”. Hanem erős kontraszt keletkezik mindeme népekről való tudásunk és az ő létük valósága között nemkülönben. S ha meg kéne határoznom, mivégre jelenik meg az MTA Politikatudományi Intézetének egy kiadvány-sorozatában (főképpen) Dél-Amerika törzsi világáról vagy afrikai boszorkányságról szóló kisebb írások válogatása, talán elsősorban e szembeszökő kontrasztok kialakítását, megerősítését tekinteném méltó válasznak. Nem mintha a magyar politikatudományt éppen a matakó törzsi jogszokásrend, a panare átmenet, a jávai falusi fundamentalizmus vagy az aché embervadászat érdekelné mostanság leginkább. De épp ellenkezőleg: mert azt hisszük olykor, hogy ha másokkal történik meg a genocídium, akkor legalább nem velünk, ha másokat fenyeget lassú átkulturálódás, az sem a mi veszteségünk, ha mások feleségeit rabolják el vagy mások férjeit uszítják radikális politizálásra, abban sem mi vagyunk a vétkesek. Azt képzeljük, hogy ha messzi távolból, színes riportfilmen látjuk a harmadik világ periferiáinak növekvő szenvedését, s ők nem látnak ugyanígy bennünket, akkor mi legalábbis a második világhoz tartozunk, s már nem is tartozhatunk soha ezután a „harmadikba”. Holott politikai átmenetek, szélsőséges fajelméletek, fundamentalista felajzottságok, kultúraátvételi kényszerrek, burkolt és nyílt genocídiumok ősidők óta hatnak, át- meg átmosnak immár modern kultúrákat is, primitívvá változtatnak fejlett kultúrákat, ősi hiteket és létmódokat törölnek el, kulturális fensőbbiségtudatokat terjesztenek úgy, hogy az mindig a saját kultúra kárára, a mások kultúrája ellen, s végső soron az egyetemes kultúra értéktartalmaival szemben fogalmazódik meg. Mégpedig nem másutt, mint a gazdaságban, a politikában, a mentalitásokban, az érdekek körében, a hitelvekben, az életmód-szabályokban, a hatalmi döntésekben és a politikai rendszer végrehajtó mechanizmusaiban testesül meg mindaz, amit az európai kultúra

vagy az amerikai „szuperkultúra” magasleséről oly könnyen néztünk „fejlődésnek”, „modernizációnak”...

Az itt közölt fordítások aligha emelkednek a könyvtárnyi szakirodalom legfontosabb alapművei közé. Mindazt, amit e témakörökről ki lehetne adni, nemhogy egy intézet, de egy egész tudományos világ sem győzné megjelentetni. E tematikus válogatás, amely javarészt tájegységi-regionális szempontú, csupán aprócska jelzése annak, amit ez írások nyomán a társadalomkutatás számos ágazata problematizált az elmúlt évtizedekben. Az itt megjelenő írások java a „harmadik világ”-beli nomád társadalmi csoportok helyzetét mutatja be, s bár jobbára jelen időben, mégis olyan atmoszféra által körülölelve, mintha fél vagy egész évszázaddal(-évezreddel) ezelőtti világtájakon barangolnának a szerzők. Többségüket viszont áthatja az aggodalom is: egy pusztuló, átalakuló világról hoznak hírt a terepmunkán dolgozók - ami nem lenne baj, hiszen minden élő változik, ez létezésének talán egyik alapfeltétele is -, azonban a változások iránya nem épp valami ideális cél felé mutat. Ez ideális cél meghatározása ugyanakkor épp a változás direkt vagy áttételes sürgetését rejtene magában, sanda értékítéletet, amelyet a helyi végrehajtók feladata lenne „közvetíteni”, a „fejlődés” érdekében bármi áron...

Pedig pontosan az ellenkezőjéről van szó. S a morális feladatvállalás, az elesettekért vállalt elköteleződés ezért került az első helyre az írások között: Mark Münzel épp a felkészülés, a tapasztalat, a megdöbbenés és a küzdelem személyes útján át világítja meg, milyen módon nem menekülhet a terepmunkát végző kutató a genocídium problémájának tisztázásától, hogyan nem viheti magával kutatási helyszínére egy idegen társadalom értékrendjét, s hogyan viszi mégis, hogy utóbb szószólója, önjelölt védője legyen mindazoknak, akiket a népiirtás állandó vagy alkalmi, közvetlen vagy áttételes, ősi vagy modern változatai fenyegetnek. A társadalomkutató feladata azonban nem lehet csak a mozgalmi harc, tapasztalnia, rögzítenie, értelmeznie, tanítania kell mindazt, amit tapasztalt, megjegyzett, megértett és átadni képes. Ezt a szerepet, a huszadik század harmadik harmadában élő modern „mesélők” szerepét vállalta a szerzők többsége egy tőlünk távoli földrész etnikai térképének, életfolyamatainak megrajzolása, pontosítása közben.

E. R. Service a Tűzföld járatlan útjain, egyszerre jeges szél és őserdő, fókák és vadkacsák között élő „csónakos” indiánjai közé kalauzol. S ha itt csupán az éghajlat és a környezet pusztítja is az őslakosokat, *életviláguk teljessége* már magában véve meghökkentően nélkülözi a túlélés esélyét, mégis megélnék.

Niels Fock írása a társadalmi konfliktusok értelmezésének és a deviancia elfogadásának illetve büntetésének kérdéskörét járja körül egy törzsi szervezet szintjén. Áttekinti az emberek és csoportok közti szabályozott társadalmi akcióknak számos olyan változatát, amelyek a falusi és a települések közötti viszonyokra is kihatnak. A szerző írásainak rendszerint - mint jelen esetben is - sajátos vonása, hogy a társadalomszervezet és a konfliktuskezelés (konfliktus-szabályozás) összefüggéseit segítik áttekinteni.

Otto Zerries elemzése a nomád gyalogos népekről készült, vadászó és zsákmányoló törzsekről, melyek a folyómenti nomád népekhez képest is kezdetleges életmód fenntartói, s kultúraátvételi gyakorlatuk, életvezetési rugalmasságuk szempontjából sajátos egymás közti hierarchiába rendeződnek. Köztük helyezi el a szerző az achékat, Münzel tanulmányának nomád csoportját is, s úgy mutatja be ezeket a gyűjtögető-zsákmányoló-vadász kultúrákat, mint egységes társadalmi-szellemi komplexumokat.

Paul Henley, aki épp ennek az akkulturációs átmeneti folyamatnak elemzője, az amazóniai panare-indiánokat már nemcsak tradícióik bemutatásával elemzi, hanem a körülöttük élő kreol lakossággal kialakult és folytonosan változó kapcsolat alapján, amelyben kutatói tapaszt-

talatként fogalmazódik meg az, hogy a primitív kultúrák megközelítésében nemcsak a kommunikációs nehézségek, nyelvi határok és életviteli próbatételek nehezítik az értékmentes feltárást, de gyakorta a legfőbb akadálya a valódi megismerésnek a kutató személye, hozott ismeretanyaga, értékrendje is. Ezzel Henley visszavezet bennünket ahhoz a gondolatkörhöz, amelyben első kalauzunk Münzel volt.

Az őserdei marginális kultúrák ismertetése a szerzők vállalt feladata - s valljuk be, a folyómenti kultúrák nomád népeinek életmódjáról, szokás-rendszeréről, sajátos gazdálkodási és szellemi kultúrájáról ma már majdnem közismertek ezek a változatok. A tanulmányok érdeme (esetenként több mint negyedszázaddal ezelőtt kelt írások ezek), hogy azidőtájt néhány francia és német antropológust leszámítva alig-alig volt elmélyült érdeklődés a dél-amerikai földrész máig „érintetlen” nomádjai iránt. E dolgozatok korántsem a teljesség igényével tekintik át a dél-amerikai földrész törzsi vagy horda-társadalmait, s e tekintetben számos kiegészítésre szorulnak ma már. Azonban a *nomád életmód* (amely a szerzők által itt-ott használt „ősi” vagy „archaikus” jelleg helyett legalább annyira a „kortárs” jelzővel lenne illethető) számos elemének, s annak a *komplex kultúrának, teljes életvilágnak* érintőleges ábrázolása, melyet a szerzők célba vesznek, igencsak arról szól, hogy bármely pontján a Földnek, bármely történeti korban és bármiféle változáskényszer mellett is éppoly kerek egészek ezek a kultúrák, mint a „modernség” vagy az európai mintájú civilizáció vívmányaiként körülünnevelt más „minták”. Semmivel sem szelídebbek, semmivel sem kiszolgáltatottabbak, semmiképp sem alacsonyabb rendűek, mint a román parasztké, a brit tengerészeti hivatalnokoké, a lapp pásztoroké vagy a chicagói biztosítótársaságok fővállalkozóié. Talán egyfajta kihívásként értelmezhető, s mégis mosolyognivalóan naivnak tetszik, hogy az *ubde neherek* vagy az *achék* már nevükben, etnikai önbesorolásukban is hordják a megkülönböztető (egyben átfogó) jelentést: „*emberek*”. Hol jobbak, hol félelmesebbek, hol elesettebbek, mint mások, de éppúgy *emberek*. S ha a szerzők csupán erre figyelmeztetnek e rövid regionális ismertetőkkel, már érdemes volt írásaikra odafigyelnünk.

A szerzők egyenként is, együtt is a dél-amerikai bennszülött csoportokról, törzsi vagy hordatársadalmak helyzetéről szólnak, vagyis olyanokról, amelyek az államiság szintje alatt élnek. (Kiadványsorozatunk most készülő, következő fordítás-füzeteiben még visszatérünk a korai államok, az államfejlődés átmeneti szakaszainak kérdéseire, eltérő példáihoz). S éppen mert a kontraszt erősségét kívánjuk hangsúlyozni, került „kötetünkbe” a Nyugat-Jáva államosodott világának konfliktusait bemutató Ensering-tanulmány, amelyből az is kiderül, hogy nemcsak eltérő etnokulturális típusú (vadász, gyűjtögető, növénytermesztő, állattartó, vándorló, „gyalogos” és „csónakos”, stb.) „primitív társadalmak” vannak, s nemcsak a gazdaság, a politika, a vallás, a kultúra mentén meghúzható szintvonalak vannak, amelyek alapján az idealizált társadalmi „fejlődés” is különböző lehet, hanem a kultúrák installációját, eltérő tartalmait, sajátos céljait illetően is összehasonlítások végezhetők. A „primitívség” (a szó félremagyarázott, „elmaradottságként” vett értelmében) olykor korántsem az ősi kultúrákat jellemzi, hanem sokszor inkább a modern fejlett kultúrákat vagy kvázi-modernizált politikai-és nemzetállamokat. A genocídium, a népirtás modern eszközkészletével rendelkező, ám pusztító ősi elven működő, érdekeit totális intoleranciával érvényesítő „kultúra” azonban aligha szolgál rá a tradicionális viszonyok között megszokott „megbocsátással” való összehasonlításra. A bennszülött kultúrák védekező eszköztára annyiban persze tényleg „primitív”, hogy a pusztító hatást, az ellenfél megsemmisítését valóban kezdetleges, kevésbé hatékony eszközökkel próbálja elérni, mint az etnocídium kortárs irányzatai. Ennek lehetne talán szimbolikus „összegződése” Nadel összehasonlító boszorkány-tanulmánya, amely ha ősi vagy történelmi párhuzamokat keresünk, valami messzi letűnt világnak tetszik, ám emlékeztetni érdemes arra is, hogy a rendszerváltás-kori magyar pártrendszer mellett a 300-400 főt számláló Magyarországi Boszorkányok egyesülete is talpra szökkent...

A *kultúra*, amely a nyelv, a politikai szervezet, a területi hovatartozás, a csoportjellemvonások eloszlása, a helyi közösségi struktúrák komplexitása és az ökológiai egyensúly szerint *eltérő* emberi-társadalmi egységeket, *differenciált* etnikai csoport-sajátosságokat hoz létre, s különösen az *etnikai kultúrák* nem az áldozatok számával mérik hatékonyságukat, nem a kiontott vér és emberélet az eredményességi mutatójuk. Talán ettől is oly védtelenek. S talán ettől érdemesek megkülönböztetett figyelmünkre.

A kiadványunkban közölt dolgozatokat javarészt első vagy másodéves bölcsészhallgatók fordították. Az ELTE BTK Kulturális Antropológia tanszék tevékenységét segítő, lényegében ellenszolgáltatás nélkül végzett munkájukért ehelyütt mondunk köszönetet. Bízunk abban, hogy vállalásuk mindenki számára jelentőséggel bír, amennyiben etnikai, regionális, politikai, kulturális vagy morális érzékenysége gyarapodhat ez írások megismerésével.

Sajnos olykor a fordítási körülmények, vagy a kellő körültekintés nélkül regisztrált forrás-megjelölés megnehezíti, hogy az eredeti forrásokat minden esetben visszakereshessük. Ennek azért is volna jelentősége, mert több esetben egész kötetnyi anyag egy kiemelt részéről van szó, s a fordítás csupán egy részletre terjed ki - az ezzel kapcsolatos körülményeket az egyes tanulmányok jegyzetanyagának kiegészítéseként közlöm.

A. Gergely András

Mark Münzel*
Genocídium, etnocídium és a néprajzkutatás
/A kelet-paraguay-i achék/

„Hány várost tettek a föld színével egyenlővé, hány népet irtottak ki, hány millió embert hánytak kardélre, a világ leggazdagabb részeit forgatták fel gyönggyel és borssal való kereskedés miatt. Ostoba győzelem!”.

Michel de Montaigne így panaszolta el 1580-ban az amerikai őslakosok sorsát. Az idézetet 1972-ben a francia etnológus, Pierre Clastres elevenítette fel, hogy ezzel a régi váddal ostorozza az ostoba győzelem újbóli megismétlődését: ezúttal a paraguay-i achék körében rendezett népirtásról van szó (Clastres 1972:348).

Egy emberöltővel ezelőtt összlétszámuk 2000 fő körül lehetett - ma nincsenek többen 900-nál. 1972-ben írta nekem Claude Lévi-Strauss etnológus:

„Szenvedésteli életükről szóló hírek sajnos nem döbbsenének meg. Ebben a pillanatban Dél-Amerika legkülönbözőbb pontjairól települnek ide emberek, és elszántságuk láttán az etnológusok tehetetlennek érzik magukat, hogy egyszer s mindenkorra lezárják az indiánkérdést”.

Michel de Montaigne idejében legalább egymillió indián élt a későbbi Brazília területén (feltételezések szerint azonban még ennél is több), ma számuk alig haladja meg a 200.000-t.

Az indiánok népességszökkenése biztosan nem magyarázható csupán azzal az egy szóval, hogy népirtás. Az európai hódítók akaratlanul is magukkal hoztak betegségeket, melyek pusztítóbbnak bizonyultak a fegyvereknél is. A népesség nagyobb csoportjai többé-kevésbé békésen olvadtak bele a társadalom etnikailag vegyes rétegeibe. De az tény, hogy Európa egész népek eltűnését segítette elő, és ezt inkább megelégedéssel, mint felháborodással vette tudomásul.

Ez a történelmi háttér az indiánokkal foglalkozó jelenlegi néprajzi munkának. Ott is, ahol ma a béke uralkodik, a békétlen emlékek tovább élnek. Ez a körülmény aztán kevésbé segíti az etnológus munkáját, még meg is próbál elhatárolódni az európaiak tetteitől:

„Milyen cselekedet kell folyamodnia, hogy megmutassa, mennyivel kedvesebb és bizalomra méltóbb, mint a többi európai, hiszen polgártársainak hibái ellenére életének legnagyobb részét ebben a közösségben akarja eltölteni” (Glynn Cochrane, 1981:106).

A *genocídium* problémájának tisztázása minden terepmunkát végző kutató érdeklődésére számot tart, azokéra is, akik nem vállalnak közösséget a gyilkosokkal, és ott is, ahol az öldöklés már csak a távoli múlt része. A résztvevő megfigyelés azt is jelenti, hogy jelen kell lenni a megfigyelttekkel a történelmi tanulságaikra való visszaemlékezéseknél is. A sokoldalú szerep, amibe az idegen társadalom szociális struktúráját kutató etnológus belekényszerül,

* Mark Münzel a frankfurti Néprajzi Múzeum munkatársa és a frankfurti egyetem Latin-Amerika Tanszékének professzora. Frankfurti, coimbrai és párizsi tanulmányai után 1970-ben avatták doktorrá. Brazíliában, Paraguayban és Ecuadorban folytatott kutatásokat.

többnyire tipikusan a Fehérekre jellemző szerep, és ezen már csak ezért is érdemes elgondolkodni.

Az alábbiakban egy kirívó esetet fogok ismertetni. Csak a végén próbálok meg ennek kapcsán néhány kérdést levezetni, melyek véleményem szerint egy „normál” terepmunkára is érvényesek.

Az achék elszórtan, kis csoportokban (20-150 fő) élnek Kelet-Paraguay hegyes és erdős vidékein, jellegzetesen visszavonulási területen, ahol jól el lehet rejtőzni. Ezt gyakran meg kellett tenniük, amikor a náluk jóval nagyobb létszámú és szervezett szomszédos törzsek, a guaraní és a paraguayiak elől menekültek.

A szomszédos törzsekkel ellentétben az achék egészen a közelmúltig nem foglalkoztak földműveléssel, csak gyűjtögetésből és vadászatból éltek. Némelyiküknek volt állandó lakóhelye, ahonnan azonban hónapokig tartó portyázásokra mentek az erdőbe. Más achék azonban egyáltalán nem maradtak egy hétnél hosszabb ideig ugyanazon a helyen.

Kapcsolatuk a megtelepedett parasztokkal rossz volt és a XX. század folyamán drámaian megromlott (további részletek: Münzel 1983:53-173). A 70-es évekig specializálódott aché-vadászok expedíciókat indítottak az erdőbe, hogy lerohanják az achékat. Főleg a reggeli szürkületben támadták meg őket a táborhelyükön. A felnőtteket, akik nem tudtak idejében elmenekülni, megölték. Az elfogott gyerekeket elhurcolták és átadták őket „tisztességes” családoknak, vagy gyakran el is adták őket. Ezek a gyerekek többnyire *criados*-ok lettek, azaz családi körülmények között élhettek, de nehéz munkára is kötelezhették őket.

1959-ben sikerült egy valamikori aché-vadásznak egy 20 főből álló csoportot saját birtokára békés úton letelepítenie. Ez vezetett ahhoz, hogy az indiánok ügyeivel foglalkozó hatóság egy aché-rezervátum vezetőjévé nevezte ki, ahova az első lakókat szabad akaratukból telepítették le. Felkérték arra, hogy békés úton további achékat telepítsen oda és így humánus módon rendezze az aché-problémát.

Az egykori prémvadásztól ezzel azonban túl sokat kértek. A terhes adminisztrációs munka elől az erdei kalandozásba menekült, és ha az indiánok nem engedelmeskedtek neki, erőszakhoz folyamodott. Az achék részben maguk is lehetőséget adtak erre. Hogy az achék segítik az aché-vadászokat, az nem újdonság. A „jámbor” indiánok, akik közreműködnek a „vadak” felkutatásában Paraguayban külön nevet is kaptak, ők a „csalimadarak”. Motivációik különbözőek: közreműködnek, mert őket is idegen csoportok támadták meg (az achék korábban heves harcokat folytattak egymás ellen), vagy mert fiatalok, és az aché-rendben kevés befolyással bírnak, ezért bosszút akarnak állni a túlerőben lévő öregeken, vagy mert jutalmat várnak, esetleg úgy gondolják, hogy a Fehérek között letelepedve ténylegesen jobban élnének.

Ha a „csalimadarak” is részt vesznek a vadászatban, az elejtetteket nem ölik meg, hanem olcsó munkaerőként alkalmazzák őket.

Az egykori embervadászok rezervátumában azok számára, akik alkalmazkodtak, hosszú távon is elviselhető élet kezdődött. Magukat és vezetőjüket - a számukra hagyományosan gyűlöletes - mezőgazdasági munkával kellett eltartaniuk és alkalmilag kivezényelték őket favágásokhoz is. Néhány gyereket és asszonyt elhurcoltak, néhány lányt megerőszakoltak, de legalább a családok nagyjából épek maradtak - példa ez egy pozitív kivételre, miként ezt az achék később hangsúlyozták. A 60-as években az erdőt jól ismerő harcosokat és vezetőjüket (a polgárháború egy tapasztalt katonáját) a Gerilla-felkelés elfojtására vetették be:

„Követtük a fehérek nyomát. A reggeli pirkadatban letámadtuk őket szálláshelyükön, amikor még aludtak. Azonnal megadták magukat. Papa Pereira-t (a vezetőt) magunkkal hoztuk, megmutattuk neki a foglyokat. Azt mondta nekik: ‘Ássatok egy gödröt!’ Megtették. Aztán azt mondta nekünk: ‘Dobjátok őket a gödörbe!’ Agyonütöttük és belehajítottuk őket a gödörbe”. Mindegyik aché harcos számára, akik ebben az akcióban részt vettek, az évek múltával is hatalmas élmény maradt ez az eset, amit a következőképpen írtak le nekem: Újból a Fehérek ellen mentek. A harcosok erősen kötődtek fehér vezetőjükhöz, és attól kezdve egy aché szóval jellemezték magukat, mely a halálig tartó hűséget fejezi ki.

1959 és 1972 között kb. 270 aché került a rezervátumba önszántából, vagy kényszer hatására. 1972 közepén már csak 202-en éltek ott, jóllehet közben gyermekek is születtek. Ténylegesen több mint 70 indián halt meg alultápláltság és különböző járványok következtében. Ezek a katasztrófák mindig akkor törtek ki, amikor új achék érkeztek a rezervátumba. Ennek oka az, hogy az újonnan érkezettek számára nem készítettek elő elegendő mennyiségű élelmet. Mások a Fehérek betegségeitől betegedtek meg, amelyekkel szemben nem alakult ki az ellenállóképességük az elszigetelt erdei élet során. Ezek mellett adódtak higiénés és az eltérő táplálkozási struktúrából adódó problémák is, melyek tulajdonképpen könnyen elkerülhetőek lettek volna.

A rezervátumbeli új élet a túlélőkre szinte a bozóttűz hatásával hatott: ellenállásuk általánosan megtört.

1971 júliusában Christine Münzellel mentem Paraguayba, hogy az achék vallását és mitológiáját tanulmányozzam a rezervátumban. Ennek alapjául az Asuncióni Katolikus Egyetem Antropológiai Kutatócentrumának kérdése szolgált, miszerint van-e valaki Németországban, aki érdeklődik ez iránt a téma iránt. A kérdés azonnal eljutott hozzám. Annakidején éppen néprajzi munkát kerestem, volt már kutatási tapasztalatom, melyet a braziliai indiánok között szereztem, ők hasonló környezetben élnek, mint az achék, és sokban hasonlítanak is rájuk; ezenkívül ha nem is tökéletesen, de beszéltem egy, az achékéval szoros rokonságban álló nyelvet. A kedvenc témám a vallás és a mitológia volt, amikor még mint egyetemi hallgató a Frankfurti Néprajzi Múzeum gyűjteményében az achékról szóló anyagot rendeztem és katalogizáltam. Az utat a német kutatási társaság finanszírozta, ehhez tettünk még a megtakarított pénzünkből. Az előkészületek közepette az aché nyelvet tanulmányoztuk kazetták és szövegek segítségével, melyet egy kolléga küldött számunkra Paraguayból. Összegyűjtöttem minden fellelhető irodalmat az achékról, ami egy tájékoztató jellegű képet adott a hagyományos kultúra alapvonásairól.

Amit nem tudtam meg, az az achék aktuális helyzete volt. 1939-es és korábbi források tartalmaztak utalásokat gaztettekre, melyeket az achék ellen követtek el, de ezeket már időszertlenül tartottam. Egy 1961-es olasz publikáció ráébredhetett volna, hogy a körülmények 1961 óta csak súlyosbodtak, de ezt a munkát véletlenül nem kaptam kézhez. Az achék sorsa akkoriban a párizsi egyetem egy belső vitájában került elő (Jaulin 1970:263-266; Monod 1971:239), de annyira elvonatkoztatva és bennfentes módon, hogy nem vettem észre, hogy az achékról van szó.

Mindamelletts nyugtalanítottak egy újabb tanulmányban olvasott kritikai észrevételek, miszerint az aché-rezervátum lakóit embervadászok fogdosták össze. Írtam a szerzőnek, további információkat kértem tőle, de úgy tűnt, leveletem nem kapta kézhez.

Amikor már Paraguayban voltam, tudomást szereztem az achék elleni vadászat folytatódásáról. Asuncióni kollégáim panaszlevelek fotókópiáit mutatták meg nekem, melyek az indiánok meggyilkolásáról számoltak be. Egy cikkgyűjteményből pedig rekonstruáltam egy néhány évvel ezelőtti vitát az etnológusok és a hatóságok között. Más, alig néhány hónapos

tudósítás túl elővigyázatosan fogalmazott ahhoz, hogy én olyan felkészületlenül megérthettem volna (mikor néhány hónappal később olvastam őket, csodálkoztam akkori vakságomon és az újságírók bátorságán, hogy egy katonai diktatúrában ilyen nyíltan mertek írni).

Hogy hogyan került sor arra, hogy egy német etnológust hívjanak meg, csak később tudtam meg. A kollégákat, akik előttem kutattak a rezervátumban, egymás után kidobták, és nem mehettek vissza, mert a vezető azzal fenyegetőzött, hogy lelövi őket. A leghíresebb külföldi közülük Pierre Clastres volt (Clastres 1984), akinek hajlékát felgyújtották, őt magát letartóztatták és végül kitoloncolták Paraguayból.

Egy paraguayi kutató, León Cadogan, aki szintén nem térhetett vissza a rezervátumba, sajnálatosnak találta, hogy az aché kultúra kutatása félbeszakadt, és a rezervátumok helyzetének javulását egy külső megfigyelő jelenlététől remélte. Egy külföldi, ellentétben egy paraguayival, a háta mögött tudhatja hazája nagykövetségének védelmét. A tapasztalt és titokzatos Cadogan kapcsolatai révén sikerült végül beszerezni a szükséges hatósági engedélyeket. A meghívás azért ment Németországba, mert egyrészt Cadogan egy német etnológus (Otto Zeries) munkásságát nagyra becsülte, másrészt mert a katonai hatóságokat könnyebben meg lehetett győzni egy német kutató személyéről. Akkoriban Németország még konzervatívnak számított a forradalmi Franciaországgal szemben.

Egy megfigyelő beengedését a rezervátumba, az ottani állapotokért felelősek is megengedhetőnek tartották, mert éppen egy új csoport meghonosodása és a következő megérkezése közti hosszabb időszakban látogattam oda. Az előző járvány és éhhalálveszély már elmúlt, és a következő még nem volt kilátásban. Pillanatnyilag úgy tűnt, hogy a rezervátum lakói nem élnek rosszabb körülmények között, mint sok paraguayi földműves.

Attól, hogy mi magunk beszélünk az achékkal és így nemkívánatos dolgokat is megtudhatunk tőlük, nyíltan senki sem tartott. Hogy miért nem, máig sem tudom pontosan. Lehet, hogy az illetékesek némelyike abban a hitben ringatta magát, hogy a külföldiek nem tudják megtanulni az aché nyelvet és így egyáltalán nem tudnak majd az indiánokkal beszélni. (Előttünk például a francia etnológus házaspár, Héléne és Pierre Clastres tanulta az aché nyelvet. De miután ezt a hatóságok indiánpolitikája nem tartotta helyénvalónak, egy kampány során tagadták munkájuk tudományos értékét és kijelentették, hogy a házaspár egyetlen achét sem ismert személyesen - és szemmel láthatóan a hatóság ezt komolyan is gondolta). Már a bemutatkozás során is próbálták ezt a meggyőződésüket érvényre juttatni, állítva, hogy az achék nem képesek magukat világosan kifejezni. Tudni kell, hogy az achék nyelve a paraguayi nyelvvel, az egykori indián *guaranival* rokon. A legtöbb paraguayi abból a tapasztalatból indul ki, hogy a külföldiek általában képtelenek a guaranit ténylegesen megtanulni. Másrészt az aché nyelv, a guaranitól eltérő nyelvtana miatt a guaranit beszélő paraguayiak számára némileg primitívnek hat, mint valami gyermekbeszéd (ami természetesen nem így van, csupán az aché nyelv összetettsége másban nyilvánul meg, mint a guaranié). Így nekik néha nehezükre esik elképzelni, hogy ezen a nyelven is lehet „okosan” beszélni. Valójában az achék számunkra kezdettől fogva világosan fejezték ki magukat - gyakran fájdalmasan világosan.

A rezervátumban tett első körutam alkalmával egy fogadóbizottság vezetett körbe. Csak később tudtam meg, hogy a rezervátumban uralkodó status quo alapján a leghűségesebb örök voltak, akik közrefogtak. Néhány achéval megismertettek, másoknál azonban nem tartották ezt szükségesnek: „Ezek csak foglyok... Ők nem achék, csak *guayaqui*-k”.

Az aché ennek a népnek a büszke önmegnevezése, ami embert is jelent. A *guayaqui* ezzel szemben az achék paraguayi elnevezése, ami gyakran lenéző tartalmat kap. Indián vezetőim már alkalmazkodtak a Fehérek által ellenőrzött rezervátumi élethez. Különbséget tettek

maguk, mint achék, és az erdőből nemrég odahurcolt Vadak, a guayaqui-k között. Így hangsúlyozták az ő saját, továbbfejlődött civilizációjukat, és a hierarchiában betöltött magasabb pozíciójukat: megvetették a Vadakat, miként őket is megvetették a Fehérek.

Nem lényegtelen, hogy ezt pont előttem juttatták kifejezésre. Megvilágítottak egy hierarchiát, melyben számomra is kijelöltek egy helyet. Mint a vezetőség által bevezetett fehér embert, először a vezetőség közelébe soroltak, és ez a társadalmi ranglétra, amit velem kapcsolatban is használtak, a Fehérektől következetesen eltanult rendszer volt: legalul az erdőből hozott új vadak, fölöttük a régi rezervátumlakók, legfelül pedig a Fehérek. A Fehérek nyelvén beszéltek velem (Paraguayban ez a spanyolosított guarani), amennyiben tudtak ezen a nyelven, mindamelllett megpróbálták lehetőleg sok guarani szót az aché nyelvbe beleszőni. Akik felkerestek, szinte kizárólag csak olyanok voltak, akik ismerték a guarani nyelvet. Ők már régebb óta éltek a rezervátumban, és ezáltal a Fehéreket közelebb érezték magukhoz. Alig fogadták el, hogy nehézségeim vannak a guarani nyelvvel és szívesebben használok a számomra könnyebb aché nyelvet - ez nem igazán illett rezervátumbeli szerepemhez. Ez csak akkor változott meg, amikor átlagos etnológusként kezdtem viselkedni, íróasztal mögé ültem és írógéppel, valamint magnóval dolgoztam. Megértették, hogy néprajzkutató vagyok. Kifejtettem nekik, hogy nagy hatással van rám a kultúrájuk, ezért erről szeretnék valamit megtudni. Ezt a magatartást már ismerték és ettől kezdve szinte rituálészerűen folyt a munka.

Tulajdonképpen a vallást akartam kutatni. De az erre a kérdésre adott válaszok alig vittek előbbre munkámban. Örömmel beszéltek viszont a rokonsági rendszerről, szemmel láthatóan elődeim már kioktatták őket ezen a téren. Egy kolléga, aki nyolc évvel ezelőtt ugyanezeknél a személyeknél folytatott kutatást a rokonsági rendszerről, beszámolt arról, hogy akkoriban olyan kevés érdeklődést tanúsítottak a téma iránt, hogy kérdései közben elaludtak. Időközben ez a hozzáállás megváltozott, mégpedig véleményem szerint az említett kolléga hatására. Olyannyira ráálltak az etnológusok eme vesszőparipájára, hogy ha a rituálét nem akartam megszakítani, akkor a rokonsági rendszerrel kapcsolatban kellett kérdéseket feltennem, még ha untatott is a téma. Nos, majdnem én voltam az, aki a terepmunka során csaknem elaludt, és a hazai adatközlő fegyelmezte néprajzos diákját.

Amikor a családi kapcsolatokat annak rendje s módja szerint végigkérdeztem, adatközlőim szolgáltak néhány érdekes újdonsággal is. „A nagybátyám? Őt a Fehérek megölték”. „A testvérem? Ő éhen halt és mi nem temethettük el hagyományaink szerint”. Megtalálták a módját, hogy egyrészt eleget tegyenek az etnológus rokonságkutató passziójának, másrészt saját érdeklődésüknek, és elmondják a sérelmükre elkövetett gaztetteket. A néprajzkutatás rituáléja volt a keret, amit az achék új tartalommal töltöttek meg.

A rokonsági rendszer kutatása nekrológgá vált, egy népgyilkosság jegyzetévé. Egyáltalán nem vagyok nagyon mélyen beavatva az achék rokonsági rendszerébe, mert például nem vagyok biztos abban, hogy milyen szerepük van az egyes házassági szabályoknak. Egyszer, mikor Asunciónba mentünk, magunkkal vittünk egy aché lányt. Az indiánkutató Cadogan rokonainál laktunk. Vendéglátónk megkérdezte a lányt, hogy nem akar-e részt venni a legközelebb megrendezésre kerülő beavatási szertartáson. A lány megvetően nemmel válaszolt, és morgott valamit a guaranik szokásairól. Cadogan aki egész életében az indián szokások tiszteletben tartásáért küzdött, dühös lett és erősen leszidta a lányt. Ez a jelenet nagy hatással volt a lányra, és később mindig újra és újra elmesélte a rezervátumban. Továbbá azt állította, hogy útközben mutattam neki egy helyet, ahonnan az achék lelkei lesújtanak a Fehérekre, hogy bosszút álljanak rajtuk. (Egy nyelvi félreértésről volt szó: az autótűt mellett álló fogadóra mutattam és megpróbáltam elmagyarázni a nevét, ami a kiirtott achékkal való összetűzésre emlékeztette).

A lány beszámolóit azokhoz a tényezőkhöz tartoztak, amelyek fordulatot hoztak kutatásaim irányában: ettől kezdve beszéltek vallási témákról.

Azáltal, hogy egy beszerzést bonyolítottam le Cadogan számára, egy másik kategóriába csúsztam át. Eddig mindig fiatalabb etnológusok közelében láttak, mint Pierre Clastres, akivel nemcsak életkorban hasonlítottunk egymásra, hanem abban is, hogy én is a feleségemmel jöttem, ráadásul ugyanazon a nyelven beszélünk, mint a Clastres-házaspár. Tehát az öreg Cadogan rokonainál laktam, akinek a vallási rítusok iránti érdeklődése ott-tartózkodásom ideje alatt felerősödött. Tizenkét évvel ezelőtt Cadogan volt az első kutató a rezervátumban. Azóta adatközlői az ő kutatási témáját az őt követők miatt valamennyire háttérbe helyezték, de most visszaemlékeztek arra, hogy a vallás- és nyelvkutatást kombinálta, és a vallási összefüggéseket számomra nyelvi példákon keresztül kezdték megvilágítani.

A halottak lelke és a fogadó közötti félreértés megerősítette ezt a tendenciát, mert anélkül, hogy akartam volna, azt a téves benyomást tettem rájuk, miszerint bámulatra méltóan sokat tudok az elhunyt achék lelkeiről. Másrészt bizonyosan észrevették érdektelenségemet és ügyetlenségemet a rokonságkutatás területén és emiatt is megváltoztatták a témát.

A változás azonban nem jelentette azt, hogy a mélyebb tartalom is megváltozott volna, csupán más oldalról világították meg a Fehérek gaztetteit. Mi történik azoknak az elhunytaknak a lelkével, kérdezték az adatközlők, akiket a Fehérek ütöttek agyon? Mit tesz az aché lelke a rezervátumban, ahol a régi rítusokat már nem gyakorolhatja? Hogyan állt a mitikus jaguár a Fehérek oldalára?

A közeledés különböző fázisait tapasztaltam így meg. Kezdődött azzal, hogy mi a különbség a vad és a civilizált achék között, mintha azok közé soroltak volna, akik a Vadakat civilizált achékká akarják változtatni. Amikor a szemükben etnológus voltam, megpróbálták számomra biztosítani egy szabályos néprajzi terepmunka körülményeit. Amikor látták, hogy a rokonságkutatás igazából nem megy nekem, észrevették, hogy milyen viszony fűz a vallás- és nyelvkutató Cadoganhhoz. Csak akkor vált lehetővé saját témáim kidolgozása, miután számomra végre kielégítő szerepet ítétek meg. A vallás és nyelv kapcsolatából a vallási költészet irányába indultam el, ami engem nagyon érdekelt, és még senki sem foglalkozott vele az achék között. Ezzel a témával egyrészt maradtam a rituálé keretei között - a költészet megismerése és feldolgozása hasonlóan történik, mint a nyelv- és valláskutatás -, így beleillemtem egy már megállapított szerepbe, másrészt a saját utamon haladhattam, és ebben örömmel vettek részt az achék. A vallásos költemények, amiket megosztottak velem, majdnem mind kapcsolatban álltak a Fehérek rémtetteivel.

A téma ilyen lassú, fokozatos fejlődése a kutató és a kutatott között csak akkor lehetséges, ha az ember hajlandó bizonyos rendszertelenségbe belemenni. Előrenyomtatott kérdőívekkel itt nem lehet dolgozni.

A kutatott téma megváltozásával nemcsak a szerepem változott meg, hanem a falu rendjében betöltött pozícióm is. Mások lettek a beszélgető-partnereim, nem ugyanazok, akik a családi kapcsolatokról és a vallásról adtak információkat. Emiatt a falu belső konfliktusait illetően is mindig új besorolásba kerültem.

Kezdetben a rezervátum vezetői teljesen magától értetődően a saját oldalukhoz számítottak engem is. Az etnológusról azonban tapasztalatból tudják, hogy előbb-utóbb az ellentétes oldalhoz kerül. Ez nem jelentett semmilyen hirtelen törést kapcsolataimban. Természetesen volt részem rokon- és ellenszenvben is, amellyel megkülönböztettek elődeimtől, és emellett akadtak az achék között is olyanok, akik a vezetőkhöz is hűségesekek voltak, és a néprajzkutatóval folytatott munkában is részt vettek.

Az etnológiában olykor megfigyelhető a bennszülöttek kollektivizálása: etnikumról beszélnek, mintha nem csoportosan versengő egyének lennének, hanem egy kollektív egység, egy egységes, teljes test. Ez az absztrakció határozza meg az egyes emberen keresztül az egész népesség általános gondolkodását is. Ha ma valaki síkraszáll az indiánok ügye mellett, az indiánokat először mint absztrakt fogalmat szemléli (Münzel 1980) és azt kérdezi: mit akarnak az achék, a shuarák, stb. Az etnológus számára ezért nehéz folyamat megérteni, hogy egy indián faluban nincsenek kevesebben a frakciózásban szétszúzottak, mint itthon Európában, és hogy az indiánok szószólói indián csoportok szószólói. Igen, az ember a valódi indiánságot keresi. Boldogok voltak az achék a rezervátumban? Szerették vezetőjüket? És ha adódott viszály közöttük, melyik volt a ténylegesen aché oldal?

Ezek nem tisztán akadémikus kérdések! Bármilyen kutatást folytathattam, de azt is elvárták tőlem, hogy állást foglaljak a rezervátum belső konfliktusaiban. A szerepek, amelyeket rám osztottak, mindig elfogultsággal voltak összekötve. Először akkor kellett állást foglaltam, mikor egy új embervadászat tervét agyalták ki. Azt jövendölték nekem, hogy ez a rezervátumból való kiutasításomat fogja jelenteni. Egy aché azt tanácsolta, hogy kerüljem ezt el azáltal, hogy felajánlom segítségemet az embervadászoknak. Ezt nem cinikusan mondta, hiszen ő is egyetértett a vadászattal. Ezzel egyidejűleg azt vettem észre, hogy jelenlétünket a rezervátumban propagandisztikus célokra használják fel: „Nézzétek, külföldi megfigyelők jártak ott, és nem találtak semmi rosszat”. Valamiképpen színt kellett vallanom.

Nos, mint említettem, nem minden aché ellenezte az erdőben még szabadon élő „vad” testvéreik vadászatát. Sőt, inkább az történt, hogy a rezervátum vezetőjét megfenyegették, mikor néhány aché unszolására sem akart feltétlenül újra harcolni. Ezek különösen azok közül kerültek ki, akiket csak röviddel azelőtt fogtak el. Ők azt remélték, hogy rezervátumbeli szerepük változik azáltal, hogy néhány foglyot személyesen törnek be. Áldozatként saját rokonaikat vették számításba. Mint köztudott, ők az erdőben gyilkos hajlamú embervadászoktól fenyegetve éltek, és meg akarták őket menteni. Azt is remélték, hogy az alájuk tartozó csoport hozzátartozókkal való bővítése megerősíti majd pozíciójukat más achékkal szemben.

Mindenekelőtt azok az achék voltak inkább a vadászat ellen, akik 1959-ben elsőként, szabad akarattukból telepedtek le. Ők kezdettől fogva a vezető bizalmasainak szűk rétegeként egyfajta arisztokráciát alkottak, de az idegen achék betelepítésével lassan veszítettek fontosságukból. Az ő valamikori foglyaik maguk is embervadászok lettek, és ezek szintén kivívták a vezetők bizalmát. Akik kezdetben egy első csoportbeli nővel álltak kapcsolatban, egy idő után egy később elfogott asszonnyal éltek együtt, ami az achék közötti hatalmi viszonyokat megváltoztatta. Az első csoport emberei most attól féltek, hogy az idegen achék növekvő száma a régi rendet véglegesen megváltoztatja. Néha érvelésükből kicsendültek a letelepedéssel kapcsolatos ellenérzések, aminek következményeit ők már régebb óta érzékelik, mint a később letelepedők.

Olyan ellenérvet, ami nekünk az embervadászattal kapcsolatban eszünkbe jutna, egyetlen rezervátumba letelepített achétól sem hallottam. Senki sem mondta, hogy rossz dolog embereket elhurcolni. Talán így gondolták, de előttem ezt senki sem mondta. Végül is én is Fehér voltam, azaz valamiféle embervadász szörnyeteg, amit azonban minden erőmmel tagadtam. Ennek ellenére néhányan azzal akartak kedveskedni, hogy milyen jó is lesz embereket agyonütni, és lányaikat megerősöztetni. Az embervadászat gyakorlata ellen tiltakozni egy achét csak később hallottam, aki tulajdonképpen újnak számított a foglyok között (egy razzia során került a rezervátumba, ami az azt megelőzőekhez képest békésen zajlott le és csak egy ember halálába került). Ő egyike volt azoknak, akik ellenállással fenyegetőztek, és akik

teljesen érthető módon felháborodtak azon, hogy egyszerűen teherautóra rakják, és teljesen idegen helyre szállítják őket. Aztán kitört a járvány, ami megtörte ellenállásukat.

Christine Münzel és én ezután csak alkalmanként látogattunk el a rezervátumba - hosszabb ottlétünket az új rabok érkezése szakította félbe. 1972 júliusában elhagytuk Paraguayt. Először Paraguayban egyedül, majd külföldről paraguayi indiánkutatókkal, vallási vezetőkkel és újságírókkal együtt egy kampány során tiltakoztam a rezervátumi körülmények és az indiánok rezervátumon kívüli üldözése ellen. Írtam az összes lehetséges nemzetközi bizottságnak, előadásokat tartottam, tájékoztattam a médiákat.

Fáradozásunknak később mutatkozott némi eredménye. Kis idő múlva befejeződtek az embervadászatok, persze nem csak azért, mert a hatóságok végre közbeléptek, hanem azért, mert már alig maradt szabadon élő aché, akire vadászni lehetett volna. A rezervátum vezetőjét leváltották, mert a rezervátumban rendzavarások történtek. Helyére egy észak-amerikai misszionárius került. Ezzel a rezervátumban szabálytalanságok egész sorát számolták fel (pl. alkalmi gyermekkereskedelem, prostitúció, bántalmazás). Sőt, az egykori vezetőt le is tartóztatták, persze nem az achék ellen elkövetett számos bűncselekménye miatt, hanem azért, mert egy fehérek elleni támadás során az achékat vezette. Az achék elpusztítása egy utolsó láncszem volt az indián népesség számának csökkentése hosszú folyamatában. Ma már nincsenek „vad” indiánok, vagy csak egy jelentéktelen maradványuk él már. A modern indiánharcok másmilyenek, nem tartoznak közvetlenül ahhoz a problémakörhöz, mint az achék esete. Ezek már más problémákkal kapcsolódnak össze. Mégis van néhány kérdés, melyekkel paraguayi terepmunkám során találkoztam, és később más helyeken, más összefüggésben újra felszínre kerültek.

Három kérdést szeretnék itt megemlíteni:

1. Az általam kutatókkal való azonosulás kérdése.
2. A terepmunka alatti résztvevő szerep kérdése.
3. Az általam kutatók iránti politikai elkötelezettség kérdése.

1. Azonosulás

Amikor Karl H. Schlesier a néprajzkutatóktól azt követelte, hogy a kutatók csoporttal „olyan viszonyt alakítsanak ki, mely felér egy szerelmi kapcsolattal”, egy néprajzkutatói tradíciót alapozott meg. Amennyire helytelen és sovíniszta ez a szerelem, annyira kedvelt is, és az etnológusok még mindig rajonganak az „ő” törzsükért. A résztvevő megfigyelés mindig magában foglalja a közös dolgokban való részesedés és az azonosulás próbáját. De mi történik, ha szerelmünk tárgya saját útját járja?

„Az okosabb etnológusok nemsokára észrevették, hogy értékeléseik ismeretelméleti és morális bozótba vezették őket. Éppen a másság, ami őket a kezdetektől az ún. természeti népekben a leginkább érdekelte, maradt számukra megközelíthetetlen, s nemcsak azért, mert a kutatókat valamelyest bizalmatlansággal fogadták, aminek persze megvolt az alapja. A kutatás gátja maga a kutató volt... Én természetesen támogathatom minden emberi társadalom egyenjogúságát, és ezt a követelést érvényesíthetem, minden közösségi ügyet azonban saját feltételei között kell leírni és értékelni. De ezt könnyebb mondani, mint megtenni. Ha a megfigyelő következetesen a viszonylagosság elvét helyezi előtérbe, akkor ehhez otthon kellene hagynia saját kulturális csomagját” (Enzensberger 1980:62).

A kulturális csomag, amit nekem az aché embervadászok megfigyelőjeként otthon kellett volna hagynom, nemcsak a nyugati racionalizmus, hanem a kulturális határvonalak felállítása, amikor is az etnológia olcsó szemináriumi gyakorlattá válik. De osztozhattam volna a Vadak és a Gerillák meggyilkolása miatt érzett örömeikben? Vagy szemet kellett volna hunynom felette? Visszatérve Schlesier hasonlatához: el kellett volna vakítania a szerelemnek? Vagy szerelmem félrelépése miatt, melyek nekem nem tetszettek, felelősségre kellett volna vonnom a gaz csábítót?

A kiutat a francia etnológus Robert Jaulin találta meg. Ő undorodott Lévi-Strauss kijózanító utalásától a közös munkára: „*Kerestek egy sorsot, melynek szomorúságáért a Fehérek felelősek, aztán az indiánok nyakába varrták*” (Jaulin 1970:264.).

Jaulin megvédte az indiánokat az együttműködés miatti szemrehányásoktól: a Fehérekkel való együttműködés során nem sejtették azok romlottságát, és ők csak utasításokat hajtottak végre. Ártatlan áldozatok, „gyakorolták a békét a Fehérekkel, naivan, saját kárukra”. Jaulin szemében a nyugati civilizáció az, ami (Schlesier hasonlatánál maradva) a vetélytárs a megcsalt szerető szemében, még ha a szeretett lényt továbbra is naivnak tekinti, és ezzel végül is kiskorúként megveti és szánja. Bizonyos, hogy Jaulinnak igaza van: a Fehérek felelősek. Bizonyos, hogy az etnológusok megpróbálhatják megérteni az achékat. Egy harcias és individualista nép egy olyan szituációba kényszerült, melyben harci kedve szükségszerűen pusztítássá, individualizmusa szükségszerűen egoizmussá vált. Meg kell különböztetni az achéknak a „Nagy Ölö” követésére irányuló tradicionális hajlamát, és a gyilkolásra éhes Fehérek okozta modern deformációt. És végül nem is minden aché működött együtt, sokan kétségbeesett ellenállást tanúsítottak.

Jaulinnál mégsem csak a tények és összefüggések tudományosan tisztázott megértéséről van szó, hanem egy elkötelezettségről, ami éppen a letisztultság miatt tűnt lehetetlennek. Ezért harcolt szenvedélyesen vitázva az együttműködés megértéséért. Jaulin „boldogtalan szerelmét” akarta megmenteni.

Az achék közötti terepmunka számomra egy oktatófilm volt az idegen etnikumok életében való részesedés néprajzi sóvárgása ellen. Nagyra becsülöm az achékat, csodálom kultúrájukat és számos tulajdonságukat (elegáns udvariasságukat, ironikus retorikájukat, bátorságukat, és még sok minden mást), de meg kellett tanulnom elfogadni brutális idegenségüket is.

Fel lehetne vetni, hogy én egyáltalán nem a vad, hanem az ismerős aché csoportoktól félttem. A „csalimadarak” és a Fehérek szövetsége végül is a Fehérek által kierőszakolt szövetség volt. Mégis azt gondolom, hogy a vadság nem egy tisztán egzotikus társadalom ábrándképe. Történelmileg igen, de egy idegen társadalommal való érintkezés mindennapi gyakorlatában nem lehet a jó, nem-nyugati tradíciót, és a rossz, nyugati modernséget tisztán szétválasztani. Még ha az indián kultúra néhány aspektusát saját környezetemben felismerem is, a konkrét harcok számomra akkor is a vadság integráns részei maradnak.

2. Részvétel

Azok az achék, akiket 1971/72-ben megismertem, többségükben egynyelvűek voltak, és azok is, akik egy új nyelvet megtanultak, nem a spanyolt, hanem az alapelemeit tekintve indián guaranit tanulták. A fehér hivatalnokok és tisztek őket *mburuvixa*-nak, azaz főnöknek és Paraguay német származású diktátorát *tetâ ruvixa*-nak, azaz az ország főnökének nevezték. Ezek az indián szavak mégis egy messzemenően indián szemléletet tükröztek, és egyidejűleg jellemzik egy már nem tisztán indián társadalom politikai realitását. Hasonlóképpen kifejeznek egy, a terepkutatói mitológiában gyökerező látásmódot, amely már nem klasszikus

terepmunka, ha azt állítom, hogy minden társadalomban meg kell találnom a saját helyemet. Tehát amennyiben az ősi aché társadalom még létezni akar, hierarchiájában alkalmazkodnia kell Paraguay társadalmi rendszeréhez, melyhez ezer szállal kötődik. Amit én ebben a rendszerben meg tudtam valósítani, az nem a résztvevő megfigyelés klasszikus módja volt, valamiféle elmerülés egy zárt, idegen világban. Valójában lehetséges lett volna?

Az a tapasztalatom, hogy szerepem a terepmunka során nem egy idegen, hanem a saját társadalom megfigyelőjének szerepe volt. Azt gondolom, ez nem újdonság. Az etnológiában terjedőben lévő felfogás, a behelyeződés, illetve a második szocializáció egy idegen kultúrában, úgy tűnik, eltitkolja, hogy itt az etnológusok szubkultúrájába való behelyezkedésről van szó. A baráti, megértő segítség, amiben engem az achék részesítettek, számomra semmiképpen sem tűnik egyedinek, még kevésbé új jelenségnek. Az etnológiai irodalomban megemlített számos eset, melyben az okos adatközlők elmagyarázták kultúrájukat a kutatónak, talán nem hasonló példák a bölcs segítségre, melyben az öreg bennszülött tapasztalatlan fehér „növendékét” részesíti, hogy ezáltal megtanuljon etnológussá válni? Nem bennszülötté, hanem etnológussá, egy másik fehér etnológus mintája alapján.

3. Elkötelezettség

Nem azért mentem Paraguayba, hogy az achék üldözése ellen kötelezzem el magamat, melyről a hozzáférhető irodalom „tisztá tudományossága” miatt alig tudtam valamit. Paraguay politikai és szocioökonómiai viszonyairól már volt némi fogalmam, de az irodalomban arra nézve nem volt utalás, hogy ebbe az achék mennyire integrálódtak. Miután az achék helyzetét a helyszínen megismertem, nem volt már kérdés számomra az elkötelezettség szükségessége. Volt azonban néhány bökkenő (és itt most nem akarom a sok gyakorlati problémát taglalni, melyek esetről esetre változtak).

Az achék nem jutottak el a médiáig, vagy olyan nemzetközi emberjogi szervezetekig, mint például a skandináv IWGIA, mely az én tudósításomat publikálta, vagy a német Gesellschaft für bedrohte Völker, mely az achék üldözése ellen fellépő kampányt szervezte. Kötelességemnek tekintetem, hogy az achék szószólójának szerepét játsszam. De vajon lehetséges volt-e ez egyáltalán?

Jóllehet egyetlen achét sem ismertem, aki a gyilkos expedíciókat nyíltan és örömmel üdvözölte volna, annál inkább olyant, aki titokban ellenezte mindaddig, míg nem egy ellenséges csoportról volt szó. Az achék egy része az indiánok befogását és a rezervátumbeli állapotokat elfogadta, sőt maga alakította. Azok az achék, akikhez a legjobban kötődtem, inkább e politika ellenzékéhez tartoztak - de van-e jogom az achék azon nézeteit, melyek nekem a legjobban tetszettek, kiragadni, és magamat mellettük elkötelezni úgy, hogy közben ezt az összes achéért teszem?

A probléma összefügg a bennszülöttek fent említett etnológiai kollektivizálásával, melyről Karl H. Schlesier és ellenfele folytatott kimerítő vitát (*Current Anthropology* 15, 1974:277-303; 16, 1975:487-488). Semmi akadályja annak, hogy a visszas állapothoz miatt bosszankodjunk, és azokat megpróbáljuk megváltoztatni. De az ilyen elkötelezettségnél nem szabad elfelejteni, hogy még ha egy idegen etnikumért lép is fel az ember, nem az idegen, hanem saját kultúrája motiválja cselekvésre, mint ahogyan a választást is az idegen vélemények közül döntően a saját szocializáció befolyásolja.

Nem azért utasítottam el az achék lelövését és gyerekeik eladását, mintha az etnológia misztikus második szocializációját az achék kultúrájában undorodva tanultam volna meg,

hanem azért, mert az első, európai szocializációm undora erre késztetett. Ha minden aché, akivel beszéltem, ezeket a gaztetteket helyeselte volna, úgy visszariadtam volna minden elkötelezettségtől. Az azonban, hogy az achék egy része ebbe belekeveredett, nem riasztott el, de az achéknak már nem szószólója voltam, hanem európai lelkiismeretemet juttattam kifejezésre. Miközben nyíltan felléptem a paraguayi hatóságok indiánpolitikája ellen, a politikai konfliktusok területére léptem. A paraguayi hatalom az elhibázott indiánpolitikáról szóló jelentésekben tevékenységének megerősítését látta. Ezek a jelentések újabb érveket adtak azok kezébe, akik elleneztek a Paraguaynak nyújtott katonai segítséget.

A politikával való kapcsolat részemről nem volt szándékolt, de nem is utasítottam el. Pontosan tudtam, hogy nem az achék politikai akaratának kifejezésre juttatásáról van szó, ez a Fehérek politikája számára lényegtelen, és amúgy is alig tudtak róla valamit. Ha már valamilyen formában állást kellett volna foglalniuk, inkább tették volna a kormányzat és a hatóságok oldalán. Hogy a paraguayi katonaság az ország demokratizálódását fékezi, az achék számára érdektelen, és ha tudnák, hogy a demokrácia mit jelent, valószínűleg nem is lenne a szemükben olyan kedves dolog... - ezt nekik, az ő politikai éretlenségük dacára elmagyarázni az Európa-centrikus gondolkodás mintapéldájának tűnt. Jelentéseim integrációja a Fehérek politikai játékaiba - ez elkerülhetetlen volt, ha egyáltalán tenni akartam valamit - idegen maradt az achék számára. Újra megjegyezném: az, hogy kiálltam az achék mellett, nem jelenti azt, hogy aché lettem.

Nem szeretném elhallgatni azt sem, hogy az achék esetének felhasználása a politika boszorkánykonyhájában annál problematikusabbnak tűnt, minél messzebb történt ez az achéktól. A paraguayi újságírók, akik az esetet felkapták, városiak voltak ugyan, akik számára az achék őserdeje túlon túl egzotikus maradt, de mégiscsak paraguayiak, akik ismerték az összefüggéseket. Végül pedig ugyanahhoz a szocioökonómiai rendszerhez tartoztak, mint az achék, amit ezért meg is értettek. Ezzel szemben nekem Európában a félreértésekkel és a téves interpretációkkal kellett harcolnom. Így például leírásom az indiánok rettenetes helyzetéről újra és újra - akaratom ellenére - Latin-Amerika európai-északamerikai lenézésének részévé vált: a vad indiánok embervadászok általi lelövése bizonyítékul szolgált egy világgrész elmaradottságára.

Éppenséggel a fejlett országokból származó külföldiek tevékenységére vonatkozó utalásaim (az embervadászok tevékenysége összefüggésben van a külföldi telekspekulációkkal, néhány támogatóik közül nem paraguayi állampolgárok, a rezervátumot külföldi üzletemberekből álló „segélybizottság” Public Relations célokra használta) voltak eredmény nélküliek, mert gyors ütemben integrálták őket a politikai sémákba. Ezek az utalások vagy politikai egyoldalúságom, vagy a fejlett és fejletlen világ szétválasztásának bizonyítékai, melyek kifinomult módon ismét csak tagadják a fejletlen országok nagykorúságát.

Tehát idáig jutottam a kutatási eredmények feldolgozásának és publikálásának kérdésében. Ez nehezebb volt, mint maga a terepmunka.

Hivatkozások:

- CLASTRES, PIERRE** 1972. Chronique des Indiens Guayaki. Paris, Plon, 348. p.
- CLASTRES, PIERRE** 1984 Society against the state: essays in political anthropology. New York, Zone Books, Cambridge, Mass. Distributed by the MIT Press, 1987. 218 p.
- COCHRANE, GLYNN** 1981 Development anthropology. New York, Oxford University Press, 106. p.
- ENZENSBERGER** /?/ 1980 Die Furie des Verschwindens. Erstausg. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 62.; /?/ The sinking of the Titanic. /Untergang der Titanic/ Boston, Houghton Mifflin Co.
- ENZENSBERGER** /1980?/ Culture ou mise en condition ? Paris, Inédit, 10/18. No. 783.
- JAULIN, ROBERT** 1970:263-266. /?/ La Décivilisation : politique et pratique de l'ethnocide /textes réunis/. Bruxelles, Éditions Complexe; Paris, Presses universitaires de France, 1974. 163 p.
- JAULIN, ROBERT** 1972 /?/ L'ethnocide à travers les Amériques. Textes et documents réunis par Robert Jaulin. Paris, Fayard, 431 p.
- MONOD, THEODORE** 1971:239 /?/ Le chercheur d'absolu; suivi de Textes de combat. Paris, Cherche midi, 1997. 173 p
- CLASTRES, PIERRE** 1980. Recherches d'anthropologie politique. Paris, Le Seuil. 248 p.
- MÜNZEL, MARK** 1983. Die Geschichte der Aché. In: Gejagte Jäger. Aché- und Mbía-Indianer in Südamerika. Tiel 1. Frankfurt am Main, Museum für Völkerkunde. 4. fejezet. 53-173. Roter Faden zur Ausstellung 6.
- SCHLESIER, KARL H.** 1974. Action Anthropology and the Southern Cheyenne. = *Current Anthropology* 15, 277-283. p., valamint vitája R.A.White-al, ugyanitt 284-303. p.
- SCHLESIER, KARL H.** 1975. On Action Anthropology and the Southerne Cheyenne. Reply. = *Current Anthropology* 16, 487-488. p.

Szerkesztői jegyzetek:

A tanulmány fordítása az ELTE Kulturális Antropológia alapozó képzés keretében készült el, fordította **Varga Gabriella**.

Meglehetősen sok időt és energiát áldoztam arra, hogy a Münzel-szöveg eredeti lelőhelyét pontosítsam, mert ez - sajnálatos módon - a fordítás készítésekor a gépiratról lemaradt. Próbálkozásaim sajnos nem jártak eredménnyel. A szerző, saját szerény megfogalmazásához képest, amely szerint akaratlanul is az achék szószólójává vált, az igazság inkább az, hogy (feleségével együtt) mintegy másfél évtizeden át, fáradhatatlanul, konferenciák, sajtókampányok, tanulmánykötetek és propaganda-kiadványok tucatjaiban foglalkozott a megismert nép és szélesebben a genocídiumtól szenvedő dél-amerikai törzsek kiszolgáltatott helyzetével, joghátrányaival, kulturális túlélési stratégiáival, s írásai voltaképp egy konzekvens kutatói magatartás reprezentálói lettek, bárhol is jelentek meg. Az általa hivatkozott források közül sem mindegyikre akadtam rá. Mindeme kutakodásom melléktermékeként azonban számos kitűnő, a témával szorosan összefüggő írásra, könyvre találtam, melyek jegyzékét szívesen osztom meg alább az olvasóval. Még bővebb forrásanyag kínálkozik Münzel 1983-as könyvének jegyzetanyagában (295-301. p.). Maga a kötet a Néprajzi Múzeum Könyvtárában, E 54.630/1-es jelzet alatt található. A Münzel által hivatkozott források pontosításáért minden felvilágosításért hálás lennék. Kiadványunk későbbi korrekciója tehát várható, amennyiben újabb adalékokra találunk.

Kiegészítő bibliográfia:

- BAUDIN, L.** 1962. Une théocratie socialiste: l'État jésuite du Paraguay. Paris, Génin.
- CLASTRES, PIERRE** 1962. Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne. = *L'Homme*, vol. 3. no. 1.
- CLASTRES, PIERRE** 1974. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. Paris, Seuil.
- CLASTRES, PIERRE** 1974. Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. *Collection Recherches Anthropologiques*, 132 ff.
- CLASTRES, PIERRE** 1974. La société contre l'État. Editions de Minuit, Paris, 187 p.
- CLASTRES, PIERRE** 1966. A guayakik barbárságáról - cikk a *L'Homme*, VI. (2) számában.
- COMBES, I.** 1992. Tragédie cannibale chez Tupi Guarani. PUF, Paris.
- ENZENSBERGER** /?/ 1980 Die Furie des Verschwindens. Erstausg. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 62.; /?/ The sinking of the Titanic. /Untergang der Titanic/ Boston, Houghton Mifflin Co.
- ENZENSBERGER** /1980?/ Culture ou mise en condition? Paris, Inédit, 10/18. No. 783.
- ESCOBAR, TICIO** 1989. Ethnocide: Mission Accomplished ? IWGIA Document No. 64. Copenhagen, 1989 august.
- HOGG, Gary** 1966. Cannibalisme and Human Sacrifice. New York, 1966.
- JAULIN, ROBERT** /?/ La mort sara. Paris, Inédit, 10/18. No. 542.
- JAULIN, ROBERT** /?/ Gens du soi, gens de l'autre. Paris, Inédit, 10/18. No. 800.
- JAULIN, ROBERT** 1970. La paix blanche. Introduction à l'ethnocide (I-II.). Paris, Inédit, 10/18. No. 904, 905.
- JAULIN, ROBERT** ed. 1972. L'ethnocide à travers des Amériques. Textes et documents réunis par -. Paris, Fayard, 431 p. /Néprajzi Múzeum Könyvtára, 41.439 jelzetten/.
- JAULIN, ROBERT** 1977. Les Chemins du vide. Éd. Bourgois. Paris.
- MÉTRAUX, A.** 1928. La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani. Paris, P. Geuthner, 277 p.
- MONOD, THEODORE** 1968 (?) Les barjots. Paris, Inédit, 10/18. No. 579.
- MONOD, THEODORE** 1969 (?) Un riche cannibale. Paris, Inédit, 10/18. No. 691.
- MÜNZEL, MARK** 1973. The Ach'e Indians: Genocide in Paraguay. IWGIA Document No. 11. Copenhagen.
- MÜNZEL, MARK** 1974. The Aché: Genocide Continues in Paraguay. IWGIA Document No 31.
- MÜNZEL, MARK** 1974. Südamerikas Tiefland Indianer - ein Überblick. (The Plains Indians of South America). = Pogrom 5. (28), 74:5-10. p.
- MÜNZEL, MARK** 1974. Völkermord ? (Genocide?). = Pogrom 5. (28) 1974:10-13. p.

SCHLESIER, Karl H. 1974. The Strategy of Southern Cheyenne action Anthropology. In: Atti del XL Congresso Internazionale Degli Americanisti, vol. 2. Genova, Tilgher. 113-117. p.

VELARD, JEHAN 1934. Les Indiens Guayaki. = *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. Paris.

WHITE, R. A. 1974. Value Themes of the Native American Tribalistic Movement. =*Current Anthropology* 15, 284-303. p.

Service, Elmen R.

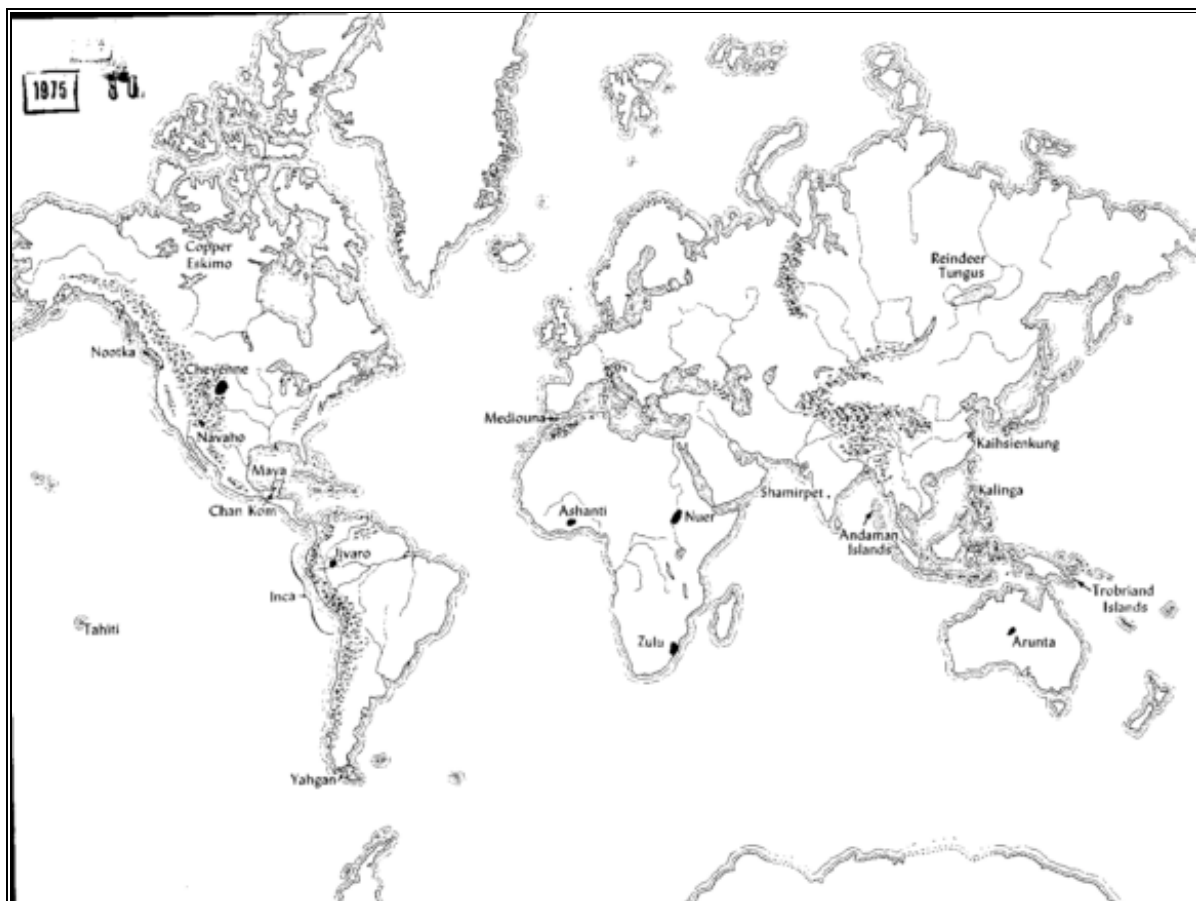
A dél-amerikai yaghanok (jamanák)

Dél-Amerika legvégsőbb pontja: a Tüzföld hatalmas szigetének déli tengerpartja, valamint a Horn-fok felé déli irányban húzódó kis szigetek, egyike a Föld legzordabb lakóhelyeinek egy meztelen, primitív népcsoport számára. A Föld e legtávolabbi része, ahol az Andok hegy-láncai belemerülnek a Déli Jeges-tengerbe, egy hatalmas labirintus, szigetek, alagutak, fjordok és meredek, sziklás hegynyúlványok útvesztője. Nehéz lenne kellemetlenebb, nyomasztóbb éghajlatot találni. A sziklás, félelmetes táj nagy részét gyakran áztatja eső, havas eső, vagy pedig köd és felhő árnyékolja. A szigetek partvonalát a világ legviharosabb tengere csapdossa, és még a legvédelettebb területeken is szüntelenül üvölt a szél. A hőmérséklet ritkán esik fagypont alá, de a klíma annyira nedves, dermesztő és viharos egész éven át, hogy az ember eltűnődik, hogyan tud egy gyakorlatilag védtelen nép fennmaradni. Ezzel kapcsolatban gyakran említik Cook kapitány két emberét, akik 1769 januárjában fagytak halálra ennek a területnek a felvidékén, amikor pedig a déli félgömbön nyár van.

A yaghan indiánok birodalma a térség többi részéhez képest még egy jóindulatú mikroklíma, de ennek ellenére az európaiak mindig elámultak az indiánok tűrőképességén. Általában teljesen meztelenül jártak és egyetlen menedékük kezdetleges lombkunyhók voltak, a yaghanok mégis szemlátomást jól érezték magukat. Az indián nők még a legrosszabb időben sem haboztak a velőig ható jeges vízbe lebukni a kagylókért, amelyek szokásos táplálékukat képezték.

A yaghan népességet összesen 3000-re becsülték, mielőtt az európai betegségek majdnem teljesen kipusztították őket a múlt század utolsó negyedében. Abban az időben szétszóródva éltek a szövevényes tengerpart mérföldjein és kis csoportokban vándoroltak, melyek magvát 2-3 nukleáris család alkotta, vagy még gyakrabban egyetlen család egyedül. Ez a fejezet, bár jelen időben íródott, úgy beszél a yaghan társadalomról, ahogy az a népesség hanyatlása előtt létezett.

A yaghan indiánok önmagukat yamanának (*emberek*) hívják, de a yaghan kifejezés, ami valójában birodalmuk egy bizonyos részét jelöli, annyira rögződött a szakirodalomban, hogy nincs más választásunk, mint folytatni használatát. Nem alkotnak szervezett törzset, szomszédaiktól elsősorban nyelvükben és bizonyos fokig kultúrájukban különböznek. Nyelvük egyedülálló, bármifajta rokonsága más nyelvekkel ismeretlen. A yaghanok legközelebbi szomszédai az *onák*, akik elsősorban vadászok és a Tüzföldnek, az egyetlen nagyobb szigetnek a belső vidékét lakják. Északnyugatra tőlük az *alakaufok* élnek, akik a partvidéket birtokolják és akik kultúrájukban igen, nyelvükben nem hasonlók a yaghanokhoz.



1. ábra: a yaghanok élettéré Dél-Amerika déli csücskén

A yaghanok közötti egyetlen összekötő kapocs az a tudat, hogy ők, mint csoport különböznek szomszédaiktól, és közös területen élnek. Ez azt jelenti, hogy minden yaghamnak meg kell védeni vagy segíteni más yaghanokat az idegenekkel szemben. Ez az elv pusztán érzéseikben létezik, ugyanis nincs semmiféle szervezet közös cselekedetek végrehajtására. A törzsön belül öt kisebb csoport létezik, amelyek ugyanazon yaghan nyelvjárást beszélő, azonos területen élő csoportokból áll. Azonban emlékeznünk kell arra, hogy semmi állandó szerepe nincs ennek az egységnek, csupán a tagok közti rokonság érzését fejezi ki.

A közlekedés és a szállítás majdnem teljesen vízi úton zajlik. A yaghanok számára olyan fontos a kenu, hogy gyakran nevezik őket a Tűzföld „csónakos” indiánjainak, szemben az onákkal, a „gyalogosokkal”.

A yaghanok fizikai megjelenése teljesen különböző az onákétól. Az utóbbiak azokhoz a vadászokhoz hasonlítanak, akik valaha bejárták Argentína nagy részét, és akik magas, robusztus termetükről váltak híressé. A yaghanok az *alakaufokra* és a *csonókra* hasonlítanak, akiknek lakhelye túlnyúlik a chilei szigetvilágba északi irányban. Mindannyian alacsonyok és zömökek. Az idelátogatók és a fényképek szerint európai mértékkel nézve közelről sem mondhatók jóképűeknek. Arcuk nagyon széles és testükhöz képest nagy, törzsük szintén nem keskeny, gyakran terebélyes, míg karjuk és lábuk rövid és vékony, amitől kissé manószzerű a megjelenésük.

Ezen szigetek erdői a tengerpartokon meglehetősen sűrűek és áthatolhatatlanok, ezért a yaghanok életük nagy részét vizen vagy pedig a ritka homokos, kavicsos partszakaszokon töltik. A legfontosabb állat, amire vadásznak: a foka. Ez szolgáltatja a húst, ami étkezésük

legfontosabb meghatározója, bőrét köpenyek, mokaszinok, sátrak alapanyagául használják, inából pedig szíjat készítenek.

A bálnának különleges értéke van a parti emberek között, mivel olyan hatalmas, hogy sok ember élelmét biztosítja hosszú időn keresztül. Ha partra vetett bálnát találnak, az ünnepi alkalomnak számít. Ez az az alkalom, amikor sok ember összegyűlhet, felszabadulva a mindennapi halászat és vadászat terhe alól. Az indiánok nem vadásznak bálnára a nyílt tengeren, pusztán várják, amíg a gondviselés néhanapján kisodor egy döglött példányt. Ritkábban, de előfordul, hogy egy élő bálna feneklik meg a sekély vízben, amit aztán az indiánok megölnek és partra vontatnak.

Annak ellenére, hogy a tengerben bőséges és sokféle hal található a parthoz közel, a yaghanok nem szerkesztettek vagy szereztek be sok egyszerűbb halászfelszerelést, pl. csapdát, hálót vagy horgot, amelyek pedig a világ legtöbb tengerparti népénél megtalálhatóak. A dárda az egyetlen fegyver, amit halászatához használnak, és néha csupán csalival a felszínre csalják a halakat, hogy aztán a puszta kezükkel fogják ki őket.¹ Mindennapi nélkülözhetetlen táplálékuk, amely nélkül nem tudnának élni, a tengeri puhatestűek: különböző kagylók és csigák. Ezen táplálékok felkutatása határozza meg az egyes családok helyváltoztatását, jobban, mint bármely más tényező. Az egyedüli növények, amiket gyűjtenek: néhány bogyófajta és egy bizonyos fán élő gomba.

Madár bőségesen akad, köztük testes libák és kacsák is, de az indiánok nem tudják őket megfogni, mivel nincs megfelelő felszerelésük, például hálójuk. Egyszerű, de gyakorlatilag hatástalan hurokcsapdát használnak, valamint természetesen íjat, nyilat, parittyát és bunkósbotot is. Egy szokatlan módszert alkalmaznak sikerrel azokkal a madarakkal szemben, melyek esténként nagy csoportokban a sziklákon térnek nyugovóra. A vadász sötétedés után hozzájuk lopakodik és ügyesen egyik kezével a madár szárnyát, másikkal a gigáját szorítja le, nehogy csapkodni vagy rikoltani tudjon, ezután leharapja a fejét és folytatja a következővel. Ezzel a módszerrel néha egész rajokat sikerül elpusztítani.

A Tüzföld sok tekintetben kegyetlenül zord, azonban biológiai adottságaival nem fukarkodik. Az indiánok egyszerű életmódja nagymértékben technikájuk fejletlenségének tulajdonítható. A yaghan kultúra a legprimitívebbek egyike. Ezek az indiánok nem művelnek földet, nincsenek mezőgazdasági ismereteik és háziállataik (kivéve a kutyát, ami valószínűleg kései szerzemény). Természetesen hiányoznak a letelepült életmódhoz elengedhetetlen eszközök, de még más nem termelő népektől is elmaradnak, mivel hiányzik számos olyan eszközük, pl. dárdavető, fejsze, horog és főzőedények, amelyek pedig általánosan megtalálhatóak más zsákmányoló csoportoknál az egész világon. Rendkívüli egyszerűség jellemzi társadalmi felépítésüket, ünnepségeiket és rítusaikat, művészetüket és játékaikat.

Az elsődleges fegyver mind a hadviselésben, mind a vadászatban a dárda. Bár a yaghanok ismerik az íjat és a nyilat is, ritkábban használják, mint az onák, akik elsősorban szárazföldi vadászok. Ezenkívül még a bunkósbotot és a hurkot alkalmazzák. A nők bottal vagy kétágú villával szedik fel a csigákat, rákokat és tengeri uborkákat. Edényekből, amelyekben az ételt raktározhatnák, csak kevés durván megmunkált darabbal rendelkeznek, a gyékénykosár kivételével, amely a yaghan kézműipar legfejlettebb terméke. Bizonyos kagylófajták héját késként vagy baltafejként használják, és durva megmunkálású kéregvödrökben hordanak vizet. Pattintott kőkések, kő bőrkaparók és csont árák (a fűrót nem ismerik) teszik teljessé eszköztárukat.

¹ Junius Bird antropológus kipróbálta ezt a technikát a yaghanok között, és személyes közlése alapján ez csaknem olyan sikeresnek bizonyult, mint a horgászás.

A yaghanok gyakorlatilag kenuikban élnek, még egy agyagból készült tűzhelyet is állítanak a csónak közepébe, ahol folyamatosan ég a tűz. Mégis, bármilyen fontos is számukra a kenu és bármilyen viharos is általában a tenger, az indiánok nem építenek kimondottan tengerre való hajókat. Pusztán lehántolt bükkfakéregből készül, bordáit fiatal husángokból hasítják és sokkal törékenyebb, mint az észak-amerikai nyírfakenek. A hajó félhold alakú, körülbelül 15 láb hosszú, könnyen beázik és nem elég stabil. Az oldalhajót nem ismerik, de gyakran használnak főkabórt mint durva vitorlát, ha kedvező a szél. (Az első vájt kenu 1880-ban készült fém eszközök segítségével, és hamarosan ezt másolták az egész környéken).

Az asszony evez a kenuban, mialatt a férfi a hajó orrában áll, készen arra, hogy szigonyt vessen a halba, ha észreveszi erről az előnyös pontról. A partraszállás komoly probléma a kéreg-kenuval, mivel a durva, kavicsos vagy köves aljzat könnyen megsérthetné a törékeny bárka alját, ha azt partra húznák. A kenut a fövény felé irányítják, az orrban álló férfi és az utasok kiszállnak belőle, még mielőtt feneket érintene. Ezután feleség kievez a hínármezők szélére, ahol a nyílt tenger kezdődik, kiköti a csónakot, majd partra úszik. Ha újra használni akarják a csónakot, ismét a feleségnek kell érte mennie. Azt mondják, hogy míg a nők kitűnő úszók, a férfiak közül csak kevesen tudnak. Elképzelhetjük, mennyire nem vágnak megtanulni.

A yaghanok, férfiak, nők és a gyerekek is gyakran járnak teljesen meztelenül. Az egyetlen védőruha egy foka vagy tengeri vidra bőréből készült köpenyszerűség, ami annyira rövid, hogy nem éri körbe a testüket és ha a mellkasukon megkötik, csak csípőig ér. A bőr cserzése vagy lágyítása teljesen ismeretlen, ezért a köpeny olyan hideg, merev és nehéz, hogy az indiánok inkább nem hordják, ha aktív mozgást végeznek. Nehézkes, szalmával töltött főkabór mokaszinokat használnak szárazföldi közlekedésre, de ezek nem túl használhatóak. Mind a férfiak, mind a nők olajjal vagy zsírral kenik be testüket, hogy így védekezzenek az erős szél és különösen a sós víz maró hatása ellen.

A test és az arc dekorációja egyszerű és hasonlít a világ más marginális kultúráiban találhatóakhoz. A nők gyakran hordanak kis, háromszögletű, prémből vagy madárbőrből készült ágyékvédőt. Egyik nem sem fordít különösebb figyelmet a hajviseletre, nem hordanak fejfedőt, a haj lazán, kócosan lóg, kivéve a frufrut elől. A test szőrzetét eltávolítják, kagylóhéjat használnak csipeszként. A testen nem ejtenek sebeket dekoratív céllal, csak a gyász jeléül, és a tetoválás csak egy kis része a pubertáskori beavatása szertartásnak. Nyoma sincs a bonyolult csonkításoknak, amelyeket gyakran megtalálhatunk más amerikai indiánok között, mint például a fej eltorzítása vagy a fül, az ajak és az orr átlukasztása. Különleges alkalmakkor egyszerű alakzatokat festenek a testre vörös, fekete vagy fehér festékkel. A vörös, melyet égetett földből nyernek, a békét jelképezi, az agyagból előállított fehér szín a hadviselést, a fekete pedig, amihez faszenet használnak, a gyász színe. Bőrből vagy ínből készült boka- és karláncokat hordanak ékszer gyanánt, valamint kis kagylókból és madárlábszárcsontokból készült nyakláncokat, amelyeket ínra fűznek.

Hajlékaik, mivel csak időleges használatra készülnek, egyszerű szerkezetek. Kétfajta kunyhó létezik. Az egyszerű méhkas formájúnak domború keretét hajlékony faágak alkotják, amelyeket fűvel, páfránnyal, kéreggel vagy bőrrel fednek be. A másik tipikus indián sátor formájú, kúpalakban elrendezett botok alkotják a vázát. A szüntelenül égő tűz füstjének nincs más kiútja, csak a tetőn át szívároghat ki a szabadba. A vörös, gyulladt szem a yaghanok egyik jellemzője, különösen télen, amikor a kunyhókat kevésbé levegősre építik.

A munkamegosztás vagy gazdasági specializáció egyetlen formája a nemeken alapuló. A férfiak végzik a fontosabb halászatot, vadászatot, a fegyverek és a kenuk készítését, a házépítés nehezebb részét. A nők elsősorban a gyerekekért felelősek, valamint a házimunkákat

végzik, a főzést, varrást, a táskák és kosarak készítését. Mivel annyi időt töltenek a kenuban, hogy az már szinte lakóhelyüknek számít, az is a nő hatáskörébe tartozik, leginkább ő evez és kormányoz. Más zsákmányoló társadalmakhoz hasonlóan a nők gyűjtögetnek, mivel ezt a tevékenységet a táborhelyhez közel is végezhetik, és nem igényel sem különösebb ügyességet, sem fürgeséget. Ha mindent egybevetünk, a nők egyetlen legfontosabb feladata a tengeri puhatestűek gyűjtése.

Az élelemszerzésben játszott döntő szerepük miatt a yaghan nők kiváltságos helyzetben vannak. Valószínűleg az is lényeges, hogy a munkamegosztás ellenére a legtöbb gazdasági feladatot közösen végzik. Ha a férfi halászik vagy tengeri emlősre vadászik, a feleség irányítja a kenut, a házépítésnél pedig együtt dolgoznak. Elméletben a férfi parancsol, de szemtanúk számos olyan esetről számolnak be, amikor a feleség irányított. Az általános társadalmi érintkezésben nem várják el a feleségtől, hogy hallgasson vagy szerényebben viselkedjen, mint a férje.

Különösen jól jelzi a nők helyzetét egy adott társadalomban a házasságtörés kérdéséhez való viszonyulás. A yaghanok a házasságtörést bármely fél részéről súlyosan elítélendőnek tartják, gyakori a kölcsönös féltékenykedés. Prostitúció vagy feleség-kölcsönzés nem létezik. Szétköltözés vagy válás előfordul, annak ellenére, hogy ezt a kérdést komolyan kezelik. A leggyakoribb válóok a férj durvasága vagy a feleség lustasága.

A poligámia ritka, de ha mégis előfordul, a levirátus az oka, amely szerint az özvegy az elhunyt fivérével él együtt. Ez abból következik, hogy a yaghan gondolkodásmódban az elárvult unokahúgok és unokaöccsök nagybátyjuk tulajdonát képezik. Még ha az özvegy újra férjhez is megy, a gyerekekről továbbra is a nagybácsi rendelkezik.²

Annak jele, hogy a társadalomban a férfiak játszanak fontosabb szerepet, a házasság utáni letelepedés szabályaiban tükröződik: a pár mindig a férfi eredeti lakhelyén marad. Így a feleség gyakrabban érintkezik a férj családjával, mint az az övével. A patrilocális másikkal való vonása, hogy az azonos területen szétszórtnak élő csoportokban (ha egyáltalán beszélhetünk ilyenekről) a tagság apai ágon öröklődik, mint a legtöbb vadászó-gyűjtögető társadalomban, ami azt jelenti, hogy a felnőtt fiúk apjuk családjával maradnak, csak a nők hagyják el csoportjukat.

A lokális csoportok kialakulása az egyetlen jele egy, a családnál nagyobb társadalmi szerveződésnek. Ez a szervezet azonban nagyon laza, a különböző családok csak ritkán érintkeznek egymással, mivel olyan nagy területen élnek, hogy csak alkalmanként keresztezik egymás útjait. A lokális csoportoknak sem főnöke, sem bármiféle irányító szerve nincs. Az összekötő kapocs főleg egyfajta rokoni kapcsolat érzése, ami magában foglalja azt a tudatot, hogy a csoport egyes tagjai bármikor segítséget kérhetnek egymástól támadás, birtokháborítás esetén, vagy ha bosszút forralnak egy másik csoport ellen. A lokális csoportok egyetlen másik feladata az, hogy ritka időközönként közösen tartják az ünnepélyes beavatási szertartásokat.

A szervezett hadviselés ismeretlen számukra. Egyének vagy rokonok kis csoportjai között előfordulhatnak csaták, melyek oka rendszerint olyan tett, ami a sértettől vagy családjától vérbosszút követel. A gyilkosság valószínűleg elég gyakori volt a múltban, ellenben az emberáldozat és az öngyilkosság ismeretlen fogalmak. Miután 1829-ben Fitzroy admirális négy yaghand Angliába vitt, akik bizonyos, a kannibalizmust érintő kérdésekre igenlően válaszoltak, emberevőként kezdték őket emlegetni. Thomas Bridges és családja, akik évekig a yaghanok között éltek, tagadják a kannibalizmus létezését. Állításukat ma már bőséges bizonyíték támogatja.

² Az ilyen és ehhez hasonló családi jogoknak rendkívül jó elemzését adja Ruth Benedict: „Marital Property Rights in Bilateral Society”, *American Anthropologist*, 1936/38. szám, 368-374. old.

Az árucserét rendszerint ajándékozással kezdeményezik. Az ajándékot később egy hasonló vagy nagyobb értékű dologgal illik viszonzni. Legalább akkora sértésnek tekintik az ajándék visszautasítását, mint azt, ha valaki elmulasztja viszonzni. A szívélyes, bőkezű vendéglátás minden yaghanal szemben kötelező. Mint más primitív társadalmakban, a rokonok és barátok közti nagylelkűséget elvárják és természetesnek tekintik. Nem vall jó modorra, ha valaki szavakban is megköszöni az ajándékot, mivel ez azt jelenti, hogy az ajándék váratlan volt, vagy az ajándékozót kevésbé bőkezűnek gondolták.

A lopást teljesen megvetendőnek tartják. A lopás tiltása azonban nem terjed ki az idegenekre, mivel ők yaghan szemszögből nézve nem egyenrangúak velük és ha gyakorlatilag nem is, de potenciálisan mindenesetre veszélyesek. A Bridges családot végül barátságukba fogadták és valamiféle rokoni státuszba kerültek, de előtte sokáig fosztogatták őket és visszaéltek a bizalmukkal.

Az etiketről, vagy arról, hogy a rokonoknak hogyan kell egymással viselkedniük, információink hiányosak vagy ellentmondásosak. Az anya- és apaági rokonokat egyaránt számon tartják és a terminológia is azonos. A nagynéniket, nagybácsikat (az apa és az anya testvéreit) külön elnevezéssel illetik, nem apának vagy anyának hívják. Az unokahúgokat és unokaöccsöket szintén más szóval jelölik, ami megkülönbözteti őket saját gyerekeiktől. Azonban minden unokatestvért testvérnek hívnak. Ezek a rokonok egymással nem köthetnek házasságot. Mivel a yaghanok kis, egymástól független családokban élnek, érthető, hogy megkülönböztetik a szülőket és azok testvéreit, és saját gyerekeiket a testvéreikétől, hiszen különböző helyen élnek. Az, hogy az unokatestvéreket, bárhol éljenek is, egyenlőnek tekintik a testvérekkel, valószínűleg annak a szabálynak a hatása, amely tiltja a velük való házasságot - a társadalom ugyanolyan viselkedést vár el a testvérekkel és az unokatestvérekkel szemben.

Az apai nagybácsi nagyon fontos szerepet játszik unokaöccse életében, különösen annak házassága után, míg az anyai nagynéni dolga a lány jólétéről gondoskodni. A férj felelősséggel tartozik anyósa és apósa iránt, megajándékozza és szükség esetén segíti őket, és tisztelettel adózik nekik. Ezt a kapcsolatot, mint sok primitív társadalomban, itt is olyan fontosnak és ugyanakkor olyan érzékenynek tekintik, hogy számos tabu övezi. A férj viselkedését apósával szemben szigorú szabályok írják elő, amelyeket egész életében be kell tartania. A vő sohasem nézhet egyenesen apósa szemébe, közel sem ülhet hozzá, a beszélgetés is közvetve zajlik, általában a feleségen keresztül.

A yaghanok ismerik a kapcsolatot a szexuális aktus és a fogantatás között.³ A házaspárok általában nem törekednek születésszabályozásra, mert a gyerekek nagyon fontosak nekik. A leányanyák viszont gyakran végeznek abortuszt, sőt csecsemőgyilkosságot is. A szülésben az anya nőrokonai segítenek, míg a férj a kunyhón kívül marad. A méhlepényt elégetik, a köldökszínort pedig megszáritják és mágikus célokra elteszik. Nem sokkal szülés után az anya és gyermeke megfürdik a jeges tengervízben, amit a modern orvosok talán megdöbbenőnek találnak, de bizonyítékaink alapján sem az anya, sem a gyermek egészségére nincs káros hatással. A szülés előtt és után a szülőknél számos étkezési tabu kell betartaniuk. A szülés után, különösen ha első gyerekről van szó, az apa pár napig nem végez semmilyen munkát, mintha ő is gyermekágyban pihenne.⁴

A gyermeket általában születési helyéről nevezik el. A névadást nem kíséri speciális rítus, de a név mágikusan privát jellegű marad: nagy illetlenség a nevén szólítani valakit, és még

³ Ezzel ellenkező elképzeléseket ld. az 1. és 11. fejezetben.

⁴ Ezt a rituális viselkedést az antropológusok *couvade*-nak hívják, és bizonyos dél-amerikai törzsek ennél sokkal szigorúbban előírt formában gyakorolják.

távollevő személyeket sem szokás a nevükön emlegetni. Megszólításként a rokonsági terminológiát használják, a távollevő személyekre pedig körülírásokkal utalnak.

A fiú- és lánygyermek egyaránt játszanak, de nincsenek jellegzetesen csoportos játékaik, mivel azonos területen ritkán található nagyobb számú ember. Körülbelül hétéves koruk után a fiúk és a lányok nem játszhatnak többé együtt. A gyerekeket ritkán büntetik veréssel, de az idősebbek sok időt töltenek azzal, hogy kijavítják őket és megtanítják a helyes viselkedésre.

A világ sok vadász-gyűjtögető társadalmában a csoport legfontosabb vallási ceremóniáit akkor tartják, mikor a gyermekek egy csoportja eléri a kamaszkort. A yaghanoknál ezek a rítusok a társadalmi élet fontos alkalmai a felnőttek számára, ugyanakkor az egyébként informális nevelés során egyfajta felnőtté avatásnak is tekintik őket.

A lányoknál a felnőtté válást az első menzesz jelenti. A lány ilyenkor három napig böjtöl, és orcáit pirosra festi. Több napon keresztül idősebb asszonyok erkölcsi tanácsokkal látják el, majd a menzesz végén rituálisan megfürdik a tengerben és ezt lakoma követi, amelyre minden jelenlevőt meghívnak. A fiúk érését nem jelzik ilyen egyéni rítusok, hanem a lokális csoport összes serdülő fiúját együtt avatják föl a nagy *Čiéxaus* szertartáson. Ezt nem meghatározott időközönként tartják, hanem attól függően, hogy van-e megfelelő mennyiségű élelem és megfelelő számú felavatandó fiú.

Az alkalomra egy speciális, a szokásosnál nagyobb méretű kunyhót építenek. Minden felavatandó mellé kijelölnek egy nevelőt, aki a napokig, sőt néha hónapokig tartó beavatási időszak alatt éjjel-nappal gyakorlati és erkölcsi tanításokban részesíti a fiatalembert. A jelölteknek több próbatételen kell átesniük és rituális tabukat kell betartaniuk. Csak minimális mennyiségű alvást és ételt engedélyeznek nekik, törökülésben kell ülniük, minden éjjel meg kell fürdeniük a tengerben, és csak egy madárcsontból készült szívószálon át ihatnak. A ceremónia kezdetén a fiúk mellkasát kezdetleges tetoválással díszítik.

A szertartás fontos része a csoportos éneklés és tánc, rendszerint késő éjszaka. Ez persze szórakozás is, de emellett fontos célja van. Ezek az énekek *Yetaitá*-hoz, egy ijesztő és gonosz szellemhez szólnak, akit így tartanak távol. Egy utolsó szertartással bevezetik az ifjakat a társadalomba. Egyenként a rituális főnök elé járulnak (aki nem valódi vezető, inkább, akárcsak az *arundáknál*, egyfajta szertartásvezető), aki a társadalom teljes értékű tagjaivá avatja őket. Ezután minden nevelő ajándékoz tanítványának egy speciálisan díszített kosarat, egy ivócsontot és egy kaparóbotot.

Egy másik szertartás, a *Kina*, néha a beavatási szertartást követi. Ez az *ona Klóketen* egyszerűbb változatának tekinthető, és alapvetően egy mítosz dramatizálása, amely szerint valaha régen a nők uralkodtak a társadalomban: szellemek maszkjait viselve becsapták a férfiakat, míg le nem lepleződtek, és ekkor a férfiak átvették az uralmat. A Kina rítusban csak beavatott férfiak vehetnek részt: elvonulnak egy szertartási kunyhóba, itt a nőktől és a gyermekektől titokban befestik magukat és felöltik a szellemek maszkjait. Szellemnek öltözve előjönnek, énekelnek és táncolnak a nők és a gyerekek előtt, és büntetéssel fenyegetik a nőket, ha azok nem engedelmessé válnak.

A beavatás után a legfontosabb rítus a temetés. A halottakat rendszerint elhamvasztják, és velük együtt személyes tárgyaikat is elégetik. A közeli rokonok gyászuk jeléül böjtölnek, feketére festik a testüket, sőt néha belevágnak a mellükbe. Az elhunyt minden jelenlevő rokona és barátja részt vesz egy rítuson, amely a Kina uralkodó motívumát eleveníti fel: a nők és a férfiak szimbolikus csatát vívnak.

A yaghanok számos szellemben és istenben hisznek. Különösen tartanak a nemrég elhunytak szellemeitől, ezért elhagyják azt a táborhelyet, ahol haláleset történt. Az elhunyt ősöket nem

tisztelik, nem imádkoznak hozzájuk, és halottak nevét sosem ejtik ki. Viszont mindenkinek van egy védőszelleme, akinek szükség esetén számíthat a segítségére. Úgy tűnik, hisznek egy legfőbb szellemben is, akit néha *Atyám*-nak neveznek; de mivel ezek az indiánok régóta missziós befolyás alatt állnak, nem biztos, hogy ez valóban ősi hitük része.

A yaghanoknak nincsenek papjaik és dogmaik vagy egyéb formális vallási rendszerük. A leginkább vallási specialistának nevezhető személy a sámán, aki mindig férfi, és szerepe azonos az amerikai indiánok között sokfelé elterjedt orvosságos emberével. Úgy válik valaki sámánná, hogy álmában egy bizonyos segítő szellem elhívja és megtanítja a sámándalát. Ezután egy idősebb sámán fogadja tanítványává, különböző próbáknak veti alá, és megtanítja neki a szokásos ezoterikus rítusokat. Hisznek abban, hogy a sámán befolyásolhatja az időjárást és megjósolhatja tervezett tevékenységek kimenetelét, de fő feladata a gyógyítás. Az amerikai indiánoknál szokásos módszerekkel gyógyít: masszázst és keneteket alkalmaz, majd ügyes kézzel eltávolítja a fertőzött területre jutott idegen testet. Hitük szerint a betegséget és halált rendszerint egy gonosz vagy ellenséges sámán tevékenysége okozza. A gyógyító sámánnak tehát egyszerűen ellenmágiát kell alkalmaznia. Mint más indiánok, a yaghanok is hisznek a lélekvesztésben, vagyis hogy egy gonosz sámán elrabolhatja az ember lelkét, és akkor az áldozat megbetegszik és meghal, ha egy másik sámánnak nem sikerül a lelket visszaszereznie.

A yaghanok vallásos mitológiája és kozmogóniája hasonlít más primitív népekére, de kevésbé mély és bonyolult. Néhány mítosz azt magyarázza, miért vannak foltok a holdon, miért kel fel a nap és hasonló; néhányak erkölcsi tanmesék, amelyekben a rossz mindig elnyeri méltó büntetését és megszégyenül; ismét mások mitologikus hősookról szólnak, két fivérrel, akik megalkották a társadalom törvényeit, megtanították az embereknek a kézművességet és elnevezték a dolgokat. Vannak eszkatologikus mítoszaik egy vízözönről, amelyet a nap vagy néha a hold tengerbe zuhanása okozott. Számos mítosz szól rettegett kannibál szellemek vagy rosszindulatú óriások tetteiről.

A yaghanok sem rítusaik alatt, sem szabadidejükben nem használnak narkotikumokat, nincsenek alkoholtartalmú italaik, sőt dohányt sem fogyasztanak. Művészi formáik, mint a tánc és a zene, kevésbé kidolgozottak, és csak ritmushangszerekkel kísérik. Még a szinte mindenütt megtalálható csörgőt, dobót és sípot sem ismerik. Játékaik nagyon egyszerűek, a legkedveltebb a birkózás. Szabadidejüket leginkább beszélgetéssel töltik, de még verbális művészetük is fejletlen - nincsenek közmondásaik vagy költészetük, és dalaik szövege monoton ismétlésekből áll.

A yaghanoknak bőven van idejük beszélgetni. Thomas Bridge úgy becsüli, hogy a civilizált ember munkaidejének körülbelül egyötödét töltik munkával. Más megfigyelők is rámutattak, hogy ezek az indiánok nem gondoskodnak a jövőjükéről: azt eszik, amit találnak, és ha nem találnak semmit, abból sem csinálnak problémát. Minden megfigyelőt elgondolkoztatott az, hogy mennyire hiányzik belőlük a találékonyság. Kultúrájuk minden téren nagyon egyszerű, de hogyhogyan nem találtak fel legalább valami olyan öltözetet és lakóhelyet, amely jobban védene a zord éghajlat ellen? Még egy hivatásos régész, az 1920-as években a Tüzföldre látogatott Samuel K. Lothrop is azt gyanította, hogy valamilyen mentális képességük hiányzik ehhez.

Akik viszont személyesen ismertek yaghanokat, nem találták őket unintelligensnek. Sőt, azok a yaghan fiatalok, akiket Fitzroy admirális 1829 és 1832 között Angliába vitt, meglepő gyorsasággal alkalmazkodtak az angol kultúrához. Érdekes módon hazatérésük után szinte azonnal visszavették yaghan szokásaikat, az angolok nagy csalódására, akik rajtuk keresztül remélték meghonosítani az angol civilizációt a Tüzföldön.

Nehéz megmagyarázni, hogy a yaghanok miért törődnek bele ilyen passzívan a helyzetükbe, de az antropológusok előtt nem ismeretlen a jelenség a primitív népek között. A nehéz környezeti viszonyok nem mindig váltanak ki kreativitást. A civilizált ember hajlamos magából kiindulni és arra gondolni, ő hogyan rendezné be az életét a yaghanok élőhelyén. De a nyugati civilizáció emberei másként gondolkodnak, hiszen teljesen más kultúra formálja a gondolatainkat, és ezért az ilyen kérdésekre elkerülhetetlenül etnocentrikus válaszokat adunk.

Az antropológus viszont közelebb juttathat a megoldáshoz. Először is, még a legegyszerűbb ősi kultúra is eljut a belső integráció és a környezethez való alkalmazkodás egy olyan szintjére, ahol állandósul, és innen csak jelentős nyomás hatására mozdul el. Egy ilyen kultúrából nehéz kiszakadni: az Angliából visszavitt yaghanoknak nem volt más választása, vissza kellett térniük régi életmódjukhoz. Nyilvánvaló, hogy a pszichológiai és szociális biztonságérzet, amit egy kultúrához való tartozás jelent, fontosabb a fizikai kényelem olyan aspektusainál, mint mondjuk a meleg ruha. Másodszor, a legprimitívebb kultúrák a legmarginálisabb területeken találhatók, nagy távolságok és földrajzi akadályok választják el őket a kulturális fejlődés központjaitól. A yaghanok, más marginális vidéken élő kultúrákhoz hasonlóan, azért nem ismernek bizonyos, egész Amerikában elterjedt eszközöket, mert azok nem jutottak el hozzájuk. Harmadszor, a yaghanoknak azért van annyi szabad idejük, mert semmi hasznosat nem tudnának kezdeni vele. Ha nincsenek tartósítási módszerek, nincs értelme több kagylót gyűjteni vagy halat fogni, mint amennyit egy nap alatt elfogyasztanak. Ha pedig egy bizonyos évszakban kevés a hal, nincs értelme halászni menni. Észak-Amerikában az északnyugati partvidék indiánjai ugyan kifejlesztettek technikákat az élelmiszerek tartósítására (pl. szárítás), és ez hatékonyabb munkát, nagyobb és állandóbb településeket és ezúton gazdag és bonyolult kultúrát tett lehetővé, bár megmaradtak vadász-gyűjtögető társadalomnak. Ezek a találmányok azonban nem jutottak el Dél-Amerika déli vidékeire.

A yaghanok felfedezésük után sem élvezhették az európai technológia vívmányait, mert az európaiak által behozott betegségek (kanyaró, tífusz, szamárköhögés és himlő) nem sokkal az első találkozás után megtizedelték őket. A körülbelül 3000 fős népcsoport lélekszáma 1884-ben rohamosan csökkenni kezdett, és 20 év múlva már csak 130 maradt belőlük. 1933-ban már csak negyvenen voltak, és a beszámolók szerint számuk azóta is csökken.

Ferdinand Magellán látott néhány tűzföldi indiánt 1520-ban, amikor a ma nevét viselő szorost felfedezte. A hagyomány szerint a Tűzföld név onnan származik, hogy éjjel Magellán a sziget partjain égő tábortüzeket figyelte. A Horn-fok körülvitorlázása nehéz és kockázatos vállalkozás volt, és a Magellán útját követő századokban számos hajótörés történt ezeken a partokon. Az indiánok kifosztották a hajóroncsokat, de a yaghanokról szóló rémtörténetek valószínűleg az európaiak tudatlanságából és félelméből is táplálkoztak; ezekben az időkben ugyanis hasonló történetek keringtek más primitív népekről is, akikkel a hajósok távoli tájakon találkoztak.

Az európaiakkal való állandóbb kapcsolat a XIX. században alakult ki, amikor felderítő expedíciók indultak Dél-Amerikába. A legismertebb ezek közül Fitzroy két expedíciója 1826. és 1832. között. Fitzroy négy indiánt túsul ejtett és végül Angliába vitte őket, ahol három évet töltöttek. A két fiatalabb, egy Fuegia Basketnek elnevezett kilencéves kislány és egy tizenéves fiú, Jemy (vagy Jimmy) Button, nagyszerűen beilleszkedtek és a kislány még a királyi párt is elbűvölte egy audiencián. A *Beagle* nevű hadihajón vitték őket vissza hazájukba, amelynek fedélzetén ott tartózkodott az ifjú Charles Darwin is. A *Beagle* 1832-ben érkezett meg a Tűzföldre és pár hétig el is időzött ott, ezalatt Darwin néhány érdekes feljegyzést készített a bennszülöttekről.

A yaghanokról meglévő információink szempontjából rendkívül jelentős esemény volt Thomas Bridges és családja érkezése 1871-ben, akik missziós állomást létesítettek Ushuaiában, a Tűzföld déli partjánál húzódó Beagle-csatorna partján. Bridges élete nagy részét az indiánok tanulmányozásával töltötte, és írt is róluk. Elkészítette a jamana nyelv szótárát, az egyik legintenzívebb tanulmányt, amely valaha is primitív nyelvről született.⁵ A misszionáriusok nagy erőfeszítéseket tettek, de nem tudták megvédeni az indiánokat a területre beszivárgó egyre több európaiktól. Mint már említettük, az indiánok nem tudtak ellenállni az európai betegségeknek, és mára már kihaltak.

Szakirodalom

Bird, J. 1936. Antiquity and Migrations of the Early Inhabitants of Patagonia. = *Geographical Review* 28(2)

Bird, J. 1946. The Archeology of Patagonia. In: J. H. Steward ed. *Handbook of South American Indians*. 1. kötet. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 143.

Bridges, E. L. 1949. *Uttermost Part of the Earth*. New York.

Bridges, T. 1866. Manners and Customs of the Firelanders. *A Voice for South America (South American Missionary Magazine)*, 13.

Cooper, J. M. 1941. Temporal Sequence and the Marginal Cultures. *Anthropological Series, Catholic University of America*, 10.

Cooper, J. M. 1946. The Yaghan. In: J. H. Stewart ed. *Handbook of South American Indians*, 1. kötet, Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 143.

Darwin, C. 1845 Journal of Researches into the Natural History and Geology of the countries visited during the voyage of H. M. S. Beagle round the world, under the Command of Captain FitzRoy, R. N. London.

Darwin, C. 1946 Charles Darwin and the Voyage of the Beagle (ed. Nora Barlow), New York.

Gusinde, M. 1937. Die Feuerland-Indianer. 2. kötet: *Die Yamana*. Mödling

Hyades, P. D. J.-Deniker 1891. Mission scientifique du Cap Horn. = *Anthropologie, ethnographie* 7. Paris.

Lothrop, S. K. 1928. The Indians of Tierra del Fuego. *Contributions from the Museum of the American Indian* 10. New York: Heye Foundation

Fordította: Berki Judit kulturális antropológia alapozó és Béres-Deák Rita kulturális antropológia II. évfolyamos hallgató.

A fordítás alapja: „The Yaghan of South America” in: Service, Elmen R. 1963. Profiles in Ethnology. University of Michigan.

⁵ Mr. Bridges gyermekei a yaghanok és az onák között nőttek fel, és egyikük érdekes beszámolót írt ottani életükről. ld. E. Lucas Bridges: *Uttermost Part of the Earth*, New York, 1949.

Niels Fock

A matakó jog

A matakó indiánok a Rio Pilcomayo és a Rio Belmejo között fekvő Argentín Chaco nyugati területeit népesítik be. Évszázadok óta kapcsolatban állnak a civilizációval, ám határon élő törzs lévén, úgy tűnik, sajátos tradicionalizmussal válaszoltak a kihívásokra. Különösen a Pilcomayo középső folyásánál élő északkeleti matakók őrzik hagyományaikat mind a mai napig, s foglalkozási rendszerük még mindig az asszonyok gyűjtögetésével és a férfiak halászatával jellemezhető.

A matakó társadalom egyfajta jogrendszerrel bír, a jognak mind szűkebb, mind tágabb értelmében. Adamson Hoebel szigorú meghatározása szerint: „Egy társadalmi norma akkor jogi norma, ha annak elmulasztása vagy megszegése minden esetben, egy társadalom által erre kizárólagosan fölhatalmazott egyén vagy csoport által alkalmazott fizikai erőszakot vagy azzal való fenyegetést vonja maga után”. Így korlátozva értelmét, létezik jog a matakóknál minden olyan esetben, amit Radcliff-Brown magánszemélyek sérelmére elkövetett bűncselekménynek nevez, s melyek a gyilkosság, a házasságtörés, illetve a lopás köré csoportosíthatók. Funkcionális szempontból tekintve, mint pl. Bohannon, a jog egyszerűen viták, problémás esetek rendezési módja, mellyel a társadalom megakadályozza szabályainak közösségromboló megsértését. Ilyen meghatározás mellett szintén létezik matakó jog, jelesül a közösség sérelmére elkövetett bűnökkel kapcsolatos jogszabályok formájában, különösen a vezetők reprezentatív viselkedésével, illetve az orvoságos ember túlzott varázslataival összefüggésben. Mindazonáltal, megpróbálok az ún. magánszemélyek sérelmére elkövetett esetekre szorítkozni, és ezeken keresztül fényt deríteni azokra a közösségi értékekre, amelyeket olyannyira eleminek tartanak, hogy megsértésük büntetendő.

Habár a javak egyenlő elosztása alaposan kidolgozott egy matakó faluban, a lopás ennek ellenére nem ritka. Az ültetvények terményeinek eltulajdonítása a leggyakoribb, különösen a dohányé. A tettes rendszerint fölfedi kilétét azáltal, hogy hátrahagyja lábnyomait; minden matakó állítja ugyanis, hogy ezekről összes falubeli társát föl képes ismerni. Ezért aztán, mikor az ültetvény tulajdonosa már gyanakszik egy bizonyos személyre, lesben áll, hogy tetten érje. Ez néha összezapássá fajulhat, ám a sértett fél általában megelégszik azzal, hogy megérintse a tolvajt, s ezt úgy fejezi be, hogy fölszólítja, hozza vissza azt, amit ellopt. Azt is mondhatja: „Elmegyek hozzád, s megmondom, mennyivel tartozol”. Jól példázza ezt az az eset, mikor egy fiatalkorú lopott, emiatt a károsult az ifjú apjához fordult követelésével, aki kárpótolta is őt két kecskével, melyek értéke jóval meghaladta az elorzott javakét. Az apa azután megróttá fiát, hogy legközelebb ne lopjon, mert a tulajdonos megharagszik és több kártérítést kér majd, további veszteséget okozva ezzel a családnak. „Ha szükséged van valamire, nem veheted el, hanem kérned kell valakitől, akinek van belőle. Mikor betakarít valaki, nemcsak magának dolgozik, hanem az egész közösség számára”.

Az esetek másik csoportjában, mikor a tolvaj személyazonosságára anélkül derül fény, hogy tetten érnék, megtörténhet, hogy míg a tettes vadászni megy, a károsult elküldi családjá egyik tagját, hogy hozzon egy kecskét vagy juhot annak nyájából. Az egyik hasonló alkalommal is - mint minden ilyen esetben -, míg ezt az állatot hazavitték és leölték, a sértett házában többen összeverődtek, talán a bűnös családjából is néhányan. Itt a házigazda megragadva az alkalmat, igazolta tettét: „Rendes körülmények között nem ölöm le más ember jószágát, most azonban tiszta lelkiismerettel teszem ezt. Ha van valamink, az nem csupán a sajátunk, hanem az egész közösségé. Azért cselekedtünk így, mert egyetlen családot sem akartunk megsérteni, harc sem

folyt, vért sem ontottunk”. Később, a nap folyamán, mikor a tolvaj már hazaért, s a hús is elkészült, a sértett küldött belőle neki egy darabot, s ő persze nem tudta, hogy a saját állatából származik. Ez a rendreutasítás egy igen kifinomult formája. A bűnösnek csak később beszélt családja a történetről, s apja azután is arra buzdította, hogy harag helyett inkább tanulja meg megteremteni, amire szüksége van. Az ilyen gyakorlati tanácsok hatására a fiatalok abbahagyják a lopást.

A visszaesőkkel való bánásmód kevésbé elnéző. Egy ültetvényes, aki fölfedezte, hogy egy ilyen ember lopott a földjéről, megkeresve a helyet, ahol a tettes átmászott a kerítésen, egy rendkívül veszélyes mérges kígyót tett oda, amit előtte ezért fogott. Nyaka köré egy zsineget tekerve egy bothoz kötötte, s fölé néhány gallyat rakott. Mikor a tolvaj megérkezett és matatni kezdett a kerítés közelében, fölizgatta a kígyót, s miután átugrotta a kerítést, az megmarta őt. A tulajdonos a részéről ezzel befejezettnek tekintette az ügyet, a bűnöst viszont közvetve megbüntette azzal, hogy annak el kellett mennie az orvosságos emberhez, s meg is kellett fizetnie a segítségét. Más, hasonló esetekben a gazda kaktusztüskéket is használhat, melyeket egy kis csapdában lazán a földbe rejt ott, ahol a tettes rendszerint bemászik. A birtokost sohasem teszik felelőssé bosszújáért, azonban ő sem kér jóvátételt káráért. A többiek nem avatkoznak az ügybe, csak megvitatják és egyetértenek a tulajdonos tétével.

Három alapelv tűnik meghatározónak ezekben a lopásellenes szankciókban: a kompenzációs elv, mikor a sértett elmegy a tolvaj apjához és kártérítést kér; a büntető elv, mikor a károsult egy vagy több rokona hoz el valamit az elkövető vagyonából; s végül a megtorló elv, mikor a bűnös fizikailag is szenvedhet. Az, hogy a matakók között a lopást magánszemély sérelmére elkövetett bűncselekményként lehetne meghatározni, kétségesnek tűnik. Nem a magántulajdon jogát sértik meg, mivel belátható, hogy akkor csupán néhány, az ellopottakhoz hasonló értéktárgyat követeltek és szereztek volna meg a sértettek. Valójában a lustaság az, amit büntetnek, mert megfelelő szorgalommal mindenki maga megtermelheti, illetve csere útján megszerezheti azt, amire szüksége van. Ezért itt inkább arról van szó, hogy az igazságszolgáltatást az egyes emberek kezébe adták, saját boldogulásuk érdekében; a társadalom gazdasága elleni tettek ezek, s így jobban köthetők a közösség sérelmére elkövetett bűncselekményekhez.

A matakók között a törvényszegésnek két másik fajtáját büntethetik megfelelő gazdasági szankciókkal. Ezek a gyilkosság illetve a nemi erőszak. Az utóbbi esetében, ha a férfi nő, elszenvedi a házasságtörésért járó büntetést is, s ráadásul a sértett családja is elvehet vagy levághat pl. egy kecskét vagy juhot az elkövető nyájából. Ha a tettes vagy annak családja dühösen megkérdezné, hogy mindez miért történik, a lány rokonai eleinte hallgatnak, ám később fokozatosan mindent megmagyaráznak. Ezzel az ügyet lezárják.

A matakóknál a monogámia szigorúan kötelező, a házasságon kívüli szexuális kapcsolatok semmilyen formáját nem tűri a társadalom. Hűtlenség esetén különbséget tesznek férfi és nő tette között azáltal, hogy az utóbbi vétke súlyosabbnak számít. Ilyenkor, mikor a feleség rájön, hogy megcsalják, családja néhány női tagjával megtámadja a csábítót. Ezért a lányok, különösen régebben, soha nem vágták a körmüket, azért, hogy véres sebet ejthessenek bármely riválisukon. Figyelemre méltó, hogy míg a feleség igénybe veszi női rokonainak segítségét, addig a szerető nem. Családja kijelenti: „Ezért nem érdemes harcolni”. Ismerve azonban az ottani családok között fennálló hagyományos szolidaritást, ez valójában azt jelenti, hogy a lány magatartását a társadalommal összhangban helytelennek tartják.

Ha egy férfi megszökik a szeretőjével, a feleség női rokonaival üldözőbe veszi és megpróbálja erőszakkal visszahozni. Ez rendszerint sikerül, mert a többi férfi nem avatkozik az ügybe, mondván az kizárólag a nők dolga. Mikor egy férj megcsalja a nejét, és úgy

gondolják, hogy ő volt a kezdeményező, azt is kockáztatja, hogy félholtra veri asszonya illetve annak társai. Senki sem avatkozna közbe a faluból. Az olyan férfit pedig, aki kitart a szeretője mellett, a közvélemény elítéli, s a felesége a megbélyegzés terhe nélkül elhagyhatja őt.

A nők házasságtörésének rendszerint sokkal súlyosabb következménye van, mint a férfiakénak. Először is, a férj el sem gondolkodik azon, hogy ki volt a kezdeményező, azonnal a nőt vádolja, akinek további sorsa csak a férje vérmérsékletén múlik. Mikor rájön a nő tetteire, meg is verheti, hogy megjavítsa magatartását; ilyen esetekben riválisával szemben semmit sem tesz. Legtöbbször azonban a férj rögtön elválnak és elzavarja őt. Az asszony családjá nem is tiltakozik ez ellen, rendszerint maga is becsmérli helytelen viselkedése miatt. Azt mondják, azért akar a férfi azon nyomban elválni, mert azt gondolja, hogy felesége újra és újra megcsalja majd, s ő elvesztve a fejét, megpróbálja őket megölni. Számos ilyen eset történt.

A matakóknál egyébként igen sűrűn előforduló válások egyik fő oka a házasságtörés. Ha saját hűtlensége miatt a férjtől válnak el, ő hagyja el a házat, s csak olyan személyes ingóságait viszi magával, mint a halászháló, tűzgyújtó szerszám, íj, nyíl, stb. Először szülei házába költözik, később új feleségének családjához. Ebben az esetben gyermekeit is régi asszonyánál hagyja, s csak akkor viheti őket magával, ha azok már elég nagyok s maguk is apjukkal akarnak élni. Ha a feleség hűtlensége a válás oka, akkor neki kell elhagynia otthonát, s a saját családjá csak a későbbiekben hozza el onnan személyes használati tárgyait, jelesül agyagedényeit, „yicas”-át, erdei gyümölcsseit, néhány juhot vagy kecskét. Ilyenkor a gyerekek az apával maradnak, s annak anyja vagy egyik női hozzátartozója neveli föl őket. Általános szabályként elmondható, hogy a válásoknál a sértett félnél maradnak a gyerekek, az otthon, és csak a személyes tárgyakat osztják el.

Bármi legyen is az oka egy matakó válásnak, az minden esetben mind erkölcsileg, mind anyagilag súlyos csapást jelent a válófelek számára. Az anyagi kárt csak újraházasodással lehet helyrehozni, s ez majdnem mindig be is következik. Az elhagyott, vagy magát egy boldogtalan kapcsolat áldozatának érző ember öngyilkosságot is elkövethet, ami egyébként ennél a népcsoportnál legtöbbször csakis ilyen összefüggésben fordul elő. Ha ez történik, mindig az elhunyt hitvesét teszik felelőssé. Ennek következtében a halott családjá sokszor hadjáratot indít, hogy véres - vagy ami még valószínűbb - anyagi elégtételt vegyen.

Az itteni íratlan törvények szerint a házasságtörést szigorúan büntetik a gyermekek, illetve az otthon elvételével. Nem okozhat meglepetést az sem, hogy a törzsek exogámiája következtében a hűtlenség a vérbosszúk, valamint a falvak közötti háborúk legfőbb oka. A házassági rendszernek így mélyreható politikai következményei is vannak.

Láttuk, hogy a hűtlenség hogyan vonja maga után a sértett fél által kivetett szankciókat, rendes körülmények között, mikor el kell hagynia otthonát, gyermekeit. Ezt a büntetést azonban már túl szigorúnak tartják abban az esetben, ha a házasságtörés végül féltékenységi gyilkosságba torkollik. S azon nyomban egy másik váltja föl: a vérbosszú, vagy az elégtétel valamely egyéb formája. Az ilyen jellegű emberölések esetében a nagyobb bűn teljesen megsemmisíti a kisebbet, s a közösség ezután a volt szerető családjának bosszúját tekinti jogszerűnek.

A gyilkosokkal szemben - s az öngyilkosságot okozókat is ide sorolják - az alkalmazott szankciók három csoportba oszthatók. A legegyszerűbb - s ma már ritkábban előforduló - a megtorló gyilkosságok csoportja: ilyenkor a halott rokonságának egy vagy több tagja fölfegyverkezik, s a hozzátartozók támogatásával családi háborút indít a gyilkos családjá, illetve az őket támogatók ellen. Ennek azonban csak az a hatása, hogy a családi ellentét számos helyi csoportosulás közötti általános viszályá fajul. Sokkal gyakoribb azonban, hogy az áldozat

rokonai harci jeleket festve magukra elmennek a gyilkoshoz (annak falujába), és követelik a „vérdíjat”. A falu lakói tisztában vannak vele, hogy az ilyenfajta különítmény jogos igényeiért jön, ennek következtében, habár igen szigorú óvatossági rendszabályok közepette, de azt meg is kapja. Az áldozat néhány közeli hozzátartozója odalép a gyilkoshoz, megragadja a mellkasánál fogva, miközben lándzsákkal fenyegetik. A többiek ezalatt baljósztatúan közelítenek, egyikük a másik után átkozza a bűnöst, s ezzel egy időben meg is üti. Ilyen feszült helyzetben az asszonyok gyakran ingóságaikkal az erdőhöz szaladnak, ám amikor észreveszik, hogy a szembenálló felek a gyilkosságért járó kártérítés méltányos összegéről alkudoznak, visszatérnek a falu néhány kecskéjével, birkájával egyetemben. A tettes pl. följánlhat tíz kecskét, amelyből ötnek kicsinye is van, s a büntetőkülönítmény ezzel meg is elégszik. Amint átadták a fizetséget a halott családjának vezetője kezébe, a csoport azonnal beszüntet minden ellenségeskedést, azt mondva például: „Nos, barátom, minden halad a régi kerékvágásban. Bárki mondhat rólad rosszat, nem hisszük el neki. Felejtsük el az ügyet!”. Mikor a katonák elhagyják a falut, az ott élők integetnek nekik, s mindenki megkönnyebbül, hogy az ügyet sikerült békés úton rendezni. A kapott állatokat már a hazafelé úton eloszthatják azok között a rokonok között, akik segédkeztek az akcióban. Az áldozat családja például megtarthat magának hármat, ám ezeket nem elfogyasztják, hanem a családi nyájba terelik, s utódaikat fokozatosan elosztják azon családok között, akik előszörre semmit sem kaptak.

S végül egy érdekes, harmadik fajta procedúrát is alkalmaztak régebben, ha egy részeg megölt valakit. A gyilkos ekkor elmehetett a „harci ösvényen”, hogy szerezzé meg egy ellenséges szomszéd törzs egyik tagjának skalpját. Habár az áldozat családja ezzel nem bocsátotta meg teljesen a bűnt, az ilyen elrendezés a közösséget kielégítette, s ez rendes körülmények között visszatartotta az elhunyt családját a további szankcióktól.

A gyilkosságot követő helyzet enyhítésének három módja: a „vérdíj” fizetésével történő anyagi kártérítés, a vérbosszúért folytatott családi háború, mely hajlamos más nemzetségekre is kiterjedni, s egy ellenséges scalp megszerzése az ellentétes álláspontok kialakulásának különböző szintjeit tárja elé; így a rokonság, több nemzetség vagy falu, végül az egész törzs érdekelt az ügyben. Ahogy a konfliktus kiterjed, a gyilkos személyének veszélyeztetettsége csökken. Az a tény pedig, hogy egy idegen scalp megszerzése megfelelő jóvátétele egy gyilkosságnak, azt sugallja, hogy - akárcsak a lopás esetében - az emberölés is inkább közösség sérelmére elkövetett bűncselekménynek tekinthető. A csoport egyik tagjának halála korrigálható az ellenség egy tagjának halálával - azaz: az egyensúly helyreállított.

A matakóknál - úgy tűnik - mindig a közösség elleni tettek a büntetendők, s tartoznak ily módon a jogrendszer keretei közé. A lopás, mely annak vagyonát, a házasságtörés, mely annak erkölcsi rendjét, illetve a gyilkosság, mely annak fennmaradását veszélyezteti.

Bibliográfia

Bohannon, Paul 1967. *The Differing Realms of the Law*. In: Bohannon, P. ed. *Law and Welfare: Studies in the Anthropology of Conflict*. American Museum Sourcebooks in Anthropology, pp. 43-56. Garden City, New York, The Natural History Press.

Hoebel, Edward Adamson 1964. *The Law of Primitive Man: A Study in Comparative Legal Dynamics*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Radcliff-Brown, Alfred Reginald 1965. *Structure and Function in Primitive Society*. London, 5th edition.

Szerkesztői jegyzet:

A fordítás forrása: In: **Patricia J. Lyon de. Native Soth Americans. Ethnology Least Know Continent. 20. fejezet, 221-225. p.** Kiadó: **Little, Brawn and Company, Boston - Toronto.** Library of Congress Catalog Card Number: 73-16694.

A fordítás az ELTE BTK Kulturális Antropológia szakos, alapozó évfolyamos hallgatók munkái közül való.

A szerző tanulmánya eredetileg megjelent az *Actas y Memorias, XXXII Congreso Internacional de Americanistas, España*, 1964, vol. 3., (Seville, 1966), 349-353. p., majd egy 1972-es tanulmánykötetében.

A szerző e témakört szélesebben is érintő, regionális társadalmi kontextusok közé helyező kötete:

Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe. Copenhagen, 1963. National Museets Skrifter Etnografisk Raekke 8. The National Museum, 316 p.

A témakörben érdekes fogalmi háttérrel rajzol meg a következő mű is: **Bohannon, Paul** ed. *1967 Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict.* American Museum of Natural History Sourcebooks in Anthropology 1. Garden City, New York. Doubleday & Co. Inc. XIX+441 p.)

Otto Zerries

A trópusi őserdők nomád gyalogosai

Az őserdei marginális kultúrákhoz tartoznak a nomád vagy félnomád törzsek azon csoportjai, amelyek a folyómenti nomád népekkel és a térség fejlettebb csoportjainak nagy részével ellentétben a vízfolyásokat nem használják értékes közvetítő csatornaként, hanem nehéz természeti akadálnak tekintik. A trópusi őserdők járják, gyakran változtatják időszakosan elhelyezett szálláshelyüket vadász vagy gyűjtögető útjaik során. A mezőgazdaság kezdeti állapotú, vagy teljesen hiányzik náluk, a halászatnak pedig teljesen másodlagos szerepe van. A nomád gyalogos népek északnyugati képviselője az Andok keleti lejtői, az Orinoco középső folyása és a Rio Negro felső folyása között letelepedett népek számos csoportja. Ilyen típusúnak tekinthetjük a *guahibokat*, akik kolumbiai területen élnek (velük egy másik részben /lásd a szerző kötetében a IX. fejezetet/ foglalkozunk). Ugyanez vonatkozik a *goajirokra*, akiknek kulturális helyzete teljesen sajátos, mert csak vadász és gyűjtögető életmódot folytattak a fehérekkel való kapcsolat kezdetén, majd a kolonizáció ideje alatt spanyol hatásra állattenyésztő tevékenységre tértek át, ami a mai napig is gazdaságuk alapját képezi.

Északnyugat Amazóniában, a Rio Negro és a Yapurá folyó között élnek még elnyomva és függőségben egy ősi népcsoport maradványai, néhány őserdei nomád csoport, akiket az aruaca nyelvű későbbi hódítók és az ezen a területen élő *tucanok* is becsmérlő kifejezéssel *macúnak* hívnak; ők *nadöbőnek* (déleleti csoportok) vagy *ubde nehernek* (északnyugati csoportok) nevezik magukat, ami azt jelenti, hogy „emberek”. Köztük eltérő alcsoportokat különböztethetünk meg, amelyek a terület vezető népének felsőbbrendű mintájához való akkulturáció mértéke alapján különböznek egymástól. A kultúra tekintetében legviszamaradottabbak a Rio Curicuriary-i csoportok valamint a Rio Tiquié és a Papury közötti területen élők. Kiváló vadászok, íjjal és fűvócsővel felfegyverezettek, ez utóbbit nagy valószínűséggel a szomszédos népektől vették át, mesteri ügyességgel készítenek egyfajta különlegesen hatásos kuráremérget, amely nyilaikat halálos fegyverré változtatja. Mezőgazdasági tevékenységet nem folytatnak, de a vadászatot és a halászatot kiegészítik a terménygyűjtögetéssel. Egyszerű tetők alatt alszanak a földön, levélből készített fekvőhelyen, és nincsen csónakjuk, úszva vagy a sekélyes helyeken kelnek át a folyókon. Kerámiájuk kezdetleges, de értékes szállító kosarakat készítenek, amelyek a szomszédos törzsek által is nagyon keresettek. Minden macú megrögzött kokacserje-rágcsáló.

A Cajary-Uaupés vidékén élő macúk a kokacserjén kívül nagymértékben természetnek keserű maniókát és banánt, mint a Yapurá baloldali mellékfolyóinál élő macú-guaribák is, akik más macúktól eltérően harciasak maradtak az utóbbi időkig. Tágas, ferde tetejű kunyhókban élnek, függőágyban alszanak és nagy mennyiségben természetlik a „pupunha” pálmát (*Guillielma gasipaes*), melynek gyümölcsseinek begyűjtését rituális szertartás követi. Ennek során - tukán és aruako hatásra - fakéreg-trombitákat fújnak, amelyeket a nők elől gondosan elrejtene. Egyébként a macú kultúra társadalmi és vallási oldala teljesen ismeretlen.

Délkelet Venezuela és Északnyugat Brazília hegyvidékes területének egyenlítői őserdeiben (északi szélesség 5° 30', nyugati hosszúság 62° - 67° 30'), az Oronico forrásvidékén és a Rio Negro baloldali mellékfolyóinál, a Casiquiare és a Rio Branco között számos harcias fél-

nomád bennszülött csoport él, akikre alig hatott más népek kultúrája. Mostanáig különféleképpen nevezték őket, *shiriakának*, *guaharibonak* (bögőmajom) vagy *waikának*. Az utóbbi 15 évben végzett alapos kutatások kimutatták, hogy egyetlen, kulturálisan és nyelvi szempontból homogén népről van szó, akiket *yanomaminak* neveztek el, abból a névből, amit tagjai magukra használnak. Mintegy 20 ezer főre becsülik őket (Wilbert 1963), ez a legnépesebb trópusi őserdei törzsi csoport, amelyre nem volt hatással más népek kultúrája. Szétszóródási területük központjában, az Orinoco felső folyásánál és baloldali mellékfolyóinál telepedett le a yanomamiknak a waika (gyilkosok) néven ismert csoportja; számos önálló helyi csoportra oszlanak, amelyek a legnagyobb politikai egységet alkotják és neveik, mint más yanomamiké is, „tedi”, „teri” vagy „tari” végződésűek, melynek jelentése nagyjából a spanyol pueblo fogalmának felel meg.

Ma alapvető gazdasági tevékenységük a mezőgazdaság, azzal ellentétben, ahogy régebbi megfigyelők állítják. Legfontosabb a banán termesztése (*Musa paradisiaca normalis*), a termesztés egyszerű volta miatt, ami a szomszédos karib csoportoktól származik, ahogy a nyelvi emlékek is bizonyítják. A waikák mégis gyakran elhagyják ültetvényeiket és állandó falvaikat, hogy a régi zsákmányoló nomád életformához térjenek vissza a vadász és gyűjtögető utakkal, amelyek akár hetekig is eltarthatnak. Ennek a népnek életszemlélete szerint a vadászzsákmány a táplálkozás lényeges eleme: az erre használatos „ni” szó világosan összefügg a „niai” szóval, ami azt jelenti, hogy „íjjal löni”, s ez az egyetlen általuk alkalmazott fegyver. Viszont a gyakorlatban kevésbé eredményes a vadászat erdőkben, sokkal kevésbé fontos, mint a vadon termő gyümölcsök begyűjtése, amelyek közül a „pijiguo” pálmát (*Guilielma gasipaes*) termesztik is. A banán meghonosítása előtt ennek a pálmának gyümölcsei - amelyek az év háromnegyedében megtalálhatók - alkották a waikák alapvető növényi táplálékát és még ma is jelentős fontosságúak januárban és februárban, a növény fő érési időszakában. Erről kapta nevét (*lasha*) a nagy évenkénti ünnepség, amelyben társadalmi és vallási életük minden eleme egyesül, és egyúttal az eredeti vadász-gyűjtögető életforma megnyilvánulása is. A halászat teljesen másodrangú fontosságú, olyannyira, hogy a waikáknak, mint jellegzetes nomád gyalogosoknak nincs is csónakjuk.

Kalandozásaik során minden elemi család háromszög alapú kis kunyhót épít magának a fák közé. Ezekből különböznek a falvak tágasabb, négyszögletű kunyhói, de mindkét esetben egyszerű lapos vagy ferde tetőt használnak. A falvakban a lakhelyek egymás mellett helyezkednek el egy tisztáson, ovális alakban, s befelé néznek. A falu különböző családi csoportokat foglal magába, amelyek a régi nomád hordáknak felelnek meg, melyek széles körben rokoni viszonyba kerültek egymással, emiatt a helyi csoportok exogámiára törekszenek. Ha effajta házasság nem jöhet létre békés úton, akkor a nők elrablásához folyamodnak alkalmi harci vezetők irányítása alatt, s ez gyakran válik különböző falvak lakosai közti fegyveres összecsapások indító okává. A liánból készült függőágy ősből a gyapothálónál, amely a szomszédos karib népektől származik a növény termesztésével együtt. A félhengeres szállítókosarak és a tál alakú, lapított és gömbölyű kosarak sodrás-technikával készülnek, mint a macúknál. Kerámiájuk a fazekak készítésére korlátozódik, amelyek kúpszerű alakúak, elég vastag falúak és törékenyek. Az eszközök és fegyverek főként fából és csontból készülnek; vágóeszközként egy fanyélre rögzített rácsáló-fogat használnak. Fényűzési cikként kezelik a dohányt, amelynek hamuval kevert és szívásra sodort leveleit az alsó ajak mögé helyezik. Nem ismerik a szeszes italokat. Ahhoz, hogy az állat- és növényfajok szellemeinek világával (*hekula*) kapcsolatba lépjenek azok, akik az orvos-varázsló teendőket látják el, szívószállal az arcukba szívnak egy, különböző növényi anyagokból (*Myristacea*, *Piperacea*, *Mimosa acacioides*, stb.) álló kábító hatású port, ami a *lasha*-ünnep egyik csúcspontját képezi, mint a muráknál is. Az ünnep során el is fogyasztanak egy banánlevest, amelyben a falu terén elégetett, előző évben elhunytak csontjainak hamvai vannak összekeverve. Minden yanomami

közös hite, hogy a halott lelke az égbe száll, az égi bíróhoz a máglya füstjével, miután újra egyesült az elhunyt másik lelkével, ami a földi létezése során alteregóként egy erdei állatban öltött testet.

Az Orinoco felső folyásánál élő waikáktól délre és északra telepedtek le - néhány, a fejlődésben visszamaradottabb yanomami csoporton kívül - más csoportok is, akik nagyobb mértékben foglalkoznak a manioka-termesztéssel, kéregsajkát (piroga) vagy egyszemélyes kenut készítenek, ferdetetős kunyhóban élnek és nagytekintélyű öröklődő vezetőik vannak.

A Mato Grosso északnyugati vidéken, a déli szélesség 11-14° és a nyugati hosszúság 58°-61° között él egy primitív nép öt csoportja, akiket *nambikvarának* neveztek el a szomszédos *tupi* nevű népek és ma kb. 1500 főt számlálnak.

A száraz évszakban a nambikvarák nomád, vadász-gyűjtögető életmódot folytatnak a szavannán; az esős évszakban letelepült földművelőkké válnak és a folyók mentén galériaerdők felégetésével nyerik földjeiket, édes és keserű maniokát, különböző kukoricákat, gyapotot és dohányt termesztene. A férfiak az íjon kívül varsát, mérget használnak a halászhálhoz. Lakóhelyeik a száraz évszakban egyszerű spanyolfalak, az esős évszakban méhkaptár alakú kunyhók, amelyek néha igen nagy méretűek; a fekvőhely mindkét esetben a puszta föld, ugyanis nincs függőágyuk, ahogy csónakjuk sincs. Férfiak készítenek a harang alakú, nagy hatszög kötésű szállítókosarakat és szövik a keskeny szalagokat vagy gyapotszíjakat. Egy *Strychnos*-féle cserje gyökeréből vonnak ki egy rendkívül hatásos mérget, amit a nyilakhoz használnak; néhány csoportnál ez a főnök feladata, aki gyakran azonos a sámánnal, és főleg a keleti nambikvaráknál igen fontos funkciója van a közösség szívében: azonossá válik a tapírral, amit a legerősebb földi állatnak tartanak. A főnökkel és a kultúrhérosszal kapcsolatban állnak a szent furulyák, amiken egy különleges kunyhóban játszanak a termés begyűjtése idején, a nőktől távol. Étellel-itallal kínálják az állandóan jelenlevőknek tartott őseket, ami bizonyosan a közeli aruaca nyelvű *paresíktől* származó vonás. A legfőbb isteni megnyilvánulásnak a mennydörgést tekintik, amivel a sámán látomás útján személyes kapcsolatba kerülhet. A halált összekapcsolják egy mitikus lény (atasu) megjelenésével, ami egy jaguár külsejét öltheti magára.

A kelet-bolíviai mélyföld érintetlen erdeiben élnek szétszórt hordákban a *sirionok*, akik egy archaikus nép maradványait képezik, és egy tupí nyelvet beszélnek, amely a szomszédos *guarayúkéval* szoros rokonságban áll. A sirionok a száraz évszak végén felégetéssel készítik elő földjeiket, ahol kukoricát, édes maniokát, dohányt és gyapotot termesztene, ez utóbbit főleg a gyermekszállító zsákok készítéséhez használják. De a termés éréséig és az egész elkövetkező időszakban visszatérnek a nomád életmódhoz, a nők által gyűjtögetett pálmairügyekkel, vadon termő gyümölcsökkel, és főleg vadhússal táplálkoznak, amit a férfiak ejtenek el íjaikkal - melyek a világon a legnagyobbak, a három métert is elérhetik -, és mindezt nagy matrilineáris családszervezetük tagjai között osztják szét. A lakhelyek rudakból állnak, amiket egy vagy több fához rögzítenek és pálmalevelekkel (*Attalea* sp.) fednek, s a rudakra akasztják az ugyanennek a növénynek kötöző rostjából készülő függőágyaikat. Néha ezek az egyszerű kunyhók igen nagy méretűek is lehetnek, elszállásolhatnak egy egész hordát is, amit különböző rokonsaládok alkotnak, és ami egy korlátozott hatalmú vezető befolyása alatt áll. Nincs semmiféle csónakjuk: a vízfolyásokon kezdetleges liánhidakkal kelnek át. Holmijukat pálmalevelekből font egyszerű szállítókosarakban a vállukon viszik. Kerámiájuk eléggé kezdetleges, rövid agyagpipákat foglal magába. Eszközeik között, az ásóboton kívül megtalálható ugyanaz a kés, aminek éle rágesáló fogából készült, majomcsont nyéllel ellátott és ami sok őserdei nomád csoport jellegzetessége.

Nagyon fontosak a vadászatot engesztelő rituális szertartások: a sirionók a vadászút előtt egy hajnali éneket szentelnek a vadnak, hogy odacsalogassák, és megőrzik koponyáját valamint a megölt állat más részeit azzal a szándékkal, hogy megbékítsék őket. Az egyetlen szertartásos ünnepük is (Hidai idakwa), amelyen a résztvevők átszúrják karjukat, hogy vér csorduljon belőle, főként arra szolgál, hogy a vadászat sikerességét biztosítsák. A gyermek születésekor kerül sor a gyermek névadásához kötődő rituális vadászatra; mihelyst megkezdődnek a fájdalmak, az apa elmegy az erdőbe, hogy megöljön egy lehetőleg nagy és erős állatot - például egy tapírt, jaguárt vagy vaddisznót -, amiről a gyermek a nevét kapja. Az elhunytak koponyáit egy bizonyos ideig a kunyhókban őrzik, aztán áthelyezik - ugyanis a halál elleni oltalomnak tekintik és nagyfokú gyógyító hatást tulajdonítanak neki: a betegek fájó testrészükhöz dörgölik, hogy így enyhülést találjanak.

Paraguay keleti részének őserdeiben él egy másik guarani nyelvű zsákmányoló nép, a *guayakí*, vagy ahogy magukat nevezik: *aché*, akik az utóbbi időkig elhúzódtak mindenfajta rendszeres etnológiai kutatás elől, ellenséges viselkedésük és szélsőségesen nomád életformájuk védelmében. Egykor valószínűleg kukoricát termesztettek, de még zölden gyűjtötték be és így fogyasztották; ma étrendjük alapvető növénye a vadpálma „pindó” (*Cocos romanzof-fiana*), melynek ligeteit a teljes kimerülésig használják. Miután elfogyasztják a gyümölcsöt és a cserjét, elpusztítva így a növényt, a törzsből hasonló lisztet készítenek, mint a warrauk a „moriche” pálmából, de ez annál kevésbé tápláló. Előszeretettel fogyasztják a nagy lárvákat, amiket ennek a növénynek rohadt törzsében találnak. Második fontos táplálékuk a méz, amit úgy szereznek meg, hogy - állatszörrel és emberhajjal kevert növényi rostokból készült kötéllel - felmásznak arra a fára, ahol a méhek letelepedtek, és kiszedik kaptárukból a lépet kőfejsze segítségével, aminek nyelébe, annak elvastagodó részébe rögzítik az élet.

Főként az év kedvezőbb felében, szeptembertől februárig halásznak és gyűjtögetnek, míg a kedvezőtlenebb évszakban márciustól augusztusig íjjal és veremcsapdákkal vadászva szerzik táplálékukat. A guayakik az ellenségektől való félelem miatt az őserdő sűrűjében, a vízfolyásoktól távol táboroznak le, családok közt felosztott, körülkerített tisztásokon, melyeknek közepén ég a tűz, esős napokon pedig egyszerű tetőfelék alá húzódnak. A földön vagy a pindópálma leveléből készített gyékényen alszanak, ezt az anyagot használják a széles homlokpántos nagy szállítókosarak készítéséhez is. Viasszal vagy gyantával bekent kosarak szolgálnak a víz tárolására, de kis gömbölyű agyagedényeket is használnak. Itt is fontos eszköz a rágcáló-fogazatú éllel ellátott kés, amit gyakran kötéllel a nyakba akasztva hordanak.

Születés és halál, ember és állat, vadászat és kannibalizmus - ez utóbbit az elmúlt évekig folytatták - a legújabb tudományos kutatások szerint egységes társadalmi-vallási komplexumot alkotnak, ami a guayakik szellemi kultúrájának magját képezi. Az újszülöttet arról az állatról nevezik el, amit az anya terhességének utolsó időszakában fogyasztott, és aminek húsa létrehozta a gyermek húsát. A betegséget és a halált az állatok húsa lenyelésének tulajdonítják, amelyek bosszút akarnak állni az emberen, aki megölte őket; ugyanez érvényes a jaguár-támadás által okozott halálra is, ami a vadász valamilyen túlkapása megbüntetésének gondolnak. Másfelől a jaguár egy elhunyt személy megtestesülése is lehet; ezzel kapcsolatban említésre méltó az a tény, hogy a jaguárszörből készült, kúp alakú sapka - ami ahhoz hasonló, amit a nambikvárak és a guatok hordanak - a vadász és a harci öltözék legfontosabb darabja. Gyilkosság és vérbosszú esetén a gyilkos az áldozattal szemben ugyanúgy viselkedik, mint a vadász a zsákmányával szemben: azaz nem kell megköstöltnia a húsát, és ugyanakkor nem kell tiszteletben tartania azokat a táplálkozással kapcsolatos tabukat, amiket betart néhány más vadászott állatfajtaival szemben. Különben minden más, saját vagy másik csoport

halottját mindenféle gátlás nélkül megeszik. A terhes nők is részt vesznek az emberevési lakomán, az újszülöttek pedig annak a halottnak a nevét kapják, akit az anyjuk megevett. Mégis van különbség az állatok viselkedéséhez képest: ugyanis a halottak csontjait elégetik, hogy lelkük jobbik fele a füsttel az égbe szálljon, miközben a rosszabb, amiből a gonosz szellem születhet, amennyire lehetséges, elpusztul.

A tanulmányt fordította: Schiller Ágnes.

Szerkesztői jegyzet:

A fordítás az ELTE BTK Kulturális Antropológia szakos, alapozó évfolyamos hallgatók munkái közül való. Az eredeti szöveg megjelenésének adatai:

Otto Zerries: *Popoli e culture della foresta tropicale*. In: *Popoli e culture marginali del Sudamerica*. Estratto da *Razze e popoli della terra* di Renato Biasutti. Vol. 4a edizione. Torino. Tipografia sociale Torinese, 1968.

Paul Henley

A panare-ok. Tradíció és változás az amazóniai határon

Az Orinoco forrásvidéke az Egyenlítőtől kb. két fokkal északra található, és az első pár száz kilométeren át a folyó északnyugati irányban folyik. Miután érinti a Guineai Pajzs nyugati szegélyét és keresztülfolyik Ayacuchón, északkelet felé fordul, s végül egy széles ív lezárása után eléri a tengert. Azon a területen, amit ez az ív körbezár, lakik az indián népcsoport, akiket a helyi kreol lakosság és az etnográfiai irodalom *panare*-oknak nevez. [Itt az eredeti szövegben térkép - a szerk.]. Nem lehet pontosan megállapítani, honnan származik ez az elnevezés, ők magukat *e'nyëpa*-nak hívják. Ezt az elnevezést alkalmazzák az összes indián csoportra, déli szomszédai, a *hotik* kivételével, akiket ők *onwa*-nak neveznek. Az „*e'nyëpa*” terminus a „tato” ellentéte, amivel a nem-indiánokat jelölik általában. Ezek közé sorolják pl. a kreolokat.

A panare-ok által lakott terület földrajzilag az északi szélesség 5-8° és a nyugati hosszúság 65-67° között terül el, s ez geopolitikailag a jelenlegi Venezuela Bolívar államát jelenti, még közelebbről Cedeño tartomány egy részét. Ha a térképen körbekerítünk az összes létező panare települést, egy nagyjából háromszögletű, kb. 20.000 km²-nyi területet kapnánk. Azonban ennek az adatnak kevés jelentősége van, mivel településeik nem folyamatosan fedik ezt a területet: nagy része lakatlan, más részeken pedig kreolok laknak, akik már legalább a 19. század eleje óta paraszti közösségeket képeznek a Caicara vonzáskörzetéhez tartozó területeken. Azóta a panare és a kreol népesség fokozatosan közelít egymáshoz. Míg a kreolok dél felé terjesztették ki gyarmatosító tevékenységüket, a panare-ok észak felé vándoroltak, egyre távolodva eredeti szállásterületüktől, a Cuchivero forrásvidékétől. Jelenleg a legtöbb panare település alig fél napi járásra van a kreolokétól. Csak azok a panare-ok nem érintkeznek túl gyakran a kreolokkal, akik még mindig a Cuchivero felső folyásánál élnek, de még ők is lelátogatnak időnként a kreolok településeire, hogy kereskedjenek velük.

A kreolok közelsége ellenére a panare-ok továbbra is őrzik a kreoloktól jelentős mértékben különböző társadalmi és kulturális szokásaikat. Ez a tény nagy hatással volt számos antropológusra, akik az utóbbi húsz évben látogatták meg a panare-okat. Johannes Wilbert, aki 1958-ban járt panare területen, látogatása után a következőkről számolt be: „meglepett bennünket, mikor láttuk, hogy a panare-ok, annak ellenére, hogy a civilizáció közvetlen közelében élnek, és azzal állandó kontaktusban állnak, mennyire megőrizték ősi kultúrájukat - bár kissé módosulva -, s ebben is főleg anyagi jellegű okok játszottak közre”. Tíz évvel később Jean-Paul Dumont jegyezte meg, hogy ennek a populációnak a legmeglepőbb jellemvonása az, hogy nagyon erős ellenállást fejt ki az akkulturációval szemben, s különösen meglepő az akkor, ha az Isla Ratónon élő áttért piaroákkal hasonlítjuk őket össze, akiknek a kultúrája igen gyenge ellenállást fejtett ki a kreolok hatásával szemben. Maria Eugenia Villalón, aki 1969 és 1978 között többször meglátogatta a panare-okat, nemrég megjegyezte: „eltekinthetünk attól, hogy a fehérek technológiai komplexumából átvesznek bizonyos cikkeket, az *e'nyëpák* szinte hihetetlen érzéketlenséget mutatnak a nyugati világ hatásával szemben”.

Ha tekintetbe vesszük, milyen változások mentek végbe nemrég a kreol társadalomban, a panare-ok ellenállása a kreolok kulturális befolyásával szemben még inkább szembeötlő lesz. Az elmúlt 10-15 évben, mikor Caicara és körzete gazdasági fejlődésnek indult, a kreolok és a panare-ok közötti társadalmi és technológiai különbség még inkább láthatóvá vált. Wilbert látogatásának idején, 1958-ban Caicara álmos kisváros volt kb. 3000 lakossal, ahol a század eleje óta jórészt semmi sem történt. Húsz évvel később már 15.000 lakosa volt, széles utcái és

országútjai. Sok új ház épült, légkondicionált szupermarketek jelentek meg, bárók, és egy kávéház, ahol a helybeli aranyifjúság a wurlitzerből helyi cowboy-zenét, karibi salsát, vagy éppen angol-amerikai rockzenét hallgathatott. Első találkozásom a panare-okkal nem ott zajlott le, ahol képzeltem: valami eldugott folyóparton, egy kikötőhelyen, vagy egy erdei tisztáson. Az első panare fiatalember, akit láttam, ragyogó vörös ágyékkötőt viselt, és a bőrére fekete geometriai minták voltak festve. A kávéházban találkoztunk, mikor odalépett az asztalomhoz, s a pincértől parancsoló hangon üdítőitalt kért.

Amazónia jelenkori története hozzászoktatott bennünket ahhoz az elképzeléshez, hogy a régió indián társadalmi az ipari civilizációval való találkozás után szétesésre vannak ítélve, úgyhogy a panare kultúra ellenállását mint kivételt feltétlenül érdemes nagyító alá venni, ám bár ennek a könyvnek nem elsődleges célja, hogy ilyen magyarázatokkal szolgáljon. Mindenesetre sort fogok keríteni arra, hogy ismertessem mind a panare-ok belső társadalmi kapcsolatainak rendszerét, mind azon külső kapcsolatokat, amelyek a helyi kreol lakossághoz fűzik őket. Két bevezető fejezet után, melyek inkább leíró természetűek, a könyv két részre tagolható: a 3-5. fejezet a panare társadalom belső szerkezetével foglalkozik, míg a panare-ok kreolokkal való kapcsolatát a 6-8. fejezet elemzi. Szándékom szerint a könyv számos részén bemutatásra kerül, hogyan illeszkedik egymáshoz a külső és a belső kapcsolatok rendszere. Úgy gondolom, hogy annak oka, miszerint a panare kultúra ilyen ellenálló a külső hatással szemben, éppen e kapcsolódási mód alapján fejthető meg.

A panare társadalom belső szerkezetével foglalkozó fejezetben látni fogjuk, mint kapcsolódni egymáshoz a panare társadalmi élet különböző területei, s képeznek egy többé-kevésbé integráns egészet. Az elemzést a leginkább materiális síkokról kiindulva építem fel. Annak bemutatásával kezdem, hogy a panare-ok ökológiai adaptációja közvetlen strukturális kapcsolatban van a gazdasági viszonyokkal, melyben mindkettő kölcsönösen determinálja a másikat. Ezt követi a rokonsági rendszerek részletes elemzése. Úgy gondolom, hogy strukturális kapcsolat van a gazdasági rendszer és a rokonsági rendszer között. Végezetül bemutatom a panare társadalmi életnek azon területeit, amelyek együttesen reprodukálni képesek a társadalom anyagi infrastruktúráját, így pl. a jól felépített képződményeket, mint a politikai rendszer, a hiedelemrendszer bizonyos aspektusai és a ceremóniák.

Bár munkám központi szereplői a panare-ok, a könyv második részében hosszan foglalkozom a helyi kreol társadalommal. Az, hogy tanulmányoztam a Panare territóriumon lefolyó interetnikus kapcsolatok másik, kreol oldalát is, a maga módján reflektálás akar lenni egy általános teoretikus vitában felvetett kérdésre. Vizsgálataim alapján állíthatom, hogy a társadalmi kapcsolatok az indián csoportok és a kreol nemzet Amazóniában élő képviselői között olyan formát vesznek fel, amelyet elsősorban a kreolok társadalmi, gazdasági és más természetű érdekei megkívánnak. Mivel a nem-indiánok vannak számbeli és technikai fölényben, ők azok, akik azt is meg tudják szabni, hol jöhet létre a társadalmi érintkezés. Azon indiánok társadalmi és kulturális jellemzői, akikkel a kreolok érintkezésbe lépnek, befolyásolják, hogy indiánok és nem-indiánok mily módon cselekszenek ezen a színpadon, de arra, hogy az érintkezések társadalmi keretét megváltoztassák, maguk az indiánok általában képtelenek. Számomra ezért nagyon lényegesnek tűnik, hogy a helyi kreol társadalomról készített rajz közvetlenül bekerüljön a szövegbe, annak integráns részét képezze, ahelyett, hogy csak utalnánk rá, mint ahogy az gyakran megtörténik az Amazóniával foglalkozó antropológiai irodalomban, ahol a kreolok a kulisszák mögött jelenlévő, fenyegető, mégis csupán kevésbé körvonalazott és bizonytalan veszedelemként jelennek meg.

Az interetnikus kapcsolatok ezen megközelítését Darcy Ribeiro „Os índios e a civilizacao” c. könyvéből merítettem. Ez a terjedelmes tanulmány Brazília indián csoportjai és az ország egyéb népei közötti kapcsolatokat tárgyalja 1900 és 1960 között (Ribeiro 1970). Könyvem

utolsó három fejezetében megkísérlem alkalmazni Ribeiro megközelítését a jelenleg tárgyalt szituációra. Ribeiro munkája, bár kritikai szempontból kívánnivalókat hagy maga után, és most már kissé korszerűtlen is, mégis használható módszereket tartalmaz, amelyeket az indián csoportok és Dél-Amerika modern nemzeti társadalmi közötti kapcsolatok analízisére fejlesztett ki. Ribeiro könyve elég kevéssé ismert a csak angolul beszélő antropológusok körében, valószínűleg azért, mert könyveihez többnyire csak portugálul lehet hozzáférni. Valamikor régen már közöltem egy kritikai értékelést Ribeiro könyvének központi érveiről és gondolatairól, s így most hely hiányában csak arra szorítkozom, hogy leegyszerűsítve vázoljam azokat a gondolatokat, amelyek munkám utolsó három fejezetéhez az ötletet adták. Ez az összegzés a 6. fejezet végén található.

A panare-okat először Jean-Paul Dumont vizsgálta behatóbban 1967-70 között, aki francia antropológus volt. Kutatásainak eredményeit számtalan cikkben és két könyvben publikálta, melyeket az olvasó megtalál a bibliográfiában. [Jelen kiadványban ez a bőséges bibliográfia terjedelmi okok miatt sajnos nem szerepelhet - a szerk.]. Lehetőségem volt ezek többségét elolvasni, mielőtt még megkezdtem volna terepmunkámat a panare-ok között. Ez arra ösztönzött, hogy munkámmal inkább kiegészítését, mint ismétlését adjam az ő vizsgálatainak. Írásai többségében Dumont a panare-okat radikális, bár kissé idioszinkretikusnak tűnő strukturalista nézőpontból közelíti meg, s végső célja az volt, hogy a panare-ok alapvető kategóriáit meghatározza és megkeresse, miként manifesztálódik mindez kultúrájukban és társadalmi életükben (lásd Dumont 1976:3). Engem Dumont-nal ellentétben az az inkább materialistának nevezhető terület érdekel, amelyet a családi, gazdasági és interetnikai kapcsolatok határolnak le, módszerem tehát inkább a brit empiricista hagyományhoz köt, amelybe a strukturalista megközelítés is sorolható.

Mikor végiggondoltam terepmunkám programját, úgy döntöttem, hogy időmet két panare település között osztom meg, melyek rendszeres kapcsolatban állnak a kreol népességgel, de amelyek mégis különböznek egymástól abban, hogy egyikük az akkulturálódás előrehaladott állapotában van, miközben a másik nagyjából hagyományosnak tekinthető. Reméltem, hogy a két településen gyűjtött adatokat összevetve kideríthetem, miben különbözik egymástól a két csoport érintkezési módja, mert szerintem ez magyarázza a kettejük reakciója közötti különbségeket. Továbbá úgy terveztem, hogy erőm legnagyobb részét annak tanulmányozására fordítom, milyen kapcsolatban állnak ezek a települések a helyi kreol népességgel - építve eközben Dumont és mások kutatásaira, melyek számomra a szükséges etnográfiai háttérrel biztosították.

Azonban munkám végül is jelentősen különbözött attól, amit eredetileg elterveztem. Összesen több mint 12 hónapot töltöttem a terepen, 1975 februárja és 1976 júniusa között. Inkább a véletlennek, mint a megfontolásoknak volt köszönhető, hogy minden hónapban legalább néhány napot a terepen töltöttem, kivéve az augusztust, ami itt az esős évszak közepére esik. A Colorado völgyében ütöttem fel főhadiszállásomat, egy olyan településen, amely a leginkább tradicionálisnak tekinthető, legalábbis felületes jellegzetességeit tekintve, de amelynek tagjai rendszeres kapcsolatban álltak mind az észak-amerikai protestáns misszionáriusokkal, mind a helyi kreol népességhez tartozó katolikus lelkészekkel. Azok a panare-ok, akik ebben a völgyben éltek, már földrajzilag is jól elhatárolhatók voltak, s ezenkívül genealógiailag szoros kapcsolatban álltak azzal a csoporttal, amelyet néhány évvel korábban Dumont tanulmányozott. (Marquitos, a Dumont által vizsgált csoport főnöke annak az Arcañónak a fia, aki a századforduló környékén elsőként telepedett meg a Colorado völgyében). Reméltem, hogy Dumont észrevételei használható alappal bizonyulnak majd a látottak megértéséhez.

Meg kell jegyeznem, hogy ámbár Dumont műve nagyon értékes bevezetőnek bizonyult a panare élethez, nem volt olyan megbízható, mint ahogy azt reméltem. Ha az ember egy indián

csoport szellemi életét akarja tanulmányozni, feltétlenül szükséges az, hogy magas szinten értse és beszélje a nyelvet. De azokból a nyelvészeti példákból, amiket Dumont könyvében találtam, látni lehetett, hogy panare nyelvtudása egyszerűen nem volt elegendő ahhoz, hogy alátámasszon egy olyan bonyolult analízis-sort, amelynek felvázolására műveiben vállalkozott. Ez a tény - más gyakorlati megfontolások mellett - bírta rá arra, hogy elhagyjam eredeti tervemet, mely szerint terepmunkám legnagyobb részét a kreol népesség tanulmányozására fordítom. Végül is időm több mint háromnegyed részét a panare-ok között töltöttem. Ámbár gyűjtöttem adatokat a helyi kreol társadalomról is, nem tudtam ezt szisztematikusan végezni, mert ehhez nem állt rendelkezésemre elegendő idő. Ebből kifolyólag jelentős mértékben hivatalos dokumentumokra és más, másodkézből származó információkra voltam utalva, ha a kreol népességet is meg akartam ismerni. Az időhiány volt az oka annak is, hogy más szempontból is át kellett alakítanom a tervemet: nem jutott idő arra sem, hogy két panare közösséget összehasonlító vizsgálatnak vessek alá. Mindenesetre sikerült meglátogatnom a még létező panare közösségek többségét, és ez lehetővé tette számomra, hogy meglássam, mennyire tekinthető jellegzetesnek a többi panare közösségre nézve az az adathalmaz, amit a Colorado-völgybeli panare-ok között gyűjtöttem.

Mint ahogy Dumont, én is komoly nyelvi nehézségekkel találtam magam szembe, mikor a panare-ok között kezdtem dolgozni. A panare-ok nagy többsége csak a saját nyelvét beszéli, és ezt - legalábbis ottlétemkor - még senki sem írta le. A legtöbb panare férfi beszél egyfajta szegényes spanyol nyelvet, fél tucatnál is kevesebben vannak, de ezeket az embereket bizonyos okokból igen kevésszer tudtam tolmácsként felhasználni. Az egyik tényező, ami megakadályozta a tolmácsok használatát, az volt - amit Dumont is leír -, hogy a panare-ok nagyon visszafogottak más közösségekből származó panare-ok jelenlétében (lásd Dumont 1978:24-25). Mivel a Colorado völgyében egyetlen bilingvis panare sincs, ha tolmácsot akartam volna használni, máshonnan kellett volna hoznom. Ez, úgy éreztem, több problémát okozna, mint amennyit megold. Így arra kényszerültem, hogy kutatásaimat panare nyelven végezzem.

Nagy segítséget nyújtott számomra Dr. Marie-Claude Müller, aki akkoriban az Universidad Central de Venezuelán volt alkalmazásban, s aki nemeslelkűen rendelkezésemre bocsátotta összes panare nyelvészeti anyagát. Sajnos abban az időben, amikor én a terepmunkámat elkezdtem, még ő sem foglalkozott túl sokat a panare-okkal, s anyaga elsősorban lexikát tartalmazott, amelyben még ragozott igealak is csak elég kevés volt. Ennélfogva jó néhány hónapot eltöltöttem a Colorado partján, mire többet is tudtam közölni, mint amit egy egyszerű beszélgetés általában tartalmaz. Még azt sem merném állítani, hogy terepmunkám befejezésekor folyékonyan beszéltem a nyelvet. Többnyire megértettem azt, amit nekem mondtak, különösen miután a panare-ok megtanulták leegyszerűsíteni a nyelvtant és lassan, tagoltan ejtették a szavakat, ha hozzám beszéltek. Ez részben annak volt köszönhető, hogy balszerencsémre épp az esős évszak kezdetén érkeztem, akkor, mikor a panare-oknak maguknak is kevés élelmük van. Nyilván nem voltak elragadtatva attól a kilátástól, hogy most még egy éhes szájjal többet kell etetniük, bármennyire is nagyra értékelték az acél szerszámokat és más hasznos technológiai cikket, amiket cserébe adtam nekik. Terepmunkám alatt egy felnőtt férfi védett és segített, aki huszonéves lehetett és uxorilokálisan [agglegényesen, családtól elköltözve - a szerk.] élt a Colorado völgyében. Bár egyike volt a legkompetensebb és leg-sikeresebb termelőknek, kissé mégis távolabbi rokonságban állt a közösség többi tagjával, mint azok egymással. Terepmunkám vége felé elmondta nekem, hogy a településen töltött hónapjaim alatt a többiek folyton szidták őt, amiért barátsággal viseltetett irántam. A panare-okkal való kapcsolatomban az jelentette a döntő változást, amikor az özvegy Intyo, akinek a főzőkonyhájában éltem, egy napon kijelentette, hogy a fia fivére vagyok. Erre válaszul anyának, sanë-nak kezdtem szólítani. Ezt a kapcsolatot javak cseréje erősítette meg: a terep-

munkám egy-egy újabb szakaszán speciális ajándékokat hoztam neki, és ő ezt a kertjéből származó gyümölcsökkel és más egyebekkel viszonzta. Még a terepmunkám kezdetén kaptam egy panare nevet és becenevet is. Miután „anyám” adoptált, már megvolt a magam helye a rokonsági rendszerben, és ez igen megkönnyítette a genealógiák gyűjtését, hiszen így én lehettem a referenciapont.

Bár nehezen tudtam elmagyarázni a panare-oknak, hogy valójában miért is jöttem közéjük, mégsem volt olyan nehéz, mint ahogy azt előzőleg elképzeltem. A panare-okat érdekli, mi van közvetlen horizontjukon túl, és én felelni tudtam a kérdéseikre: képeket mutattam nekik a családomról és illusztrált magazinokból. Elég érthetőnek találták, hogy meg akarok ismerni egy másfajta életet is. Amit sehogy sem tudtak megérteni, az volt, hogy voltam képes ennyi időt távol tölteni az enyéimtől, csak azért, hogy a szándékomat elérjem. Kevéssel megérkezésem után az egyik idősebb nő megkérdezte tőlem, él-e még az anyám. Igenlő válaszomra tovább kérdezett: „És nem hiányzol neki?” „De igen” - feleltem ösztönösen. „Akkor miért nem mész haza?” - kérdezte nyilvánvaló zavarral a hangjában. Terepmunkámnak ebben a kezdeti szakaszában, mikor még elég bizonytalan volt a státuszom a faluban, ezt a kérdést úgy értékeltem, hogy most finoman az értésemre adták: jobb lenne, ha hazamennék. Csak mikor már jobban megismertem a panare-okat, éreztem meg, hogy Acim, akinek magának is kilenc gyermeke volt, valóban őszintén sajnálja az anyámat a távollétem miatt. A panare férfiak, akik menyasszonyszolgálatot végeztek máshol, a száraz évszak idején gyakran visszatértek anyjuk közösségébe, s általában hoztak magukkal egy darab szárított vadhúst ajándékba. Acim nyilvánvalóan úgy érezte, hogy nekem is ezt kellene tennem.

Később, mikor Intyo bevett a családjába, a kapcsolataim mindenkivel sokkal közvetlenebbek lettek. De terepmunkám során végig ügyeltem arra, hogy elkerüljem azt a látszatot, mintha el akarnám tőlük rabolni egyik, vagy esetleg több asszonyukat is. A fiatal kreolok beszélgetéseit gyakran fűszerezték nyers szexuális utalások, akkor is, ha maguk között voltak, s akkor is, ha panare-ok voltak a társaságukban. Ez a szokás valószínűleg a férfi-szolidaritás jele volt, és a kreolok feltételezték, hogy ezt a panare-ok is így fogják fel. A panare férfiak azonban, akiket jóval kevésbé foglalkoztatott a szex, mint a kreolokat, nem a férfi-szolidaritás jeleként, hanem veszélyként értékelték ezt. Azt feltételezték - valószínűleg nem teljesen jogtalanul -, hogy ha alkalmat adnának rá, a kreolok fognák magukat, és elragadnák összes asszonyukat. Ezért nem volt szabad azt gondolniuk, hogy efféle motivációim voltak, mikor hozzájuk érkeztem. Így kitaláltam magamnak egy feleséget, akit Angliában hagytam. Úgy véltem, ki kellene találnom néhány gyereket is, de aztán másképp határoztam. Ha a panare-ok megtudnák, hogy ilyen sokáig magukra hagyom a „gyerekeimet”, azt gondolnák, hiányzik belőlem minden emberi érzés. Intyo, panare anyám és a település többi asszonya gyakran kérdezte tőlem, mikor érkezik már meg a feleségem. Elmagyaráztam nekik, hogy nem akar jönni, mert ez „túl messze van”, és mert „szokatlan itt számára az étel”. (Két elfogadható magyarázat volt ez, mivel a panare asszonyok is ezzel magyarázták, hogy ők miért nem mennek Caicarába). De Intyo és társai nem elégedtek meg ezzel a válasszal. „Parancsold meg neki, hogy jöjjön ide” - mondták. „Látni akarjuk. Mondd azt, hogy elvered, ha kell, a machetéd lapjával!”. És mindenki nevetett, mikor elképzelte, milyen hamar megérkezik majd a „feleségem”, ha meghallja ezt a fenyegetést. A férfiak gúnyolódtak rajtam. „Hozd ide, parancsold meg, hogy jöjjön! Valószínűleg nagyon egyedül érzi magát otthon, gyerekek nélkül”. A legjobb, amit tehettem, az volt, hogy megígértem: hamarosan elhozom. Kelletlenül beleegyeztek, de soha nem szűnt meg teljesen a velem szemben érzett gyanakvásuk. Terepmunkám második szakaszában a férfiak eléggé megbíztak bennem ahhoz, hogy egyedül hagyjanak a feleségükkel, mikor valamennyien elmentek halászni vagy vadászni, vagy a kertben dolgozni.

A másik tény, ami sokkal érthetőbbé tette a panare-ok számára a szándékaimat, az volt, hogy a völgybeli misszionáriusok jelenléte miatt hozzá voltak szokva a szisztematikus nyelvtanításhoz. Körülbelül három évvel a megérkezésem előtt két misszionárius-család rendezkedett be itt, és hozzákezdtek tanulni és leírni a panare nyelvet. A misszionáriusokkal szinte érkezésem után rögtön a kölcsönös be nem avatkozás elvében egyeztünk meg. Bár ha a panare-ok kérdezősködtek felőlük, kifejeztem személyes ellenérzéseimet, mégis tartózkodtam a direkt kritikától. A misszionáriusok ugyan segíthettek volna nekem kisebb logisztikai problémák megoldásában, udvariasan bár, de visszautasítottak bármilyen segítséget. Volt valami feszültség a viszonyunkban, azonban végig nagyon udvariasan viselkedtek velem szemben. Úgy gondolom, sosem befolyásolták a panare-okat ellenem, pedig ezt könnyen megtehették volna.

A panare-ok nem bőbeszédű informátorok. Általában nem beszélnek terjengősen társadalmi és egyéb kulturális intézményeikről, még önmaguk között sem. Ámbár néhányan szívesen mesélnek hosszú anekdotákat napjaik folyásáról, sosem hallottam, hogy mítoszt meséltek volna. A panare-ok arra sem bírhatók rá, hogy hosszabb magyarázatokba fogjanak rokonsági rendszerükről. Nincs kidolgozott társadalmi szokásrendjük, mely a viselkedésüket szabályozza. Nem tudnak semmi természetfölötti vagy társadalmi szankció létezéséről, amely a deviáns viselkedést büntetné, kivéve azt az eléggé ködös fenyegetést, hogy a deviánsok hamarabb meghalnak. Először frusztrált engem az a viselkedés, amit társadalmi intézményeik iránti érdeklődésemre tanúsítottak, mert úgy gondoltam, hogy ez a velem szembeni bizalmatlanságuknak bizonyítéka. De később úgy találtam, hogy igazat mondtak, és hogy valóban társadalmuk különös sajátosságáról adtak hírt. Például amikor genealógiákat gyűjtöttem, néhány panare azt állította, hogy nem tudja, hogy hívják olyan közeli rokonát, mint apjának fivérét. Az egyik férfi még odáig is elment, hogy azt állította: nem tudja, hogy hívták az apját, mivel az meghalt, mikor ő még nagyon kicsi volt. Egész terepmunkám ideje alatt három különböző magyarázatot próbáltam adni erre a jelenségre:

- 1) először, hogy az informátoraim *nekem* nem akarják a neveket elárulni, mert kívülálló vagyok.
- 2) másodszor, hogy az informátorok senkinek sem adnának információt, mert tabu tiltja a halottak nevének említését.
- 3) harmadszor, hogy tényleg nem tudják ezeket a neveket, hiszen láthatóan hiányzik belőlük az érdeklődés a genealógiai leszármazások iránt.

A Colorado völgyében töltött terepmunkám első részében hajlottam arra, hogy az első magyarázatot részesítsem előnyben. Ahogy telt az idő, egyre inkább a második magyarázat felé hajlottam, a vége felé pedig - bár az előzőt nem vettem el teljesen - arra a konklúzióra jutottam, hogy a legvalószínűbb mégis a harmadik magyarázat. Legalább van valami, amiben én és Dumont egyetértünk.

Szerkesztői jegyzet:

A fordítás az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékének latin-amerikai fordításgyűjteményéből való. Magán a 18 oldalas gépelt kéziraton nem szerepel az ismeretlen fordító neve, akinek azonban a közeli utókor olvasója az itt publikált írás elolvasásával fejezheti ki háláját.

A fordítás alapja: Paul Henley: *The Panare. Tradition and Change on the Amazonian Frontier*. New Haven - London, 1982., Yale University Press. (Introduction XIII-XXVII. p.).

E. Ensering*
A helyi vallási vezetők hagyományos és jelenlegi szerepe
Preangerben, Nyugat-Jáván**

Bevezetés

Nyolcvan évvel ezelőtt, 1906-ban Dr. C. Snouck Hurgronje, a Holland Indiai*** Bel- és Arab Ügyek Tanácsosa figyelmeztetett, hogy az iszlám korántsem olyan statikus, mint azt általában feltételezik. Ez a vallás alapvető változásokon ment keresztül, de ezek oly lassan történtek, oly finom módon és oly távoli vidékeken, hogy 'bár szemünk előtt játszódtak le, azok számára, akik nem végeznek alapos tanulmányokat e témában, rejtve maradnak.' (Snouck Hurgronje 1906:280).

A gyarmati kormány a vallás területén formálisan a be-nem-avatkozás elvét követte. A valóságban azonban igencsak „törődött” az iszlám kérdéssel, de saját formális szerepét a *panghuluk* kinevezésében szabta meg. A *panghuluk* hivatalnokok voltak, akik a vallási ítélezést gyakorolták és általánosságban a vallási ügyek felügyeletét végezték. Informálisan azonban a gyarmati kormány a vallási vezetés hagyományosan uralkodó elitjének elidegenítésére és az iszlám politikai mobilizálhatóságának korlátozására törekedett. E második felett azonban a század második évtizedére teljességgel kontrollt veszített. Erre később még visszatérünk.

A dekolonizáció óta, úgy tűnik, az indonéz kormány a régi be-nem-avatkozó politikát folytatja, valójában azonban csak azután, hogy 1945-ben éles harc alakult ki a szekuláris állam szószólói, illetve az iszlám állam támogatói között. 1945 júniusában néhány iszlám vezető beleegyezett, hogy kompromisszumot keressenek. Így jött létre a Jakarta Charta. A legfontosabb mondat a Chartában az volt, mely kiköti, hogy az állam az Istenben való hiten alapulna, 'az iszlám követőinek azzal a kötelességével, hogy az iszlám törvényhozást kövessék' (dengan kewadjaban mendjalankan Sjari' at Kslam bagi pemeluk-pemeluknja). Ez a kitétel 'a hét szó' néven vált ismertté (Boland 1971:27). Akkor Sukarno és követői szándéka az volt, hogy ez a hét szó bekerüljön az alkotmány előterjesztés bevezetőjébe. 1945 július 16-án érzelmes és sürgető beszédben kérte az ellenpárt támogatását, hogy ezt a záradékot elfogadják, ily módon áldozatot hozva a népnek és az országnak (Boland 1971:33).

Ugyanabban a hónapban azonban, éppúgy a szélsőséges muzulmánok, mint a 'szekularisták' ellenállása révén az illető passzust törölték a bevezetőből. 'A hét szó' ekkor, ismét csak Sukarno ösztönzésére, a muzulmánok részleges kárpótlására, bekerült az Alkotmány szövegébe. Amikor 1945. augusztus 17-én a szükség úgy hozta, 'a hét szót' ismét törölték a szövegből, mivel a van Hatta vezetése alatt folytatott informális megbeszéléseken arra a következtetésre jutottak, hogy Indonézia valójában csak akkor tud egységessé válni és az is

* E. ENSERING az Universiteit van Amsterdam Könyv- és Bibliatudományi szakcsoportjának tanára. Szakterülete az indonéziai szociál-económiai változások a parasztok és vezetők körében. Korábbi publikációi: 'Sarekat Iszlám B osztaga; Egy iszlám ellenállási mozgalom'. Elérhető: Langswater 239, 1069 TS Amsterdam.

** E. Ensering De traditionele en hedendaagse rol van lokale religieuze leiders in de Preanger, West-Java, In: Bijdragen tot de Taal-, land- en volkenkunde, 1987 (143), 2-3, 267-292pp., Foris Publications Holland/USA

*** Indonézia (a ford.)

maradni, ha az Alkotmány semmi olyat nem tartalmaz, ami közvetlen kapcsolatban van az iszlámmal (Boland 1971: 35, 36). Így tehát, a Pancasila* mellett, sem a szövegben, sem a bevezetőben nem maradt hely az Iszlám számára.

A kérdés a Constituante** alatt vált ismét aktuálissá 1958/59-ben. Az iszlám állam kérdése mellett, ekkor újra vita alakult ki a Jakarta Charta körül. Sukarno, 1959-es határozatában, melyben bejelentette az 1945-ös Alkotmányhoz való visszatérést, a Charta csak 'történelmi jelentőségénél fogva' van megemlítve. A Jakarta Charta külön megemlítésének az volt a célja, hogy némiképp kompromisszumra jussanak a felkelőkkel (Nyugat-Jáván Kartosuwirjo a Darul Iszlámmal, Sulawesiben Kahar Muzakar és Atjehben Daud Beureu'eh). Sukarno ugyanis ekkor azt mondta, hogy az Alkotmány és a Jakarta Charta bizonyos értelemben 'egy egységet formálnak'. Erre hivatkoztak a muzulmánok, amikor 1968-ban kijelentették, hogy 'a hét szónak' törvényerejű érvényessége van (W. F. Wertheim, személyes közlés). De ez a fajta értelmezés a katonaság erős oppozíciója miatt nem vált elfogadottá.

Ebből is kitűnik, hogy a távolság a katonai elit és az iszlám képviselői között az évek során egyáltalán nem csökkent Indonéziában. Ellenkezőleg, az egymást követő indonéz kormányok igazgatása egyre távolabbinak tűnt a 'be-nem-avatkozás' politikájától. 1960 körül a Masjumi pártot már száműzték, elsősorban, mert támogatást nyújtott Szumátrán a Nyugati-parti felkelőknek (1958) és Sulawesiben a Permesta mozgalomnak és valószínűleg azért is, mert egyes vezető személyiségek titkon támogatták a Darul Iszlámot, azt a mozgalmat, mely erőszakos módon törekedett egy iszlám állam létrehozására. Suharto Új Rend kormánya tovább megy ennél. A politikai pártok elnémitása mellett, nyomást gyakorol a vallási és állami iskolarendszerek összeolvasztása érdekében (McVey 1981:283; Steenbrink 1974:82), és újként egy olyan törvényt nyújtott be, mely alapján az összes szervezetnek, így a vallásosoknak is, az államideológiát, a Pancasila-t, mint egyetlen vezérfonalat kellene elismerniük.¹ Az öt oszlop, melyen a Pancasila nyugszik: hit Istenben, humanitárizmus, konszenzusos-demokrácia, nemzeti egység és szociális igazságosság. Az Új Rend valóban képviseli az 'öt alappillért', de csak szóban és írásban! A legújabb jelentések szerint az 'Ormas-törvények' az összes szervezet számára érvénybe léptek a parlamentben. A lázadásokat, amik legutóbb Indonéziában megjelentek, a hatóság e beavatkozó intézkedéseivel szembeni növekvő iszlám ellenállásnak tulajdonítják.

Ami a hatalmi oldal részéről az oktatásra gyakorolt nyomást illeti, Geertz már 1965-ben figyelmeztet az erős és aktív iszlám iskolarendszerbe, a *pesantrenek* (hagyományos vallási iskolák) és a *madrasahok* (modern iszlám iskolák, melyek a vallási oktatás mellett az állami vizsgákra is felkészítik a diákokat) tevékenységébe való beavatkozással kapcsolatban. Abból indul ki, hogy az iskolarendszer egy iszlám országban és Indonéziában egész biztosan, nem ellensége, hanem éppen hogy szövetségese a szekuláris modernizálódó elitnek. Ennek oka nem az, hogy az iskolarendszer egy militarista, totalista szekularizmus ideáljait támogatja, hanem az, hogy erősít egy szilárd vallásos hagyományt, mely jelentős hatással van a népesség világgépére, hogy az egyetértésre jusson a modern világgal, sem egyszerűen el nem vetve, sem egyszerűen el nem fogadva azt, hanem részévé válva annak. Így Geertz, aki aztán hozzáfűzi: 'Ha levágják az ummát*** erről a kritikus megújuló intézményről, az állam által támogatott és irányított nem vallásos iskolához való szigorú ragaszkodással és homályos

* az egyedül érvényes államideológia Indonéziában (l. később, a ford.)

** Alkotmányozó Gyűlés (a ford.)

¹ 'Muzulmán vezetők Jakartát lázítják', NRC 1984. IX. 15.

*** a tradicionális iszlám világ (l. később, a ford.)

ellenségeskedéssel a „Koráni” iskolák ellen, azt „fejletlennek”, „feudálisnak” vagy „fanatikusnak” titulálva, azt biztosítják, hogy az iszlám intézmények általában, és mint következmény, az iszlám gondolkodás megmerevedik. Ma, csakúgy, mint a múltban, az iskola az iszlám tradíció továbbhordozója és a megreformált iskola [madrasah, EE] e tradíció útja a jelenhez. Alapvető, hogy ez az út nem blokkolható sekélyes és rövidlátó „modernizációs” politika által, mely a nyugati világhoz való felzárkózást, annak felszínes jegyeinek eszetlen utánzásával kísérli meg elérni.’ (Geertz 1965:107).

Most, húsz évvel később, a fentebb megemlített szabályzatok arról tanúskodnak, hogy a kormány olyan modern, nem vallásos politikára törekszik, mellyel a szilárd, hagyományos vallásos csoportosulások nem tudnak egyetérteni. Az iszlám szerepe politikai, szociális és ideológiai téren egyre inkább visszaszorul. Az a tény, hogy a Pancasila nem csak, mint az egyedüli államideológia van előírva, hanem törvényes előírást is képez a magánszervezetek számára, számos tiltakozást váltott ki, ma már nem csak az iszlám oldalról, bár kétségtelen az innen érkező reakciók a legerőteljesebbek.

Jelenleg, a tradicionális iszlámnak, mint a hatóságok elleni szócsőnek hosszú történelme van, de ebben a cikkben fejtegetéseimet a 20. századi Nyugat-Jáva néhány fejlődésére fogom korlátozni. Két preangeri ellenállási mozgalom kapcsán megpróbálom bemutatni, hogy a helyi iszlám vezetők, a nagy szociális és gazdasági krízisek időszakában folyamatosan képesek arra, hogy mobilizálják a nép ellenállását a status quo ellen. Szó lesz a Sarekat Iszlám B Osztagáról (1919) a gyarmati időkből és a Darul Iszlámról (1948-1962) a posztkolonializmus időszakából. Itt most nem teszem vizsgálódás tárgyává az iszlám szerepét abban a tekintetben, ahogy az szörnyűséges módon jelentkezett az 1965-ös államcsíny idején. Bár akkor úgyszintén a legkevésbé látszott eltűnni a hagyomány radikális jellege. Ez az erő, nagy külső nyomás alatt, gyorsan és váratlanul tud újra manifesztálódni, anélkül, hogy az előre megjósolható vagy megelőzhető lenne, mint azt az 1965-ös történések is megmutatták.

Gazdasági függetlenség

Hogy az alább kifejtendő fejlődést a saját kontextusába helyezzük, először egy rövid vázlatot nyújtunk az érintett területről, Nyugat-Jáva délkeleti részéről, szociális és vallási tekintetben, a helyi vallási vezetők szerepére kiélezve vizsgálódásunkat. 1674-1870-ig ezen a területen az úgynevezett Preanger rendszer uralkodott, mely úgy tűnik, hogy maradandó nyomot hagyott ezeken a területeken. Létezett egy politikai egyezmény, mely szerint a Preanger régensek megtarthatták autonóm erejüket a Társasággal* szemben. Egy későbbi időszakban, a 18. század elején ezt kötelező kávészállítmányok feltételéhez szabták. A helyi igazgatás nem a kormányzóságtól kapott fizetést, hanem joguk volt adókat kivetni. A falusi szintű vallási tisztviselők voltak azok, akik ezen a területen nem csak az öntözés és a mezőgazdaság felügyeletével voltak megbízva, hanem, mint adószedők is funkcionáltak. Ebből az időből származik az anyagi és lelki tulajdon szoros összeszövődése. A régensek azon szuverén jogát, hogy adót szedjenek, így a padi** termés tizedét és kereskedelmi adót a vallási tisztviselők hajtották végre. A mecset-személyzetnek itt szintén jobban ment a sora, mint Jáva egyéb kormányzásaiban, minek révén ezt a személyzetet jobb osztályokból, elsősorban régens-családokból toborozták. Ez magával vonta azt, hogy nekik így még nagyobb befolyásuk lett a népre, miáltal az adókat még rendszeresebben tudták behajtani. Így olyan kölcsönhatás jött

* Kelet-Indiai Társaság (a ford.)

** rizs (a ford.)

létre, ami a mezőgazdaságnak, a régensek kasszáinak és a vallási hivatalnokoknak egyaránt javára vált (Ensering, 1982:42).

Ez a tény szolgáltatja a kulcsot ahhoz a furcsa koalícióhoz, mely a helyi vallási hivatalnokok és a régensek között jött létre Preangerben. Ez a kapcsolat később a régensek és a *panghulu* nemzetség közötti házasságok révén még szorosabbra fonódott. Abban az időben tehát a vérrokonságon keresztül egy iszlám oligarchia jött létre, mely meglehetősen abszolút erőt képviselt a nép fölött. Egy olyan hatalom, mely az alacsonyabb rendű földbirtokos nemességen keresztül érezte erejét, egészen a legkisebb településekig. (Ensering 1982:45). Ez egy olyan szociális struktúra volt, mely egészen a 20. századig hatott,² sőt feltehetőleg jelenleg is kimutatható.

1870-ben megszüntették a Preanger rendszert. Törvényileg meghatározták, hogy a régenseknek nincs joga adót szedni sem pénzben, sem természetben, sem munkában. Szintén elvették tőlük a tisztviselők kinevezésének jogát (*Staatsblad van Nederlandsch-Indië* 1870, 122, 1. cikk). A helyi vezetőket ezentúl a kormányzó-generális nevezte ki és bocsátotta el és a kormány fizette őket. Nagyon fontos, hogy ettől kezdve a vallási tisztségviselők tartózkodtak mindennemű fáradozástól, ami a mezőgazdasággal bármilyen nemű kapcsolatban állt. De legalább három módon informálisan megtartotta befolyását a muzulmán papság.

Elsőként ott voltak a *panghuluk*, a vallási ítélkezéssel megbízott mecsetvezetők, akiket a gyarmati hatalom nevezett ki. Általánosan ismert volt, hogy a papságot az örökségek felosztásában végzett fáradozásáért földdel kellett megfizetni, 'természetesen titkosan, s így ezek a földek a faluközösségek (desa) földbér-oklevelein is strómanok neve alatt szerepeltek', írja Scheltema (Scheltema 1927/28:300).

Másodszor: mivel a papi elit, a fent nevezett szabályzatok miatt fontos erőpozícióját elvesztette, meghagyták neki azt a jogot, hogy vallási adókat szedjen: a *djakatot* és a *pitrahot*, 'a Koránnal és az uralkodó helyi szokásokkal összhangban'. A helyi és gyarmati tudósítások szerint ezek elméletileg önkéntes adományok voltak, de a valóságban fenyegetések révén jelentős összegeket csikartak ki, mivel a falusiak ezeket továbbra is mint kötelező adókat tekintették és a pénzt is ilyen módon szedték be (m.v.o. Boissevain kormányzó). A régenscsaládokkal való rokonsági kapcsolatok révén a papság a Preanger rendszer megszűnése után továbbra is képes volt arra, hogy a népet nagy mértékben a hatása alá vonja.

Egy harmadik faktor, hogy a hivatali földek, a régenseké éppúgy, mint a papságé 1870 előtt örökölhetőek voltak. Preangerről már 1800 körülről tudjuk, hogy az örökölhető magántulajdon megszokottnak számított (De Haan 1910/12 I:371) és Crawford 1813-ban azt írja erről a területről, hogy a sawahoknak* csak akkor volt értékük, ha magán- vagy örökölhető tulajdonként voltak megszerezhetőek (Scheltema 1927/28:277). Jáva más területeivel szemben az örökölhető személyes földtulajdon jelenléte jellemző vonás Preangerben. Épp ezért nem tűnik lehetetlennek, hogy azután, mikor 1870-ben a hivatalnoki földtulajdont megszüntették, a vallási vezetők az igen tetemes vallási adókat földbe fektették. Annál is valószínűbbnek látszik ez, mivel Boissevain kormányzó az Átadás Emlékeiben, 1911-ben, azt írja, hogy a terhek, melyek a nép vállára nehezedtek valamivel elviselhetőbbek lehettek volna, ha a bevétel egy részét a népnek szentelték volna jótékony és hasznos célokra. A bevételek

² Ilyennek tűnik Garut régense, Raden Adipati Aria Wiratanoedatan VIII., aki 1871-től 1915-ig töltötte be posztját, megházasodva egy ismert garuti *panghulu*, Raden Hadji Moehamad Moesa lányával (m.v.o. De Steurs kormányzó).

* Beültetett rizsföld (a ford.)

azonban kizárólag a papság kezében maradtak, mely ily módon képessé vált, hogy 'fényűző életmódot folytasson' (m.v.o.* Boissevain kormányzó).

Mégis egy 1876-ban, 'a Preanger Régensségi tulajdonjogok átadását illetően', végzett vizsgálat szerint még szó sem volt egy jómódú földbirtokos réteg létrejöttéről (Scheltema 1927/28:293). Úgy tűnik a nagyföld-birtokosság csak az 1870-es újrászerveződés után jött létre. A földbirtokosok, többségükben hadjik, általában egyidejűleg rizskereskedelemmel is foglalkoztak, és ők voltak azok, akik kiugróan magas kamatokért hiteleket nyújtottak a parasztoknak. A nagy pénzeket kölcsönzők ezen a módon jelentős mennyiségű földhöz jutottak. Scheltema kijelenti, hogy a 19. század második felében a feudál-arisztokratikus földbirtok mellett, az uzoráspraktikák révén a hadjiból és más jómódúakból létrejött egy új nagyföldbirtokos osztály (Scheltema 1927/28:395).

Ez a fejlődés mutatja, hogy Preangerből, a Preanger rendszer alatt, de különösen azután, gazdasági tekintetben nem csak a gyarmati igazgatás húzott hasznot, hanem nagymértékben a saját vidéki elit, a *menak* (nemesség), a jómódúak, a hadjik és a kereskedők is. Hogy a földkoncentráció folyamata a későbbiekben tovább folytatódott az kitűnik az 50-es évek tanulmányaiból (H. ten Dam 1956; Adiwilaga 1953). Sajnos az nem derül ki az írásokból, hogy a nagybirtok milyen arányban volt a vidéki vallási elit kezében. De egy még frissebb terepmunka-kutatásból (1973), mely a *kiai* és az *ulama* szerepét vizsgálta Nyugat-Jáván, nem csak az tűnik ki, hogy Cipariban, a vizsgált faluban Garut közelében, 'a hagyomány alapján a falu földjeinek legnagyobb részét' az *ulama* családja birtokolta, hanem az is, hogy minden aratásnál félretettek a régi földtulajdonok visszavásárlásához. A századforduló óta a népesség növekedése és a beépíthető földek hiánya miatt egyre nehezebbé vált az eredeti földtulajdon megtartása. Az örökösök nagy száma szintén a föld további felosztását jelentette. Hogy ezt tendenciát elkerülje az *ulama* család, a földet, amit ma 'intézményi tulajdonnak' hívnak, ezzel kifejezve, hogy ez nem osztható tulajdon, hagyományosan egyetlen örökösnek adja, aki ezen kegyes adomány felügyeletével lesz megbízva. Ez az eljárás meglehetősen általános azok között a családok között, melyek hatással vannak az iszlám intézményekre. Ily módon elejét veszik annak, hogy a föld idegen kézre kerüljön és megőrzi a családi vállalkozásokhoz szükséges tulajdont, ebben az esetben a *pesantrent*, a *madrastaht* és a *mecsetet*. Ezt a földet továbbra is kiadják részmegművelésre. Hogy a földtulajdont, ami a korábbi felosztások révén jóval kisebbé vált, most ismét megnagyobbítsák, az *ulama* család mindent megtesz annak érdekében, hogy minden olyan földet, ami valaha a család tulajdona volt visszavásároljon, sőt arra is hajlandóak, hogy ehhez kölcsönöket vegyenek föl (Horikoshi 1976:76, 220, 221). Ebből kitűnik, hogy a kapcsolat a helyi vallási vezetők és a földtulajdon között a mai napig semmit sem veszített erejéből.

Sokáig időztünk a preangeri földtulajdonviszonyoknál, hogy a helyi vallási vezetők gazdasági függetlenségét bemutassuk és ezzel magyarázatot adjunk arra a tényre, hogy ők egészen a mai napig meg tudják találni a módját, hogy kivonják magukat a gyarmati és a posztkoloniális állami kontroll alól.

Szellemi fölény

Már rámutattunk az anyagi és szellemi javak összefonódására ezen a területen. A kapitalizáció folyamata a Sundase-i gazdaságban, az örökölhető magán földtulajdonon alapulva, úgy tűnik, az iszlám erős növekedésének egyik legfontosabb feltétele a 20. század elején. A Preanger állam ősidőktől fogva úgy ismert, mint egy általánosságban véve gazdag

* *memorie van overgave*, az átadás emlékei (a ford.)

és ortodox iszlám terület.³ Ez a két tényező nagy hatásának fog tűnni a későbbi politikai történések vonatkozásában.

A Korán az összes muzulmánról megkívánja, hogy az életük során elvándoroljanak Mekkába, ami után 'hadji'-nak nevezhetik magukat. Ezek a hadjik megerősödött hittel tértek vissza a földműveléshez és a kereskedelembe. Néhányan további tanulmányoknak és vallási vezetésnek szentelték magukat visszatérésük után, miáltal, mint *kiai* le tudtak települni a falvakban és *pesantrent* alapíthattak. A 19. század végén, 20. század elején a *pesantren*ek száma gyorsan emelkedett. 1912-ben Preangerben 1900 *pesantrent* regisztráltak, összesen 48.650 tanulóval (m.v.o. Oudemans kormányzó). Az 1876 és 1888 között elinduló és visszatért hadjik száma egy egész Jávára vonatkozó lista alapján eléri a 40.000-et, melyből Nyugat-Jáva a maga 18.113 főjével messze a többséget képviseli. Ebből is 8.833 fő a Preanger régensségekből indult útnak (Svensson 1983:116). Több mai adatból is, történetesen 1950-ből és 1951-ből származókból kitűnik, hogy a legtöbb zarándok Nyugat-Jávából kerül ki. Az Indonéz vallásügyi minisztérium minden évben provinciákra lebontva meghatározza a zarándokok maximális számát, akik megtehetik az utat Mekkába. Egy tízezres összlétszám alapján a következőképp néz ki a provinciánkénti eloszlás:

Nyugat-Jáva	1950-ben: 2200;	1951-ben: 2750
Közép-Jáva	1950-ben: 1900;	1951-ben: 1650
Kelet-Jáva	1950-ben: 2100;	1951-ben: 2300

(Vredembregt 1962:111).

A fentiekből kitűnik, hogy a hadjik egy része, mint helyi vallási vezető, nem csak gazdaságilag maradt független, hanem szellemi fölényüket is meg tudták őrizni a népesség fölött. Most már nem az öntözésbe és a mezőgazdaságba való közvetlen beavatkozáson keresztül és nem is mint adószedők, mint a Preanger rendszer idején, hanem elsősorban földtulajdonuk, szociális, illetve vallási státuszuk, valamint a széleskörben elterjedt *pesantren*-hálózatuk révén.

Geertz várakozásával szemben, miszerint a *kiai* presztízsét és erejét a jövőben nagyobb mértékben fogja a helyi rendszer és a külső világ közötti közvetítőfunkcióban hasznosítani (Geertz 1960:225, 229), Horikoshi 1976-ban arra a konklúzióra jut, hogy az *ulama* pozíciója mélyen be van ágyazva a helyi közösségi rendszerbe. Kijelenti, hogy az ulamaat intézménye, néhány család által monopolizálva, az *ulamák* pozíciójának megtartása fényében a falusi iszlám közösségekben, új megvilágításba kerül (Horikoshi 1976:374).

Összefoglalva kijelenthetjük, Preanger szociális struktúrájából kitűnik, hogy itt az anyagi és szellemi javak erőteljes összefonódása jött létre, a nép körében éppúgy, mint a tradicionális vallási vezetők tekintetében. Ez a szociális struktúra, az osztálykülönbségek ellenére, mégis-csak egy szimbiotikus karaktert visel.

³ Preanger megpecsételése, mint *ortodox* iszlám terület kérdéseket vethet fel. Hiszen az 1955-ös választásokból kitűnt, hogy Nyugat Jáva éppen hogy a *modern* Masjumi védőbástyája. Ezzel Kahin (1970:326) szembeállítja, hogy: 'A Darul Iszlám mozgalom Nyugat-Jáva középső és kelet-középi területein (röviden preanger területén Tasikmalaja, Garut és Tjiamis és körülötte Mamalengka és Kuningan vidékén) emelkedett föl, ott ahol a Modern Iszlám gondolkodás hatása soha nem vált erőssé és ahol az inkább régimódi muzulmán vezetők keményen ellenezve a nyugati tanulást és ideákat, régóta rendkívül sikeresek'. Horikoshi (1976:186) kijelenti, hogy: 'A Sunnite Indonéziai falusi muzulmánok között az ortodox ulama megvédte az iszlám ortodoxitást és az ulama intézményeit a misztikus aliran (kultikus mozgalom) és a modern reformosodás befolyásával szemben'.

Az iszlám iskolarendszer az egyik tartóoszlop, melyen a helyi vallási vezetők szociális státusza nyugszik. Ezért a következőkben az iszlám oktatásügyet érintő állami politikát tárgyaljuk meg.

Az iszlám oktatás megosztottsága

Az előző fejezetben megvizsgáltuk a vallási vezetők és a régensnemzetség közötti kölcsönös házasságokkal létrehozott koalíciót. Ez a szövetség a gazdag családokkal és a helyi nemes-séggel, úgy tűnik most is fennáll. Különösen Észak Preangerben, *pesantren* alapítások segítségével, a *kiaik* gyakran gazdag földbirtokosok az öröklött- vagy adományföldek révén. A tőke, amit ezekből a földekből nyernek elsősorban arra szolgál, hogy a saját mecsetet, *pesantrent*, vagy *madrasah*t fenntartsák, mert az iszlám tan szerint ilyen célra nem lehet pénzt kérni a közösségtől. Emellett gyakran üzleti tranzakciókba fektetik a pénzt. Manapság gyakran szükség kérdése, de a hagyományé is, a gazdasági függetlenség megőrzése. Ráadásul, a gazdasági aktivitást a vallás jóváhagyja és bátorítja. *Ichtiar*, törekedni, megtartani, ez kötelesség is egy muzulmán számára, hogy lelkét megerősítse, tőkét mobilizálja és keményen dolgozzon egy jobb pozícióért. Úgy illik, hogy a *kiai* gazdasági viselkedésével példát mutasson a parasztok számára (Horikoshi 1976:220).

Pontosan ez a gazdasági függetlenség az, ami a helyi oktatási intézményekkel rendelkező falusi szellemiségnek egy meglehetősen megtámadhatatlan erős pozíciót kölcsönzött az idők során. Politikai rezsimok, gyarmatiak vagy posztgyarmatiak, ezért a mai napig alig tudtak hatást gyakorolni a falusi iszlámra. Ez oknál fogva külső nyomás, az állam részéről vagy máshonnan, könnyen nagyobb szolidaritáshoz és kölcsönös segítségadáshoz vezethet a *kiaik* között és szintén megnövekedett támaszhoz a nép részéről a *kiaik*, mint az elnyomó autoritás elleni előharcosok irányába. Erről a következő fejezetben lesz szó.

Úgy tűnik a jelenlegi rezsim teljes mértékben tudatában van ennek a helyzetnek. A valóságban az Új Rend rezsim megalakulásáig az iszlám oktatás összes intézménye, kezdve az egyszerű *pengadjian* Koran-on (imagyűlések), egészen a legnagyobb *pesantren*ekig, gazdaságilag teljesen független volt (Steenbrink 1974:101). Hogy jobban a kezükben tarthassák az iszlám oktatást, és ezzel nagyobb állami kontrollt gyakorolhassanak az iszlám fölött, manapság megkísérlik a hagyományos és a modern oktatás közötti szakadék áthidalását. A rezsim ösztönzi az iszlám értelmiséget, hogy továbbfejlesszék tudásukat nyugati oktatási intézményekben, mivel ez táplálná a nyugat iránti és a technológiai megközelítések iránti nagymérvű csodálatot, de azért is, mert ez arra is ösztönözné, hogy az iszlám értelmiségiek egy 'objektívebb' álláspontot tegyenek magukévá a vallás vonatkozásában, miáltal több megértést tudnának tanúsítani abban a szükségszerűségben, hogy alkalmazkodjanak egy szekularizált modern világhoz (McVey 1983:208).

Az oktatás területén a rezsim jelenleg egyfajta konvergencia-politikát igyekszik keresztülvinni, mely azonban az eszközökben és vallástanároknak meglévő hiány miatt késlekedik. 1956. szeptember 1-én a vallásügyi minisztérium oktatásügy osztálya kiadott egy jegyzéket *Islám Oktatás Indonéziában* címmel, melyben a következő igazgatási irányvonalak voltak előterjesztve:

- vallásoktatás az általános köz- és magániskolákban;
- túlnyomóan vallásos jellegű általános oktatás bevezetése és támogatása az iskolákban (*madrasah*);
- iskolák létesítése a vallásoktatók és a vallási ítélelhozók számára (Steenbrink 1974:30).

Az általános köz- és magániskolákat, amint azokat eredetileg a holland kormányzat bevezette, 'sekolah-rendszernek' nevezték. Ezek mellett már a 20-as évektől létezett a *madrasah*-rendszer (Steenbrink 1974:80). A fõnt említett jegyzékbõl komoly munka lett. Ez formálja most a jelenlegi valláspolitikai alapjait, arra irányulva, hogy megszüntesse a különbséget a két rendszer között. Az elsõ rendszerbe annyi vallásoktatást kellene beépíteni, amennyit csak lehetséges, míg a másodikba minél több általános tantárgyat. Ezzel a konvergencia-politikával kísérlik meg a két egymástól különbözõ rendszert, nevezetesen a szekuláris és a vallásos irányvonalat ismét egy egységgé összeolvasztani.

Feltûnõ, hogy a *pesantren*-rendszert ebben a jegyzékben egyáltalán meg sem említik. A minisztérium mindõssze a *madrasah*-oktatás irányába történõ modernizálásra ösztönöz. Kitûnik ebbõl a minisztérium erõtlenése, hogy képtelen hatással lenni a *pesantrene*kre, melyek egyszerûen a *kiai*k tulajdonát képezik? Vagy csak a falusi iszlám lekicsinylõ alulbecsülését fejezi ez ki, amit gyakran illetnek a 'kolot', azaz 'régimódi' kifejezéssel a szó lekicsinylõ 'fejletlen' értelmében.

Néhány év óta erõs tendencia van jelen a *pesantren*-oktatás modernizálása érdekében, de „saját módon”. Egy jelentõs személy e tekintetben Abdurrahman Wahid, aki jelenleg az N.U. (Nahdatul Ulama) vezetõségének tagja. A kérdés az marad, hogy hogyan kell interpretálni ezt a 'saját módot' - a nyugat felé irányultságot, vagy inkább a Közép-Kelet felé orientálódást jelzi?

Ebben az összefüggésben még egy feltûnõ jelenség van: az N.U. úgy tûnik, részben Abdurrahman Wahid erõfeszítéseinek köszönhetõen, a 70-es évektõl kezdõdõen megszabadította magát a szociális konzervativizmussal és a falusi Jávával való azonosulástól. Ez a szervezet gyorsan nõ, mivel a vidéki és városi elégedetlenek egyaránt csatlakoznak hozzá. Ruth McVey szerint a fiatal muzulmán értelmiség számára pontosan abban rejlik az iszlám intézmények vonzereje, hogy ezek mások, mint amit a jelenlegi indonéz uralkodók korrupciójának és az értelmiség elárulásának tekintenek, ami a kapitalista fejlõdés szociális terheit és a nyugat materializmusát, vonja maga után (McVey 1983:211).

Akárhogy is van, abban az esetben, ha az állam jelenlegi konvergencia-politikáját helyi szinten is keresztûlviszik a több szekuláris és kevesebb vallásoktatás irányába, az egyszer könnyen fonák hatáshoz vezethet. Mint említettem, az oktatás egy azon pillérek közül, melyeken a helyi vallási vezetõk szociális státusza nyugszik. Az *ulamák* a mecset, a *madrasah*, a *pesantren* és a középiskola funkcionáriusai. Mivel minden muzulmán, jelen esetben egy falusi, aki magát az *umma* tagjának tekinti, *santri*-diák vagy *ulama*, naponta ötször imádkozik és mivel a vallási oktatás a *madrasah*-ban folyik, a *madrasah* és a mecset a vidéki közösségekben az iszlám intézményeinek a magját alkotják. A *madrasah* az a hely, ahol a falu felnõttjei és gyerekei a vallási doktrínákat tanulmányozzák és személyes oktatást kapnak az *ulamától*. A heti imagyakorlatokra az asszonyok az *ulamák* házaiban ételeket készítenek a vendégek és a nap szónokai számára, míg a fiatalok elõkészítik a hangszórókat, gyékényeket fektetnek a *madrasah* padlójára és kitakarítják a kertet (Horikoshi 1976:236). Úgy tûnik a *madrasah* többféle szociális funkciót is betölt.

Hogy valamelyest betekintést nyújtsunk a vallásos oktatás kiterjedtségébe, bemutatunk itt néhány adatot Garut körzetére vonatkozóan. 1973-ban 32 P.G.A. (Pendidikan Guru Agama, középszintû oktatási intézmény a vallásoktatók számára), 5 P.G.A.A. (Pendidikan Guru Agama Atas, felsõszintû oktatási intézmény a vallásoktatók számára) és egy I.A.I.N. (Institut Agama Islam Negeri, az iszlám nemzeti intézménye) volt itt. A magán és informális szektorban 262 *madrasah* létezett a felsõbb oktatás számára, 273 kezdõ osztály volt, 203

formális *pesantren* és rendszeres imádkozó-összejövetelek a kerület 256 helyén működtek (Horikoshi 1976:15).

A vallási kötelékek, a vallásgyakorlatok nagy szociális fontosságú ügyek a kerület lakói számára. A *madrasah*-iskolák tanárai a közösség tiszteletben lévő tagjai, az *ulama* és a *kiai* pedig vitathatatlan tekintélyt élveznek. A helyi vallási vezetők karizmája a követők azon hitén nyugszik, hogy ők transzcendentális erők fölött rendelkeznek. Preangerben a szociális-vallási struktúra lényegét az a tekintély és vezetés formálja, mely a *kiai* és tanítványai és/vagy követői közötti kapcsolatban személyesítődik meg.

A vallási oktatási intézmények nagy számát Horikoshi a következőképp magyarázza: 'Az iszlám jelenlegi megújulása bizonyos tekintetben válasz a politikai klíma változására' (Horikoshi 1976:15).

Az iszlám, mint mobilizáló erő

A két ellenállási mozgalom, gyarmati és posztgyarmati, megtárgyalása előtt röviden bemutatjuk a Sarekat Iszlámot, mintegy bevezetőül a B osztag-ügyhöz, illetve a Garut-, vagy Tjimareme-afférnak nevezett esethez.

A Sarekat Iszlám, 1911-1920

A Sarekat Iszlám (S.I.) ténylegesen 1920 után is létezett, de akkorra egy egészen más jelleget kapott. Ezt az utolsó periódust nem tesszük megfigyelésünk tárgyává. Itt most a kezdeti időszakról lesz szó, mely részben a B osztag-ügyhöz vezetett.

A Sarekat Iszlám a kolonializmus végéig az egyetlen nemzeti tömegmozgalom volt Indonéziában. A mozgalom az Iszlámnak köszönhette hatalmas népszerűségét, miáltal a közösség különböző szintjein élő indonéziaiak egyaránt azonosulni tudtak vele. Ekkor, szintén az Iszlám képviselte az egyetlen alternatívát a gyarmati kormány által a szociális és gazdasági területen ható egyre növekvő nyomással szemben. Az etikai politika célja az volt, hogy a liberalizmus 'laissez-faire' politikáját, mely a nép nagymérvű elszegényedéséhez vezetett, felváltsa az állami intervenció a gazdasági ügyekben és a jóléti-törvények ambiciózus programjának keresztülvitele. Ez a politika azonban megakadt a nyugati magánvállalkozók ellenállásán és a konzervatív európai vezetők merev opposícióján, akik ebben a politikában saját erőpozíciójuk fenyegetését látták. Politikai téren kezdetben szabadon engedték a gyeplőt; így szintén ebben az időszakban jöttek létre az indonéz politikai pártok, akkor még szövetség néven.

A Sarekat Iszlám, eredetileg Raden Mas Tirta Adhisoerjo által Buitenzorgban Sarekat Dagang Iszlám (iszlám kereskedelmi szövetség) néven létrehozva, 1913-ban Raden vezetősége alatt egy rendkívül gyors növekedést élt meg, a városokban csakúgy, mint vidéken, és hamarosan több mint két millió tagot számlált (Van Niel 1960:105, 106). A mágnes az iszlám volt.

A szervezet egy elnökségből állt Surabájában, és emellett az egész Jávára és a többi szigetre kiterjedő Sarekat Iszlám osztagokból és csoportokból. 1914-ben csak a Garut-i S.I. osztag 10.000 tagot számlált (Yong Mun Cheong 1973:16). Ezek a helyi osztagok és csoportok a saját helyi sajtójukban rengeteg panaszt emeltek helyi vezetők ellen. Ez kiváltotta a helyi tisztviselők haragját és elindított egy anti-S.I. mozgalmat. Ez vezetett 1918-ban a Madjalajai lázadáshoz Preangerben, melyet később De Stuers kormányzó a Garut-ügy előjátékának nevezett (Ensering, 1982:42).

A szabályzat alapján a Sarekat Iszlám céljai a következők voltak:

- egyfajta kereskedelmi lelkesedés előmozdítása a lakosság körében;
- segély azoknak a tagoknak, akik saját hibájukon kívül kerültek problémás helyzetbe;
- előmozdítani az indonéz szellemi fejlődését és anyagi gyarapodását, ezáltal megemelni az általános színvonalat;
- ellenállás az iszlám helytelen értelmezéseivel szemben és előmozdítani az indonéz vallásos életét a szokások és a vallás törvényei alapján.

De a harmadik kongresszus idején, 1918-ban a követelések már olyan mértékben radikalizálódtak, hogy az önkormányzat és a választójog kérdése is napirenden volt. Egy, az I.S.D.V. (Indiai* Szociál-Demokrata Szövetség) hatása alatt álló baloldali jellegű radikális mozgalom, mely magába az S.I. elnökségébe is benyomult, a vallást egyre inkább a háttérbe szorította. Ennek jelentős következményei vannak Preangerre nézve.

Az S.I. egy kemény politikai párttá vált. Az eszközök, melyekkel a politikai céljait elérni kívánta, kizárólag politikaiak voltak. Nyugati politikai, szociális és szekuláris eszmékkel foglalkoztak, s így módon elidegenült a követők azon nagy táborától, akik szigorúan az Iszlámhoz ragaszkodtak.

1921-ben a pártelv alapján a kommunistákat arra kényszerítették, hogy elhagyják az S.I.-t. Az S.I.-n belül ismét az iszlámot akarták hangsúlyozni, hogy gátat vessenek a taglétszám megfogyatkozásának. De ez már túl késő volt. A B osztag-ügy lett az indoka a Sarekat Iszlám diszkreditálásának.

A B osztag-ügy

Ez az ügy Tjimareme faluban kezdődött egy incidenssel, Garut körzetében, ahol egy bizonyos hadji Hasan megtagadta az engedelmességet a wedana azon parancsának, hogy a kötelező 42 pikolnyi padit beszolgáltassa a kormánynak. Ezt elsősorban az illető helyi tisztviselő modortalan viselkedése miatt tette, de azért is, mert Hasannak nem csupán népes családját kellett ellátnia, hanem ugyanakkor gondoskodnia kellett arról az összesen nyolcvan emberről is, akik a sawahjait és kertjeit művelték (Ensering 1982:27).

Hadji Hasan egy öreg, jómódú paraszt volt, aki vallásoktatása révén falujában tekintélynek örvendett és szent ember hírében állt. 1919 július 7-én fegyveres ütközet alakult ki egyrészt a krisekkel** és törökkel felfegyverzett hadji Hasan és családja, akik a házban sáncolták el magukat, másrészt a régens, De Stuers kormányzó és negyven főnyi gyalogság között. Végül három sortűz dördült el, miáltal négyen, köztük hadji Hasan életüket veszítették.

Ez adja az indokot egy nagyszabású vizsgálathoz, mely során a Sarekat Iszlám B osztaga napvilágra kerül. Ezen szervezet tagjai támogatni akarták hadji Hasant a kormánnyal szembeni ellenállásban. A B osztag, így nevezték a gyarmati vezetők, 1917-ben 'a második SI' megjelölés alatt hozta létre hadji Ismail, egy *sereh*-olaj gyáros Malangbongban, aki a Tasikmalaja S.I. osztag alá tartozva, az S.I. elnöke volt Manondjában. Tizenkét barátjával, többnyire gazdag hadjikkal és *kiaikkal* hozta létre az új szövetséget, kezdetben azzal a céllal, hogy a vallást támogassa - feltehetőleg reakcióként az S.I. elnökségének szekuláris vezetésére. De igen hamar egy *tarekat* (misztikus testvéri társaság, militáns arculattal) jellegét

* értsd. Indonéz (a ford.)

** kétélű jávai tör (a ford.)

kapta a csoport. A helyi S.I.-n belül - és tudtán kívül - nagy titokban egy védőbástyát képeztek jómódú hadji és *kiai* vezetők kezdeményezésére.

Valójában a B osztag nem több, mint egy incidens. Kern, Hazeu utódja, mint a Bel- és Arab Ügyek tanácsosa, 1920. november 20-án azt írta, hogy a titkos B osztag semmi különös nem volt. Mindig is léteztek ilyesféle összeesküvések (mr. 43x/1921, vb. 2-5-1923, D 6).

A B osztag azonban különböző okoknál fogva nagyon fontossá vált és ezért szokatlanul jól dokumentált a birodalmi archívumban. Elsősorban azért, mert a bírói kivizsgálás alatt kiderült, hogy az elnökség egyik tagja, Tjokoaminoto személyi titkára, Raden Mas Sosrokar-dono, aki ugyanakkor a megszervezője és elnöke volt a zálogházi tisztviselők szervezetének és szoros kapcsolatban állt a radikális I.S.D.V.-vel, tanácsokkal látta el a B osztagot és támogatta azt. Ez formálta az indokot egy nemzeti szintű ellenséges kampány megindításához az S.I. ellen. Egy kritikai hullám jött létre a kormányzó-generális Van Limburg Stirum etikai vezetése és az általa pártfogolt S.I. ellen. De Stuers kormányzó úgy tekintette a B osztagot, mint a *kiaik* összeesküvését, egyfajta 'maffiát', saját vezetőkkel, ami az összes nem S.I.-tag ellen irányul általánosságban és amennyire szükséges még a kormányzat ellen is. A fő cél a törvényes hatalom megdöntése lenne (mr. 510x/19, vb. 11-10-1919, nr. 27).

De Steurs kormányzó, a régensek és az európai magánvállalkozók támogatását élvezve, úgy festi le a B osztagot, mint egy államra veszélyes összeesküvést. A gyarmati európai és a helyi vezetők az etikai politika által fenyegettetve érezték magukat erőpozíciójukban, de különösen az S.I. gyors növekedése által. A B osztag-incidens alkalmat adott az éles kritikára a sajtóban az egész Sarekat Iszlámmal szemben. Ez volt a háború előtti első és egyetlen indonéz politikai tömegmozgalom töredezésének és szakadozásának kezdete. Továbbá a B osztag szerepe jelentős, mivel így napfényre került, hogy a vidéki tiltakozás az egyenlőtlenségek és adók ellen, nem a szegény vagy földnélküli parasztok által, hanem gazdag *kiaik*, a vidéki független magánvállalkozók által szerveződött.

Ch. Welter az általános titkárság akkori titkára erre már 1919-ben rámutatott. Miután kijelenti, hogy egy harmadik osztály kialakulása kezdődött el, 'melynek a helye a nemesség és a nép között még nem alakult ki', többek között a következő szavakkal folytatja jelentését az S.I. jelenlétéről: 'A Sarekat Iszlámban a néptömeg csak a rojtot képezi, de *a lényegét tekintve ez a szövetség, meggyőződéseim szerint, egy középosztály szervezet*, mely abból a szükségyszerűségből született, hogy ennek az osztálynak helyet foglaljon, amit az érvényes hatalmi berendezkedés nem ad meg' (Kwantes 1975:246).

Ez volt a középparasztok és kereskedők csoportja, akik a helyi vallási vezetők irányítása alatt akartak ellenállásba helyezkedni a gyarmati kormánnyal szemben. Összhangban az S.I. elnökségének politikájával, a B osztag tevékenysége helyi szinten a helyi tisztségviselők ellen irányult, akik a gyarmati kormány végrehajtói voltak. Ezek a tisztviselők voltak felelősek azért, hogy behajtsák az adókat, a kötelező rizsszállítmányokat, a még meg nem fizetett szolgáltatásokat, mint az utak, hidak, épületek, öntözőberendezések karbantartását, és így tovább. De szemben az elnökséggel, mely a céljait kizárólag nem vallásos, politikai eszközökkel kívánta elérni, azok az eszközök, melyeket a B osztag vezetői akartak alkalmazni sokkal radikálisabbak voltak. A *tarekatok*, melyekben a B osztag szerveződött, elsősorban szigorú titoktartást biztosítottak, például az erőszakos eszközök alkalmazásával végrehajtandó jövőbeni ellenállással kapcsolatos megállapodások tekintetében.

Egy harmadik ok, amiért a B osztag jelentős, mert itt most először tűnt ki, hogy a helyi vallási vezetők az állammal szembeni ellenállásukhoz a városi aktivisták támogatását keresték és azt meg is kapták.

Néhány évvel a B osztag-ügy után ismét felütötte a fejét az iszlám ellenállás Preangerben. Az S.I. meggyengülése után a P.K.I., a Partai Kommunis Indonesia lett az, amely a vidéki támogatást szervezte Jáván számos S.I.-osztagon keresztül, melyek a Sarekat Iszlám elnökségén belüli szakadás után a baloldali szárnyat követték és most a Sarekat Rakjat nevet viselték. Formálisan ezek az osztagok a kommunista mozgalom egy integrált részét képezték (Van Niel 1960:212), de informálisan ismét létre jöttek helyi szinten az itteni vallási vezetőkől és követőikből álló csoportok.

1923 körül az adókulcsok Preanger nagy részén megváltoztak. Ez magába foglalta azt, hogy a legtöbb esetben a földadó 100%-kal emelkedett. Ez egy ellenállási hullámot keltett, egészen nemzeti szintig. Természetesen ez ismét a Sarekat Rakjat-osztagok megnövekedett aktivitásához vezetett Preangerben. Ugyanúgy, mint a B osztag esetén, ezek az akciók nem az európai ültetvények urai ellen irányultak, hanem a helyi vezetők ellen, a falubírók ellen, akik az adókat szedték be és a vallási tisztviselők ellen. 1924-ben a Sumedangi *patih* (helyi vezető) kezdeményezésére egy ellenmozgalom szerveződött, a Sarekat Hidjau (zöld szövetség), azzal a céllal, hogy védőbástyát formáljanak a kommunizmussal szemben. Ezt a mozgalmat magától értetődően támogatták a helyi vezetők, akik gyakran kapcsolatban álltak a konzervatív Politikai Gazdasági Szövetséggel (Sutherland 1979:95). A két Sarekat csoport közötti néhány erőszakos összecsapás után 1925 első felében, a Sarekat Rakjat hirtelen összeomlott, mivel a tagok tömegesen beszolgáltatták tagsági igazolványukat. Ezt feltehetőleg azért tették, mert a helyi vezetőket a Sarekat Hidjau aktivistái elűzték a szervezetekből. A P.K.I.-val szövetkezett Sarekat Rakjat-osztagok feltűnéséről, gyors növekedéséről és bukásáról 1923 és 1925 között Preangerben, nemrég egy kitűnő cikket jelentetett meg Th. Svensson (1983) és ennek kritikáját Wertheim (1985).

Svensson fejtegetésének lényege az, hogy az ellenállás nem a földnélküliek, hanem a földtulajdonosok között alakult ki. Leírja a Sarekat Rakjat ellenállási mozgalom jellemzőit, melyek szerint kizárólagosak lennének Preangerben, nevezetesen a magánföldtulajdon jelenlétét. Wertheim cáfolja ezt, rámutatva egy ellenállási mozgalomra Blora körzetében, Közép- és Kelet-Jáva határán, a század elején. Ez a Samin-mozgalom a földtulajdonosok, feltehetőleg a városi kapcsolatokkal rendelkező középparasztok ellenállása volt, s szintén az adók ellen jött létre. A 20-as években a Samin-mozgalom bizonyos körzetekben egyenesen közvetlen kapcsolatban állt a Sarekat Rakjat szövetséggel (McVey 1965:176,177).

Ami Preangert illeti, úgy tűnik, hogy a Sarekat Rakjat helyi vezetői, mint a *kiaik* a B osztagban, elsősorban, mint földbirtokosok a saját tulajdonukat védelmezték. Ily módon a nemzeti kommunista vezetés szándékait és irányvonalait saját meglátásuk szerint interpretálták és transzformálták.

A fentiek rámutatnak arra, hogy a B osztagban csakúgy, mint a Sarekat Rakjat mozgalomban a konfliktus nem a földnélküliek és a földurak, szintén nem a kommunisták és a nem-kommunisták között volt, hanem a helyi elitszempontok között, nevezetesen a helyi vezetők, ez esetben a jómódú *kiaik* és gazdag középparasztok, valamint a gyarmati erő képviselői, a hivatalnoki vezetők és vallási hivatalok vezetői között.

Ha a konfliktus ezen elitszempontok között kizárólag az anyagi tulajdonokon alapult volna, talán, mint a 'konzervatív ellenállás' egy formáját tekinthetnénk, de ez a kijelentés túlságosan árnyalatlanak tűnik. Egy mélyebbre ható vizsgálódás szükséges, hogy megtudjuk, mennyiben lehetséges, hogy a *kiaik*, mint helyi vallási vezetők éppúgy a B osztagba, mint a Sarekat Rakjatba, legalábbis részben nem az ellen kerültek-e, amit az Iszlám és a vallási értékek háttérbeszorításának tekintettek. Mint előbb már kijelentettük, az iszlám ezen a területen a szociális-vallási struktúra lényegét képezi. A hivatalnoki vezetők és vallási

hivatalok vezetői a hitetlenek, a szekuláris, gyarmati állam intézményét képezték, nem hagyva teret a *kiai*knak és a középparasztoknak, hogy kialakítsák az iszlám középosztályt.

A kormányzó-generális Focknak írott 1922. május 2-i jelentésében, a belügyek helyettes tanácsosa, E. Gobée szót ejt 'a modern munkásosztály megjelenéséről' és hozzáteszi: 'a régimódi belügyi vezető-tisztviselők, akik egy régi világkép hordozói, megpróbálják visszakényszeríteni őket a régi igába, ahol számukra nincs hely, de ugyanakkor az új közösség sem talált még új helyet számukra...' (Kwantes 1975:426). Preanger esetében úgy tűnik helyesebb lenne a 'modern munkásosztály' terminust felcserélni a 'megjelenő iszlám kereskedő-elit' kifejezéssel.

Körülbelül harminc évvel később létrejött ugyanebben a körzetben ismét egy iszlám ellenállás, de ekkor már modern harci eszközökkel.

A Darul Iszlám mozgalom, 1948-1962

C.A.O. van Nieuwenhuyze és George McT. Kahin már a mozgalom jelenléte alatt ideológiai és gazdasági magyarázatát adták a Darul Iszlám létrejöttének. C. van Dijk 1981-es disszertációjában nem egy kizárólagosan vallásos mozgalomnak tekinti a Darul Iszlámot. Annak létrejöttét különböző faktorok közötti kölcsönhatásnak tulajdonítja, különös hangsúllyal az államformálás folyamatára (Horikoshi 1975:59; Van Dijk 1981:391,396). Horikoshi ellenben úgy látja, a Darul Iszlám (iszlám állam) mozgalmat, mint egy kísérletet arra, hogy iszlám ideálokat megvalósítsanak a jelentős politikai káosz idején és mint egy forradalmi háborút a függetlenség elnyerése érdekében. Egy olyan mozgalom, mely kezdetben a nép erőteljes támogatását élvezte, de lassanként elvesztette ezt a támogatást, amikor majdnem észrevétlenül átlépte azt a határt, ami után a vallási vezetők visszavonták a segítségüket, az Indonéz egységállammal érzett szolidaritásukból kifolyólag, amelyet 1950. augusztus 17-én proklamáltak (Horikoshi 1975:59).

Hivatalosan Kartosuwirjo, egy jávai az, akit a Darul Iszlám mozgalom vezetőjének tekintenek. De kezdetben a vezetőség *kiai* Jusuf Tauziri kezében volt, és csak a későbbiek során vette át lassanként a vezetést a muzulmán politikus, S. M. Kartosuwirjo (Van Nieuwenhuyze 1958:167; Van Dijk 1981:13). Tauziri tűnt a valódi szellemi vezetőnek az első fázis alatt és ő volt az, aki gazdaságilag és fegyveresen egyaránt támogatta ezt a mozgalmat. Családja a Sarekat Dagang Iszlám (1911) ideje óta aktív volt az iszlám politikában. A B osztag-üggyel kapcsolatban 1919-től az apja és testvére, éppúgy mint a legtöbb *ulama*, három és fél évet börtönben töltött. Nagybátyja, aki Garutban a B osztag vezetője volt 1918 és 1919 között, Szingapúrba tudott menekülni, ahol elrejtőzött a függetlenségi egyezményig. Jusuf *kiai* a Partai Sarekat Islam Indonesia (P.S.I.I.) központi tanácsának tagja volt 1931 és 1938 között. Ebben az időszakban találkozott Kartosuwirjoval, mint párttag-társsal és vált egyik mentorává (Horikoshi 1975:61).

Kartosuwirjo politikai karrierjének kezdete egybeesett az egykor oly erős Sarekat Iszlám hosszas és keserű bukásával. Orvostudományt tanult Surabájában, ahol 1923-ban a Jong Java^{*} ifjúsági szövetség tagja lett, melyet aztán 1925-ben elhagyott, hogy továbblépjen a Fiatal Muzulmánok Szövetségébe. Radikális baloldali tevékenységénél fogva eltávolították az orvosi egyetemről. Ekkor Umar Sayed Tjokroaminotohoz ment, akit 1927 és 1929 között, mint magántitkár segített. 1929-ben megbetegedett és felgyógyulása idejére Bodjongba, felesége falujába ment, Malangbongba, Preangerben. Ugyanabban az évben Nyugat-Jáva

^{*} Fiatal Jáva (a ford.)

P.S.I.I.-megbízottja lett és 1931-ben, 26 évesen, titkár-generálisa ennek a pártnak, mely tisztséget 1936-ig viselte. Olyan tüzes szószólója lett a feltételen doktrinális radikalizmusnak, hogy 1936-ban a kongresszus felkérésére egy brosúrát írt a *hijrah*, visszahúzóadás, muzulmán eszméről. Ebben a párt politikai vezetését határozta meg a gyarmati kormány viszonylatában, de a fiatal Kartosuwirjo számára ez egy alapvető kérdés volt: ő a *hijrah*-on Mohammed és követői fizikai visszavonulását értette Mekkából Medinába 622-ben. Más szavakkal: nem a gyarmati kormányhoz való 'alkalmazkodást', hanem a teljes visszahúzóadást, hogy később annál erősebben lehessen támadni.

Kartosuwirjo ezután néhány követőjével, köztük *kiai* Jusuffal, létrehozott egy szövetséget Komité Pembela Kebenaran (K.P.K., komité az igazság megvédésére) néven. 1940 januárjában a pártkongresszuson Surabájában kizárták a pártból és ugyanazon év márciusban a K.P.K., amit néha P.S.I.I. 2-nek is neveztek, új politikai párttá vált.

1940 március 24-én Sundase-i felesége, Wiwek Ardiwisastra szülővárosában, Malangbongban létrehozta a Suffah Intézetet, egy kommunát, mely rendelkezett egy modern *pesantren*nel. Mint korábban említettem 1919-ben itt volt a B osztag bölcsője a Malangbongi hadji Ismail vezetése alatt (Horikoshi 1975:63).

A Japán megszállás 1942 márciusától 1945 augusztusáig két szempontból is hozzájárult a Darul Iszlám megalakulásához. Először is megerősítette az iszlám állam ideáját az iszlám vezetők között és másodsor sok indonéz számára biztosította az alkalmat katonai kiképzésre.

A japán megszállás ideje alatt *kiai* Jusuf megerősítette politikai és vallási befolyását Dél-Kelet-Preangerben. A japánok építettek egy kénygyárat Wanarajában, ahol a *kiai* élt, Garuttól 15 km-re délre, és egy utat ettől a várostól Tegalabodasba, egy faluba a hegyekben, ahol a japán mérnökök laktak. Ily módon fellendült Wanaraja gazdasági tevékenysége; a *kiai* kiterjesztette befolyását és utat tört későbbi katonai Hezbollah-egységének, mely 1945-ben egy zászlóaljat képzett, egész Preangerből összegyűlt férfiakból (Horikoshi 1975:65). Minden péntek reggel japán oktatók masíroztak át Garutból a *kiai* Jusuf *madrasah*ja előtti térre és katonai kiképzést tartottak egészen a déli ima kezdetéig. A csütörtöki napokon az ima-összejövetel jó alkalmaknak tűntek a japán és indonéz propagandisták számára, hogy kampányt folytassanak.

Kartosuwirjo a japán időszakot a prominens nemzeti vezetőkkel való együttműködésre használta, nyilvánvalóan egy, a korábbi radikális elképzeléseinél nagyobb terven dolgozva. A japánok próbálták az erős muzulmánokat aktiválni, hogy támogassák a háború folytatását; ehhez két iszlám áramlatot, a Muhammadiyahot és a Nahdatul Ulamát (N.U.) olvasztották össze egy szerevezetté: a Masjumivá (iszlám tanácstestület), ami ezzel a szekuláris nacionalista áramlatok komoly konkurensévé vált. Kartosuwirjo a Masjumi megbízottja lett egész Nyugat-Jáván és továbblépett a Hökökai-ba, kevéssel azután, hogy ezt 1944 márciusában a japánok létrehozták. A Hökökai, egy, a japánok által megszervezett tömegmozgalom volt, azzal a céllal, hogy Indonézia teljes lakosságát mobilizálja és bevesse a japán háborús erőfeszítések érdekében.⁴ A Hökökai-időszak alatt Jakartai főhadiszállásukon együtt dolgozott más iszlám és nemzeti vezetőkkel, olyanokkal mint Sukarno, Hatta, Mansur és Abikusno (Horikoshi 1975:66). A háború vége felé Kartosuwirjo Bantenben, Nyugat-Jáva legnyugatibb részén volt Hökökai gerilla-kiképzőfelügyelő, és ugyanekkor egy helyi katonai Hezbollah-egység élén állt Malangbongban, Suffah Intézetének székhelyén. A Hezbollah muzulmán harci csoportok voltak, amik a Japán megszállók engedélyével alakultak. Fontos

⁴ A Hökökai-időszakkal kapcsolatban a japán megszállás ideje alatt utalunk Rodney de Bruin (1982) disszertációjára, p. 119-163.

megjegyezni, hogy Kartosuwirjo folyamatos utazása egész Nyugat-Jáván keresztül, nagymértékben hozzájárult a vidéki *kiaik* hálózatának megszervezéséhez, akik később majd a Darul Iszlám-mozgalmat fogják támogatni. Sokan az ő Hezbollah-egységéből váltak követőivé és később a D.I.-szervezet kemény katonai magját alkották.

1947 július 21-én indult az első policionális* akció, mely a hollandok átütő sikerét hozta. 1947 novemberében Kartosuwirjo egy konferenciát tartott Cupu hegyén, Garut és Tasikmalaja határán. A Masjumi által támogatva, a konferencia úgy döntött, hogy létrehoz egy Dewan Pertahanan Ummat Islam-ot (a muzulmán közösség védelmi tanácsa) Garutban, hogy a helyi Hezbollah és Sabili'llah csapategységeket koordinálja, valamint megalakít egy Madjelis Ummat Islam Indonesia-t (a muzulmán közösség tanácsa Indonéziában) Tasikmalajában, hogy a mozgalmat vezesse.

A holland sikerek 1948 január 19-én a Renville-i egyezményhez vezettek, és február 6-án a hollandok felállították a Pasundan-kormányt Nyugat-Jáván, összhangban az akkor uralkodó gondolattal, hogy Indonéziából államok föderációját hozzák létre. A Renville-i egyezményben azt is elhatározták, hogy visszavonják a Siliwangi-hadosztályt Nyugat-Jáváról, miáltal a muzulmán csapategységek, melyek hátramaradtak, szabad mozgást kaptak.

Valójában a Darul Iszlám-mozgalom 1948-ban nemcsak - a Renville-i egyezménytől való eltérés okán - Nyugat-Jáva katonai védelmére jött létre, hanem az ismét bevezetett gyarmati kormányzás, melyet Nyugat-Jáván a Pasundan-állam szimbolizált, kihívására is, az iszlám nevében.

Az iszlám állam kikiáltása, Kartosuwirjo részéről 1949. augusztus 7-én egy jól átgondolt reakciónak tűnt a május 7-ei Van Royen-Roem egyezményre, melyben formálisan elismerték a köztársasági kormányt Jogjakartában és az erre bekövetkező augusztus 1-i fegyverszüneti egyezményre a hollandok és a Köztársaság között. Mindenesetre ez a proklamáció még több támogatást hozott Kartosuwirjo számára a helyi iszlám csoportok részéről. Amikor a valódi függetlenségi egyezmény létrejött 1949. december 27-én, a Darul Iszlám a Nyugat-Jáva déli részén lévő hegyes vidék legnagyobb részét, Bantentől Preangerig a befolyása alatt tartotta.

1948-ban a D.I.-mozgalom sok indonéz szemében legitimnek számított, mivel az abban az időben még a gyarmati rezsim által Nyugat-Jáván létrehozott Pasundan, és nem a Köztársaság ellen irányult. A hollandok második policionális akciója, 1948 december 19-én, olyan nyugtalanságot ébresztett, hogy a vidéki *kiaik* és *ulamák*, akik addig távol tartották magukat, most csatlakoztak a D.I.-mozgalomhoz, vagy támogatták annak a hadmozdulatait, mivel a D.I. most a népi ellenállás valódi magját képezte (Horikoshi 1975:71). Amikor a Köztársaság 1950-ben, a függetlenségi egyezmény után, a Hollandia által bevezetett szövetségi rendszert elvetette, pont akkor a D.I. gyorsan növekedett és a mozgalom az éppen megszületett Köztársaság rákdaganata lett. Számos *kiai*, köztük *kiai* Jusuf, az Indonéz Köztársasággal való szolidaritásból visszavonták támogatásukat a D.I.-tól. 1950 októbere és 1951 februárja között Kartosuwirjo két titkos levelet küldött Sukarnonak, azzal a sürgető kéréssel, hogy kikiáltsa az iszlám államot (Horikoshi 1975:76). Mivel azonban a Köztársaság egy szekuláris állam maradt, nem maradt más a D.I. számára, mint hogy területeit kivonja a köztársasági kontroll alól, mint tette azt Kahar Muzakkar Dél-Sulawesiben és Daud Beureu' Atjehben.

Majdnem mindenki, akit Horikoshi 1973-ban meginterjúvott, egyetértett azzal, hogy a Darul Iszlám céljai igazságosak voltak, de az eszközök ellenkeztek a vallási tanokkal. Kartosuwirjo egy fontos tekintetben hibázott, miáltal a legtöbb faluközösséget maga ellen fordította.

* Így nevezik a holland hadsereg akcióit, melyeket az indonéz szabadságharcosok ellen indítottak 1947-ben és 1948-ban (a ford.)

Engedett seregének - vagy már nem tudta többé kezében tartani a fejleményeket -, így a helyzet nagymértékű mérsárlássá alakult át: sok falut több alkalommal kifosztottak és felégettek, ezeket gyilkoltak meg és még többen menekültek a városokba. Az interjúalanyok azonban azt is elismerték, hogy Kartosuwirjo karizmája és agresszív karaktere nélkül, valamint azon képessége nélkül, hogy hűséges támogatókat szerezzen, a D.I. soha nem tudta volna magát életben tartani.

Mik voltak a Darul Iszlám létrejöttének okai 1948-ban? Abban a véletlen tényben keresendő-e az ok, hogy egybeesett a köztársasági csapatok jelen nem léte és a felfegyverzett iszlám Hezbollah és Sabili'llah egységek jelenléte ugyanazon a területen Preangerben, ahogy azt Van Dijk javasolja (Van Dijk 1981:18-20)? Vagy inkább rejlik az ok abban a véletlen egybeesésben, hogy *Preangerben* már az előző század vége óta nagymértékű földkoncentráció alakult ki, egy folyamat, mely az 1950-ben és 1951-ben bevezetett új bevételi adók által meggyorsult (Van Dijk 1981:372)? Történetileg a földbirtokos *kiaik* és középparasztok nyugtalansága és kritikája nem annyira a földkoncentráció ellen irányult, mint inkább az állam nevében, a helyi hivatalnokapparátus, a szekulárisabb *prijajik* által bevezetett adók ellen, akik csak névlegesen vallották az iszlámot és a valóságban egyre inkább a luxus nyugati életmódhoz alkalmazkodtak. A földkoncentráció révén a már kisajátított földű parasztok mellett, a kevésbé módos *kiaik* és középparasztok egy része is feltehetőleg el fogja veszteni a földjét, mivel az új bevételi adót többé nem tudják majd megtermelni. Nagyon valószínű, hogy ezek a csoportok kerültek ellenállásba és legalábbis részben csatlakoztak a D.I.-hez.

El lehet tűnődni azon, hogy a D.I.-mozgalom mélyebb okaiként nem az agrárstruktúra és a Iszlám kapják többé a hangsúlyt, hanem a köztársasági hadsereg újrászervezése és a fiatal Indonéz állam formálásának folyamata.

Ami az agrárstruktúra kérdését illeti, Van Dijk disszertációjának bevezetőjében kijelenti, hogy kiindulópontja Wolf megjegyzése, mely szerint a föld státusz attribúciójának megváltozása a rokonsági csoport tulajdonból magán-(eladható) tulajdonná, alapvető tényező a parasztlázadáshoz (Van Dijk 1981:8). Mégis csak az utolsó fejezetben tér vissza részletesen erre a magánosítási folyamatra. A földtulajdon koncentrációja és a Darul Iszlám megjelenése közötti kapcsolat tekintetében ismerteti Kahin elméletét, aki arra a konklúzióra jut, hogy a széleskörű nyugtalanságot - mely azáltal jött létre, hogy sok paraszt kölcsönök miatt a helyi földesurak/pénzkölcsönzők javára elvesztette a földjét - a Darul Iszlám vezetők hasznosították és abból nagy mértékben 'politikai tőkét' kovácsoltak. Van Dijk megemlíti továbbá, hogy abban az időben létrejött egy csoport újdonsült földnélküli Preangerben, mégsem tárgyalja mélyebben ezt a kérdést (Van Dijk 1981:371-371; Kahin 1970:327, 328).

Mégis a D.I. követők nyilván nem kizárólag földművesek voltak. Wertheim, 'The forgotten ones'* c. cikkében leírja egy, a D.I.-vel kapcsolatos 1957-es személyes tapasztalatát, mely szerint Cibodas faluban a szegény földmunkások házeit kifosztották és megrongálták, míg a gazdag Hadji házát megkímélték! (Wertheim 1984:50, 51). Horikoshi szintén rámutat, hogy a helybeliek véleményével szemben, akik Kartosuwirjo követőit, mint hülyéket, kommunistákat és jávaiakat ábrázolják, a D.I. egészen másfajta összeállítású volt. Sokan az úgynevezett D.I.-miniszterek közül a K.P.K. és a Suffah Intézet idejéből való személyek voltak, amit 1940-ben az öreg, korábban gazdag földesurak támogattak (Horikoshi 1975:74).

A fentiek alapján jogosnak tűnik a feltételezés, hogy a D.I. tizennégy éven keresztül azért tudta tartani az ellenállást, mert nem csak a helyi vallási vezetők egy része támogatta, hanem

* 'Az elfelejtettek' (a ford.)

a régi és új földbirtokosok is, vagyis a gazdagabb középparasztok. Ebben párhuzamot látunk a B osztag-üggyel 1919-ben és az utána következő Sarekat Rakjattal 1923 és 1925 között. Mindig a gazdagabb középparasztok és a jómódú *kiaik* azok, akik saját helyi erőpozícióikat fenyegetve érzik a nemzeti szintű erős politikai fejlődés miatt, miáltal többé már nem tudják mit várhatnak el és ezért sorsukat saját kezükbe veszik, vagy hűséges támogatást nyújtanak egy ellenállási mozgalomnak, mint például a D.I.-nak.

Ha ezt továbbvisszük, nem látszik lehetetlennek, hogy az 1955-ös választások idején, az intézményi földekkkel rendelkező Sundase-i földbirtokosok és vallási vezetők, ortodox attitűdjük ellenére, a modern Masjumira szavaztak, pontosan azért, mert a Jávai politikai dominanciában nem bíztak és azt semmi módon nem akarták erősíteni. A Masjumi védőbástyája 1955-ben, úgy tűnt, Nyugat-Jáva volt. Az ortodox Nahdatul Ulama Közép- és Kelet-Jáván bizonyult a legerősebbnek az 1955-ös és 1971-es választásokon.

A fentiek rámutatnak arra, hogy a japán megszállás idején, amikor az indonézek kötelezve voltak katonai kiképzés folytatására, és az utána következő posztgyarmati időszak részben hozzájárultak, hogy az Iszlám, mint mobilizáló erő, nagy változásokon ment keresztül abba az irányba, hogy egy konkrét célt fegyverekkel és gyakran igen kemény eszközökkel valósítson meg. A D.I., mely kezdetben, a Sarekat Islámhoz hasonlóan, mint egy (iszlám) függetlenségi mozgalom indult, úgy tűnt a végére egy tisztán terrorisztikus mozgalommá alakult. De ennek az ellenállási mozgalomnak az alakulásából kitűnhet, hogy a vidéki Iszlám messze nem olyan 'kolot', mint azt sokan talán még ma is kívánnák.

A fundamentalizmus megjelenése

Átment-e az iszlám olyan alapvető módosulásokon és még most is olyan lassan alakulnak-e ezek, hogy 'bár szemünk előtt játszódott le, azok számára, akik nem végeznek alapos tanulmányokat e témában rejtve maradnak'? Helyi szinten, nevezetesen Preangerben, megpróbáltuk bemutatni, hogy milyen nagy mértékben változott meg az Iszlám, mint mobilizáló erő, összehasonlítva a kolonializmus idején elért helyzetével.

De nemzeti szinten hasonlóképp nagy változások történtek. Ősidőktől fogva a *pesantrenek* és azok helyi vallási vezetői képzik az *umma*, a tradicionális iszlám világ, centrumát. Politikai téren elvileg az 1926-ban létrehozott N.U. képviseli őket. Az 1971-es választások alatt ez a párt, mely gyorsan növekszik és jelenleg éppúgy a vidéki, mint a városi elégedetleneket tagjai közt tudja, bizonyult egyszerre, teljesen váratlanul, a kormány által erősen támogatott, túlerőben lévő Golkar-szervezet egyetlen kimondott konkurensének. Nyilvánvalóan ez a párt vált a szekularizmusra, modernizációra és tárgyilagosságra törekvő jelenlegi diktatórikus magatartású rezsim alternatívájává.

A *pesantrenek* azon sikerületlen törekvése ellenére, hogy a hagyományos oktatáson keresztül a diákoknak munka- vagy karrierlehetőségeket nyújtsanak, a fiatal iszlám értelmiségiek jelenleg nagy érdeklődést tanúsítanak a *pesantrenek* iránt a jelenlegi Indonéziában. Talán, mivel a *pesantren*-oktatásban a hangsúly az emberen, mint egészen van, és nem a sikeres, hanem éppen a morális emberen (McVey 1983:211).

Ezért nagy, ha nem fatális tévedés a tradicionális iszlám intézményeket, mint a *pesantreneket* és ezek helyi vallási vezetőit, akik a népesség nagy része számára, beleértve akár a nem hívő muzulmánokat is, az iszlám jelentős értékeit képviselik, nem komolyan venni és kihagyni a játékból. Itt találunk egy párhuzamot a gyarmati kormányzással. Mohammed Natsir, 1950-51-ben miniszterelnök és az 1961-ben betiltott Masjumi, a Sukarno időszak legnagyobb muzulmán pártjának vezetője, most 76 éves és nem sokkal ezelőtt a következőt mondta erről:

‘Sukarno politikája az Iszlám ellen pontosan olyan, mint a Holland-Indiai kormányzás volt: Snouck Hurgronje [a kormányzó-generális tanácsadója a muzulmán-lázadások elfojtásakor] tanának megvalósítása: hagyd a muzulmánokat imádkozni, böjtölni és hadjra menni,* de tartsd őket távol a politikától’.⁵ Mégis vár még Suharto azzal, hogy az egész Iszlámot maga ellen bősztíse. Politikai téren az iszlám egyre inkább visszaszorul, de ugyanakkor Suharto nevében minden hónapban fenntartanak 300.000 US\$-t hivatalnokfizetésekre, hogy ebből Suharto nevében mecseteket építsenek a *desak*** -okban és a *kampong**** -okban -, mely összeg havi hat mecsetre elég. Meglehetősen ironikus, hogy így egyidejűleg a vidéki iszlám gyorsan erősödik, ami felveti a kérdést, hogy ezzel nem a fegyvereket erősítik-e, melyek egy adott pillanatban a hatalom ellen fordíthatóak.

Pénzügyi-gazdasági viszonylatban Indonéziának, mióta a világpiacon esik az olaj ára, nem megy különösebben jól. A hatalmas külföldi hitelek és kamatokat nem tudják többé visszafizetni. A munkanélküliség és a korrupció ijesztően növekszik, miáltal nő az elégedetlenség száma. A gazdasági és szociális krízisek idején az emberek alternatívákat keresnek, s mivel az indonéz népesség túlnyomó többsége muzulmán, kézenfekvő, hogy az emberek ebben az irányban fognak keresni. Így jelenleg az iszlám újjáéledését láthatjuk, mely egyrészt az N.U. növekedésében mutatkozik meg, másrészt a fiatal muzulmán értelmiség az iszlám hit élhető formáit keresi; innen érdeklődésük a *pesantrenek* iránt. Ezt most a hit alapvető értékeiben keresik. Nem ez lenne az első alkalom, hogy a városiak, a mély szociális és szellemi nyugtalanság érzelmei által sodorva, a vidéki iszlámhoz fordulnak. Éppúgy a B osztásban, mint a Darul Iszlámban láttuk, hogy a városi aktivisták ideáljait, gyakran radikális terminusokban, a mecsetekben és a *pesantrenekben* fejtik ki nagy közönség előtt.

A helyi vallási vezetők szerepe

A Darul Iszlámnál láttuk, hogy mennyire katonáivá fejlesztette magát a vidéki iszlám. A veszély nem tűnik képzeletbelinek, hogy abban az esetben, ha a városi aktivisták kapcsolatokat találnak a helyi vallási vezetőkkel, akik most talán ismét fenyegetve fogják érezni megalapozott gazdaságilag független pozíciójukat, akár a gazdasági pangás, akár egy, a fentiekben ismertetett modern, szekuláris oktatási rendszer, akár a Pancasila, mint egyetlen ideológia megkövetelt elismerése miatt, létrejön a vidéki népesség mobilizációja. Egy mobilizáció, melyet aztán feltehetőleg a gazdagabb középparasztok is támogatni fognak. Az *umma* veszélyeztetése visszavonhatatlan reakciókat vált ki, reakciókat, melyek egy bizonyos ponton többé már nem lesznek lefizethetőek havi hat mecsettel!

A legfontosabb egybeesés a gyarmati és posztgyarmati kormány Iszlám-politikájában az, hogy az *ummát* felülről irányítva politikailag, szociálisan és ideológiailag játékon kívül akarják tenni és hogy az eszközök, amelyekkel, és a mód, ahogy ez történik, nagy feszültségekhez kell, hogy vezessen. Az együttélés bázisán a vidéki Iszlám megmutatta katonai erejét az elmúlt évtizedekben. A nagy kérdés az marad, hogy a helyi vallási vezetők hogyan fognak reagálni a felülről jövő egyre nagyobb nyomásra.

* a zarándokút Mekkába (a ford.)

⁵ Van Kemenade, ‘Törvénytervezetek a parlamentben, melyek az Iszlámot, mint politikai tényezőt akarják visszaszorítani. Ellentétek Indonéziában a Pancasilaáról.’ NRC 22-9-1984.

** Indonéz faluközösségek Jáván, Madoreán, Balin és Lombokon (a ford.)

*** körzet (a ford)

Bibliográfia

Nem publikált anyagok

- Verbalen en mailraporten, Archief Ministerie van Koloniën, Algemeen Rijksarchief, 's-Gravenhage. O.a. memories van overgrave van de residenten: W. F. L. Boissevain, 1911, mr. 1169/11; Oudermans, 1913; De Stuers, mr. 182/1922.
- Stukken in de Collectie Hazeu, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkerkunde, Leiden.

Publikációk

- Adiwilaga, R. A.** 1953. Desa Tjimokolan, Rgentschap Bandung. Vertaald door B. Gunawan en S. B. Martokusumo. Bandung. Planbureau voor Grondzaken, West-Java.
- Alisjahbana, S.** 1954. A Preliminary Study of Class Structure among the Sudanese in the Priangan. Thesis presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University for the Degree of Master of Arts, Ithaca, New York.
- Boland, B. J.** 1971. The Struggle of Islam in Modern Indonesia. Dissertatie, Rijksuniversiteit te Leiden.
- Bruin, R. de** 1982. Indonesie; De laatste étappe naar de vrijheid 1942-1945. Dissertatie, Universiteit van Amsterdam.
- Dam, H. ten.** 1956. Coöpereren vanuit het gezichtspunt der desastructuur in desa Tjibodas. =*Indonesië* 9. 2, 89-116. p.
- Dijk, C. van** 1981. Rebellion inder the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia. Dissertatie, Rijksuniversiteit te Leiden.
- Ensering, E.** 1982. De ontdekking van de Afd. B. van de Sarekat Islam als een case study in de lokale geschiedenis van de Preanger Regentschappen. Doctorale scriptie, Universiteit van Amsterdam, Anthropologisch Sociologisch Centrum.
- Geertz, C.** 1960. The Javanese Kijaji: The Changing Roles of a Cultural Broker. =*Comparative Studies in Society and History*, 2., 228-249. p.
- Geertz, C.** 1965. Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case. in: R. Bellah (ed.) *Religion and Progress in Modern Asia*. New York.
- Geertz, C.** 1971. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago/London. University of Chicago Press.
- Haan, F. de** 1910/12. Priangan: De Preangerregentschappen onder het Nederlandsch bestuur tot 1811. 4 delen, Batavia.
- Horikoshi, H.** 1975. The Dar ul-Islam Movement in West-Java (1948-62): An Experience in the Historical Process. =*Indonesia* 20., 59-86. p.
- Horikoschi, H.** 1976. A Traditional Leader in a Time of Change: The Kijaji and Ulama in West-Java. Ph.D. thesis. University of Illinois. Urbana-Champaign.
- Kahin, G. McTurnan** 1970. Nationalism and Revution in Indonesia. 2nd ed., Ithaca, New York, Cornell Univerity Press.

- Kern, R. A.** 1904. Priangansche toestanden: 't Grootgrondbezit. =*De Indische Gids* 26-2. 1816-1824.
- Klein, J. W. de** 1931. Het Preangerstelsel (1677-1871) en zijn nawerking. Dissertatie, Rijksuniversiteit te Leiden.
- Kumar, A.** 1985. The Diary of a Javanese Muslim: Religion, Politics and Pesantren 1883-1886. Faculty of Asian Studies Monographs, New Series No. 7. Canberra, Australian National University.
- Kwantes, R. C.** 1975. De ontwikkeling van de nationalistische beweging in Nederlandsch Indië. Bronnenpublikatie. Deel I., 1917-medio 1823. Groningen, H. D. Tjeen Willink.
- McVey, R.** 1965. The Rise of Indonesian Communism. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- McVey, R.** 1981. Islam Explained. =*Pacific Affairs*, 1981/2. 260-287. p.
- McVey, R.** 1983. Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics. In: J. Piscatori (ed.) *Islam in the Political Process*. Cambridge University Press.
- Niel, R. van** 1960. The Emergence of the Modern Indonesian Élite. The Hague and Bandung. W. van Hoeve.
- Nieuwenhuyze, C. A. O. van** 1950. The Dar ul-Islam Movement in West Java. =*Pacific Affairs* XXIII., 169-183. p.
- Nieuwenhuyze, C. A. O. van** 1958. Aspects of Islam in Postcolonial Indonesia: Five Essays. The Hague and Bandung. W. van Hoeve.
- Scheltema, A. M. P. A.** 1927/28. De ontwikkeling van de agrarische toestanden in de Priangan. =*Landbouw* 2. 271-305., 317-368. p.
- Snouck Hurgronje, C.** 1909. The Achehnese. Leiden. E. J. Brill.
- Steenbrink, K. A.** 1974. Pesantren, madrasah, sekolah: Recence ontwikkelingen in Indonesisch Islamonderricht. Dissertatie, Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Sumito, H. Aqib** 1985. Politik Islam Hindia Belanda: Het Kantoor voor Inlandsche Zaken. Dissertatie, LP3ES (Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial), Jakarta.
- Sutherland, H. A.** 1976. Between Conflict and Accommodation: History, Colonialism, Politics and Southeast Asia. Oracie, Vrije Universiteit te Amsterdam.
- Sutherland, H. A.** 1979. The Making of a Bureaucratic Élite: The Colonial Transformatio of the Javanese Priyayi. Singapore, Heinemann Educational Books (Asia).
- Svensson, Th. and Sorensen, P.** (eds.) *Indonesia and Malaysia: Scandinavian Studies in Contemporary Society*. London, Curzon Press.
- Vrendenbregt, J.** 1962. The Haddj: Some of its Features and Functions in Indonesia. BKI, 1962. 118 p., 91 e.v.
- Wertheim, W. F.** 1977. De lange mars der emancipatie. Herziene druk van *Evolutie en Revolutie*. Amsterdam. Van Gennep.
- Wertheim, W. F.** 1984. Élite Perceptions and the Masses: The Indonesian Case. ZZOA Working Paper, no. 36. Universiteit van Amsterdam, Anthropologisch Sociologisch Centrum.

Wertheim, W. F. 1985. Boekbespreking van Th. Svensson and P. Sorensen (eds.) *Indonesia and Malaysia: Scandinavian Studies in Contemporary Society*. BKI 141-I. 152-155. p.

Yong Mun Cheong 1973. Conflicts with the Prijaji World of the Parahyangan in West Java, 1914-1927. Singapore. Institut of Southeast Asian Studies.

Szerkesztői jegyzetek:

A tanulmányt fordította: Demetrovics Zsolt.

A fordítás a *Bijdragen tot de Taal-, land- en volkenkunde*, No. 143., 1987/2-3. számában (267-292. p.) megjelent tanulmány alapján készült. ISSN 0006-2294. Szerk. Prof. B. Arps. Foris Publications Holland/U.S.A. Kiadó: Koninklijke Instituut voor Taal-, land- en volkenkunde /Royal Institut of Linguistics and Anthropology), Reuvensplaats 2., P.O. Box 9515; 2300 RA, Leiden, NL. T: (71)5272295; Fax: (71) 5272638.

Siegfried F. Nadel

Boszorkányság négy afrikai társadalomban: összehasonlító tanulmány

Ezen írás(1) célja, hogy bemutassa az összehasonlító analízis egy szűk skálájú modelljét, pontosabban a „kísérő jelenség változatok” (Durkheim kifejezésével élve) analízisét, úgymint a vizsgálat bármely formáját, amely a társadalmi tények magyarázatát tűzi ki célul, alkalmazni kell. A szóban forgó tények a boszorkányságban való hit sajátos változatai. Közvetve a tanulmány utal egy sokat vitatott hipotézisre is, mely feltételezi, hogy a gyermekkori tapasztalatok a kultúra egyik legfontosabb determinánsát képviselik.

Az összehasonlítás két pár társadalmat érint - a nupe-eket és gwarikat észak Nigériában, illetve a közép-szudáni Nuba-hegység korongo és meszakin törzseit. Mindegyik pár átfogó kulturális hasonlóságokat mutat néhány szembeszökő eltéréssel, melyek közül az egyik a boszorkányságban való hit különbözősége. A fejtegetés két feltételezésből indul ki: 1. hogy bármely lényeges kulturális különbség további velejáró eltéréseket von maga után a megfelelő kultúrában; és 2. hogy a boszorkányhit kauzálisan kapcsolódik a frusztrációkhoz, szorongásokhoz és egyéb mentális megpróbáltatásokhoz, pontosan úgy, ahogy a pszichopatológiai szimptómák kapcsolódnak az effajta mentális zavarokhoz.

Boszorkányság a Nupe-knál és Gwariknál

A két társadalom egymás szomszédságában, azonos környezetben él, s állandó kapcsolatot is tartanak fenn egymással. Közeli rokonságban levő nyelveket beszélnek és azonos rokoni szisztémával rendelkeznek, mely patrilineáris öröklésen, patrilokális lakóhelyen és elszigetelt nagycsaládokon alapul. A politikai szervezet és a férfiak serdülésének szabályozása nagyon hasonló mindkét törzs esetében; akárcsak gazdaságuk, bár a vásárolás és kereskedelem a nupe-knál sokkal szélesebb skálán mozog. Vallásuk megintcsak nagyon hasonló (figyelmet kivül hagyva itt az iszlám térhódítását az utóbbi időben), valamint az élet és halál, a kettős lélekkel rendelkező test („árnyék-” és „élet-lélek”) vagy az ősök lelke reinkarnációjának fogalmai azonosak még a terminológia tekintetében is. A boszorkányságot mindkettő sátáninak értelmezi, mely elpusztítja az életet, főleg misztikus sorvadásos betegségek által, s mint amely magában foglalja a boszorkányok azon képességét, hogy megegyék az „élet-lelkét” áldozataiknak. A boszorkányok éjszaka aktívak, és nem láthatók vagy észlelhetők a szokásos módokon. Minden, ami a boszorkánysághoz kapcsolódik, egy fantasztikus birodalomban zajlik, ami - majdnem *ex hypothesi* - megfoghatatlan, és meghaladja a tapasztalati igazolást. Ez legtisztábban abban az elképzelésben nyilvánul meg, hogy a boszorkányoknak csak az „árnyék-lelkei” kóborolnak és támadják meg áldozataikat, miközben testük otthon alszik, így vezetve félre minden közönséges kísérletet, hogy e misztikus tetteket igazolják vagy megcáfolják.

A két hiedelemrendszer azonban radikálisan különbözik abban, hogy a boszorkányoknak milyen nemet tulajdonítanak. A nupe boszorkányok mindig nők (*gaci*-nek nevezik az *ega*-ból, „boszorkányság”-ból). Társadalomba szerveződnek elképzelésük szerint, mely a hasonló emberi társulásokhoz szigorúan illeszkedik, s egy olyan asszony vezet, aki a valós életben is a női kereskedők kinevezett hivatalos vezetője. Megjegyezhetjük, hogy ez az egyetlen példa a boszorkányság fantáziavilágának a konkrét, mindennapi életbe való kivetülésére és kézzelfoghatóvá válására. Az asszony, akit a boszorkányok társasága elnökének tartanak, egy másik

értelemben is kivételes helyet foglal el; mivel ő az egyetlen „jó” női boszorkány, időnként „reformált” boszorkány, s ennél fogva egy olyan személy, aki akarja és képes kontrollálni társai gonosz cselekedeteit.

A férfiak kétértelműen illeszkednek ebbe a mintába. Bizonyos egyének állítólag a boszorkányokéhoz hasonló képességekkel rendelkeznek, mely képessé teszi őket arra, hogy lássák az előbbieket, illetve bánni tudjanak velük. Ezt a képességet különféle elnevezésekkel illetik (*eshe*), s lényegében pozitív; úgyhogy az ezzel rendelkező férfiak ellenőrizni tudják a női boszorkányokat, és szembe tudnak szállni velük. Ugyanakkor a női boszorkányoknak szüksége van a férfiakkal való együttműködésre, mivel csak hogyha a férfi és női erő összekapcsolódik, lesz a női boszorkányság teljesen hatásos, azaz halálos. Itt ismét, a férfiak szerintük erejüket nem arra használják, hogy segítsenek, hanem hogy féken tartsák a nőket azáltal, hogy megtagadják a kért segítséget. Az említett kétértelműség tehát a következő: a férfiakra szükség van a boszorkányság tökéletes hatása érdekében; de mint osztály el is zárkóznak tőle, s maguk nem ördögiek; inkább megkísérlik gátolni az sátáni boszorkányságot. De még így is elfogadott, hogy ennek lehetnek végzetes következményei, mely esetben azt mondják, hogy a férfiak közül néhány sátáni egyén (akiket senki nem tud megnevezni), elárulta saját nemét, és egy női boszorkány segítője lett. Az általános kép egy éles nemi antagonizmus, mely az ördögi szándékokat a nőnek tulajdonítja, míg a férfinak egy jóindulatú és ideálisan döntő - ha némileg utópisztikus is - szerepet.

Jellemző, hogy a férfiakat soha nem vádolják boszorkánysággal, s az ez ellen szolgáló legfőbb közös fegyver a férfiak titkos társaságának aktivitásában rejlik, mely fenyegetésekkel és kínvallatással megtisztítja a falut a boszorkányságtól. Ugyanezen idea, vagyis hogy egyedül a férfiak rendelkeznek azzal a titkos erővel, mely a női boszorkányságot megghiúsíthatja, fejeződik ki a boszorkányságról és ellenboszorkányságról szóló legendákban. Az összegyűjtött tanulmányok egy további csavart adnak e nemi antagonizmushoz; mivel az esetek többségében a példaként felhozott boszorkány nő, rendszerint egy idősebb és uralkodni vágyó asszony, aki egy fiatalabb férfit támadna meg, aki valamiképpen dominanciája alá került; mely szituáció szintén megjelenik a legendákban. Így tehát a férfiak bár az utópisztikus vagy fantázia-síkon a női boszorkányság mesterei, a „valós” incidensek és félelmek síkján ennek legfőbb áldozatai.

Egy eset és egy legenda említhető itt meg. Az előbbiben egy fiatal férfiról van szó, egy a Niger folyó melletti faluból, aki egy éjszaka hirtelen eltűnt. Egy holttestet, melyről a rendőrségnek jó oka volt azt hinni, hogy az övé, később kihalásztak a vízből; de az emberek nem fogadták el ezt a „természetes” magyarázatot, fenntartva, hogy a fiatalembert rejtélyesen tüntették el egy boszorkányság segítségével. A gyanú azonnal egy idősebb vagyonos asszonyra szállt, akinek házát a férfi rendszeresen látogatta; tulajdonképpen amolyan védence, pártfogoltja volt ennek az asszonynak, vagy nupe kifejezéssel élve *egi kata*-ja - „a ház fia” - mely megjelöléssel illetnek minden olyan egyént, aki egy befolyásos idősebb személyiség támogatását keresi, és annak tanácsaitól és anyagi segítségétől függővé válik.

A legenda egy ifjú királyról szól „az ősi időkből”. Az anyja egy hatalmaskodó öregasszony volt, aki állandóan beleszólt fia terveibe és tetteibe. Végül a fiú elhatározta, hogy megszabadul anyja befolyásától. Egy (férfi) jóshoz fordult, aki elmondta neki egy bizonyos textilmaszk titkát, amely rendreutasítja anyját és eltávolítja a föld színéről. Úgy tartják, innen ered a nupe ellen-boszorkányság kultusz, a *ndako gboyá*, melyet manapság a fentebb említett férfi titkos társaság végez, s a textilmaszkokat mint legfontosabb kellékeket alkalmazzák.

Ami a gwari hiedelmet illeti, egy rövid vázlat elegendő lesz. Nem tartalmaz nemi antagonizmust vagy polaritást. A boszorkányok és áldozataik válogatás nélkül férfiak és nők egyaránt.

A boszorkányságot közönséges jóslással fedezik fel, amit férfiak és nők szintén egyformán gyakorolnak, az ellene való intézkedéseket pedig nagyrészt egyévenként megrendezett „tisztító” rítus foglalja magába, mely az egész közösséget felöleli- szintén nemre való tekintet nélkül.

Sok szó esett a két kultúra és a boszorkányságról alkotott eltérő elképzeléseik általános képéről. Most a „kísérő jelenségek” eltéréseinek keresése felé fordulva, s vezetőkül a pszichoanalízist fogadva el, kezdhethük a gyermekkori tapasztalatokkal és gyermeknevelési technikákkal. Itt csupán egyetlen releváns különbséggel találkozunk, mégpedig a két éves és ennél idősebb gyermekeket illetően. Míg az újszülött el nem éri a két vagy három éves kort, szülei mindkét törzs esetében tartózkodnak az együthálástól. Utóbb, mikor ezt visszaállítják, a nupe-knál a feleség meglátogatja a férje kunyhóját, a gyerekek pedig az ő alvóhelyén maradnak, míg a gwariknál a férj látogatja meg a feleséget, tehát ez a fiatal gyermekek jelenlétében történik meg. Az emberek nem vonják kétségbe, hogy a gyermekek valóban tanúi a nemi aktusnak. Feltételezve a freudi pszichológia alapján, hogy e tény erősen nyugtalanító pszichológiai hatásokat von maga után, táplálni fogja az oedipus-traumát, és határozott feszültségeket a gyermek (valószínűbben a fiúgyermek esetében) és az apa között(2). Feltételezve továbbá, hogy ezek a feszültségek - melyeket normális esetben elfojtanak vagy bizonyos viselkedésformákkal gátolnak -, a boszorkányhit képzeletében találhatnak megnyilvánulási módot maguknak, el kellene várnunk, hogy ezek feltárjanak bizonyos súlyponteltolódásokat a nemi antagonizmus irányába, illetve afelé, hogy a sátáni boszorkányokat akár a férfiakkal azonosítják (gyűlölt apa képze), vagy talán egy csavarosabb áttétellel a nőkkel (az anya, aki magát az összes férfin bosszulja meg). Valójában egyik feltevés sem magától értetődő, a nemi antagonizmus megjelenik abban a törzsben is, ahol hiányzik a traumatikus tapasztalat.

Bizonyos egyéb kulturális eltérések azonban, melyek a felnőtt életet érintik, úgy tűnik, összhangban vannak a boszorkányhittel kapcsolatos különbségekkel. Ezek a házasság körül forognak, amely általánosan szólva komoly bonyodalmak nélkül valók és viszonylag feszültségmentesek a gwariknál, de megpróbáltatásokkal és kölcsönös ellenségeskedéssel teltek a nupe-knál. Két tény említhető meg. 1. A nupe feleségek gazdasági pozíciója (akik közül sokan sikeres vándorkereskedők) sokkal jobb, mint paraszt férjeikéi. Ezért a férfiak gyakran erősen el vannak adósodva asszonyuknak, akik átvállalják a gazdasági felelősség jó részét, melyek rendesen a férfiakhoz mint apákhoz és családfőkhöz tartoznának, mint például menyasszonypénz megszerzése fiúknak, a gyermekek oktatásának fizetése, a családi ünnepek költségeinek viselése és hasonlók. Az intézményesített szerepek e megfordítását a férfiak nyíltan rossz néven veszik, viszont tehetetlenek és képtelenek helyreállítani a szituációt. 2. Ahogy mondtuk, sok házasság nő vándorkereskedő lesz. A nupe erkölcsiség nézetei szerint ez az elfoglaltság a gyermektelen asszonyoknak van fenntartva, akik esetében a morális lazaság is elnézett dolog, mely ebben a társadalomban ennek a létfenntartási formának a velejárója. De valóban anyákból is lehet vándorkereskedő, elhagyván gyermeküket, ha az betöltötte a 4. vagy 5. életévét; vagy ami még jelentősebb, a nők el is utasíthatják a gyermekvállalást magzatelhajtással és fogamzásgátló szerek használatával, hogy szabadok legyenek a foglalkozás üzéséhez. A férfiak ismét tehetetlenek; csupán annyit tehetnek, hogy az erkölcstelenség legsúlyosabb lehetséges formájának bélyegét sütik erre az önkéntes sterilításra.

A gyakorlatban tehát a férfiaknak meg kell hajolniuk a nők hatalmaskodása és függetlenségi hajlamai előtt; rosszul viselik saját tehetetlenségüket, és határozottan a női népség „erkölcstelenségét” vádolja. A vágy, hogy e szituáció fordítottját lássák, kifejeződik „a régi szép napok”-ról szóló nosztalgikus beszélgetésben, mikor mindez még ismeretlen volt (s melyet az összes genealógia és múltrol szóló konkrét feljegyzés cáfol). Ugyanígy vitatható az, hogy a férfiak és nők közötti ellenségeskedés *plus* ez a vágybeteljesülés projektálódik a boszorkány-

hitben a nemi antagonizmus ambivalens kifejezésével, melyben a férfiak a „valódi” áldozatok, de „utópisztikus” mesterei is az ördögi nőnek. A bizonyítás végső tétele, ahogy fentebb említettük, abban rejlik, hogy a boszorkányok fejét a női kereskedők hivatalos vezetőjével azonosítják. Összefüggésbe hozza közvetlen és nyílt módon a „projekciót” a tudatos ellenségeskedéssel és a konkrét helyzetekkel, melyek ezt kiváltják. A pszichológiai „szimptóma”, mondhatnánk, és a szorongások, valamint megpróbáltatások, melyek ennek okai, egy világos jelentésláncolattal kapcsolódnak össze.

Boszorkányság a Korongo és Mesakin törzsnél

E két törzs megintcsak szomszédos, azonos környezetben; bár különböző nyelvet beszélnek, ismerik egymásait és gyakran kétnyelvűek. Azonos a gazdaságuk, politikai szervezetük és vallásos hiedelmeik, gyakorlataik. A leszármazást mindkét törzs az anya vonalán számítja, valamint egyforma a rokonsági rendszerük és domesztikus berendezkedésük; pontosabban mindkét csoportban a hat vagy hét év feletti gyermekek szabadon elhagyhatják apjuk házáat, ahol született, anyjuk fivéréhez költözve, hogy az ő gyámsága alatt nőjenek fel. Egy alapos népszámlálás kimutatta, hogy mindkét törzsnél ez a lakóhely-változtatás és örökbefogadás kb. az esetek felében fordult elő. A gyermeknevelés minden más tekintetben is azonos a két társadalomban.

Akárcsak a fiúk serdülésének szabályozása, egyetlen kivétellel, amiről később ejtünk szót. Kijelenthetjük itt, hogy a fiú serdülőkor, és tulajdonképpen a férfi életciklus egésze, egy életkorosztályokra való erősen formalizált felosztás körül forog, melyek mindegyikét speciális sportversenyekbe való bocsátkozás joga jellemez, amik egyúttal a férfiasság bemutatói is. Ezek a sportágak: könnyed birkózás, egy szenvedélyesebb fajta birkózás és a hajítódárdával való küzdelem. Az elsőnél, a legalacsonyabb életkorosztálynál a pubertás előtt nem gyakorolnak semmiféle sportot. A birkózás szabályozott változatai jelzik a fizikai erőnlét csúcspontjait, melyet a serdülőkor vége felé érnek el; míg a dárdaharc, mely több ügyességet kíván inkább, mint testi erőt, egy olyan korhoz illőnek tartanak, melyben a fizikai erő már hanyatlásnak indult. A dárdaharc stádiuma után a férfiasság bemutatói vagy próbái megszűnnek, mivel a férfiak „túl öregek” lesznek. Ugyanakkor a férfiak többet már nem alszanak kinn a bozótbeli marha-állásokon, ami egy fáradtságosabb életmód, s csupán a fiatalok számára tartanak megfelelőnek. A fizikai erő hanyatlását a serdülőkor végén a szexuális aktivitás kumulatív hatásának számlájára írják, különösen a házasesetbeli és gyermek-nemzést szolgáló nemi életére. Mindkét csoportban végül az első sportversenyt a pubertás után nagy ünnepséggel tisztelik meg, ami alkalmat is ad egy fontos ajándék átadására a fiú anyjának fivére részéről. Ez tulajdonképpen egy állat saját gulyájából, ugyanabból, amit a fiú fog majd annak rendje és módja szerint örökölni a megfelelő időben. Az ajándék tehát egyfajta „megelőlegezett örökség”, s tulajdonképpen „örökség” elnevezéssel illetik; s ez egy olyan pont, mely döntő fontosságú a boszorkányhit megértését illetően.

Nézzük most a két csoport közötti kontrasztot. A korongo-knak egyáltalán nincs boszorkányhitük; a mesakinokat a szó szoros értelmében a boszorkánytól (*torogo*) való félelmek és erre vonatkozó vádak gyötrik, mely folyamatosan erőszakos pereket, támadásokat és ver-bosszút von maga után. A boszorkányság maga egy misztikus, rosszindulatú és gyakran halálos erő, mely közvetlenül a sátáni vágyakból származik, bár két jelentős megszorításnak van alávetve. A mesakinok hite szerint a boszorkányság csupán az anyaági rokonságon belül működik, különösen az anya fivére és a nővér fia között, mikor is az idősebb támad a fiatalabbra. Továbbá akkor lép működésbe, ha létezik valami kiváltó ok, bizonyos legitim ok a megsértődésre vagy haragra; s az utóbbi majdnem mindig a fentebb említett

„megelőlegezett örökség” feletti vita eredménye. Ahogy mondtuk, mindkét törzs elismeri az anya fivérének ezt a sajátos kötelességét. De a korongo-k soha nem utasítják vissza. Az ajándékozást el lehet halasztani, de ugyanígy néha meg is ismételhető, és ritkán származik belőle komoly zavar. A mesakinoknál pontosan az ellenkezője igaz. Az ajándékot elsőre mindig visszautasítják, s sokszor erőszakkal kényszerítik ki - egy folyamat, melyet a közvélemény teljes mértékben szentesít. Az ajándékot nem lehet késleltetni, sem megismételni. A viták és veszekedések körülötte szabályszerűek; s ha történetesen az előbbi megbetegszik, meghal vagy egyéb szerencsétlenség éri, mindig az idősebb férfit gyanúsítják boszorkányság alkalmazásával.

A gyermeknevelés gyakorlata, lévén azonos mindkét törzs esetében, nem jelent vezérfonalat a megelőlegezett örökséget vagy a boszorkányhitet illető, olyan élesen különböző magatartások megértéséhez, mely utóbbi a két csoport egyikének esetében ebben a vonatkozásban jut szerephez. A kulcs, úgy tűnik sokkal inkább olyan kulturális különbségekben rejlik, melyek a felnőtteknek az élet, s még inkább az öregedés iránt tanúsított magatartásmódjait alakítják.

Kezdjük azzal, hogy a két törzs különbözőképpen viszonyul a házasságot megelőző szexuális kapcsolatokhoz. Emlékeznünk kell arra, hogy mindkét csoport erősen hisz abban, hogy a nemi érintkezés fizikailag gyengíti a férfiakat, mégis, ugyanakkor a fizikai erő és férfiasság dicsőítése is. Mindkét csoportban például a „született” gyávákat és nyápicokat rendszeren ugyanazon elnevezéssel illetik, mint amit a férfi homoszexuálisokra is használnak (akik minden esetben transzvesztitákká válnak), ugyanazon megvetéssel kezelik őket, s gyakran kényszerítve vannak helyük elfoglalására saját társadalmi osztályukban. Szintén mindkét törzsnél a férfiak gyűlölettel viseltetnek az öregedés folyamata iránt, mindenekelőtt a „férfias” tevékenységektől való visszavonulást és a fizikai elerőtlenedést jelenti; ezért az „idős férfiak” mindig megpróbálnak részt venni azokban a sportokban, amelyekre már nem tartják alkalmasnak őket, azt is megkockáztatva, hogy nevetség és gúny tárgyaivá válnak, vagy kilopóznak egy éjszakára a marhaállásokra, hogy a fiatalabb férfiak társaságához csatlakozzanak. Mégis, míg a korongo-k a házasság előtti és igencsak válogatás nélküli szexuális kapcsolatokat teljesen elfogadják és nyíltan bocsátkoznak bele, a mesakinoknál gondosan leplezik; tulajdonképpen azt erősítgetik, hogy korábban a házasság előtti szüzességet szigorúan felügyelték. Más szóval a korongo-k úgy fogadják az erő szexuális úton való eltékozlását, mint valami olyat, ami ellen nincs mit tenni; a mesakinok legalábbis hiszik, hogy korlátozni kell és későbbre kell halasztani, az ideáltól való eltérés miatt pedig a bűnösség érzésének összes szimptomájával kell szembesülni.(3)

Továbbá, a két törzs életkorosztályait eltérően sematizálja, ezáltal létesítve összefüggést a „társadalmi osztály” - ahogy az jelölve van a korosztályokban - és a fizikai életkor között.(4) A korongo-knak hat életkorosztályuk van a mesakinok hármas felosztásával szemben, úgyhogy az előbbinél az egyedi élet különböző fázisai sokkal hitelesebben tükröződnek; ugyanígy a korral változó jogok és kötelezettségek is igazságosabban vannak felosztva. Mindenekelőtt: a fiatalokra jellemző tevékenységekkel, a marhaállásokon zajló élettel és a törzsi sportokkal fokozatosan hagynak fel, engedményeket adva az átmeneti stádiumokban. Így a szabályos birkózás, a fizikai erőnlét csúcának jelzője a harmadik életkorosztály sajátja, a még házassulatlan ifjaké, de a következő fokig tart, mikor a házasság 20-22 éves korban, és a rendszeres szexuális kapcsolat várhatóan megmutatják gyengítő hatásukat. Ebben a stádiumban a dárdaharc a megfelelő sport, mely szintén a következő, magasabb fokig tart. Ez, az 5. szakasz a szülővé válással kezdődik, és a családfő felelősségeinek elfogadásával; de a végső búcsú a sportoktól és a marhaállásbeli élettől majd csak néhány évvel később következik be, 28-30 éves korban. A korongo-k szintén speciális névvel illetik a hatodik és utolsó életkorosztályukat, az „idős férfiak”-ét, melynek kritériuma most a valódi öregség látható

fizikai hanyatlása. Röviden: a korongo-k elfogadják az öregedés folyamatának fokozatosságát, a társadalmi „öregkor” csak egyike a sok lépcsőfoknak, és egybeesik a fizikai korral.

A mesakinok másrészt csak a pubertás előtti fiúk, az ifjak (házasulatlan és házasságban), akik még nem szülők, és a „férfiak” között tesznek határozott különbséget, a valódi öregek további elkülönítése nélkül. A birkózással, dárдахарccal és marhaállásbeli élettel egyszerre szakítanak, a második fok végén, azaz kb. 22-24 éves korban. A mesakinok tehát a „társadalmi idős kor” mutatóját korán vezetik be az életbe, s elvárják a férfiaktól, hogy hirtelen és konvencionális alapokon mondjanak le a fiatalság dédelgetett privilégiumairól, mely utóbbi kevésbé veszi figyelembe a fizikai életkort.

1. Korongo és mesakin életkor-osztályozás és az azoknak megfelelő aktivitások

	KORONGO			MESAKIN		
ÉLETKOR	ÉLETKOR-OSZTÁLY	AKTIVITÁS	ÁLTALÁNOS KÖRÜLMÉNYEK	ÉLETKOR-OSZTÁLY	AKTIVITÁS	ÁLTALÁNOS KÖRÜLMÉNYEK
12-13 éves korig	1.belad	nincs	prepubertás	1.yale	nincs	prepubertás
13-16 éves korig	2.dere	könnyed birkózás	pubertás után; első nemi kapcsolatok			
17-20 éves korig	3.adere	komoly birkózás; marhaállások-beli élet	házasulatlan; házasság előtti nemi kapcsolatok	2.kaduma	könnyed birkózás; komoly birkózás; dárдахарc; marhaállások-beli élet	pubertás után; házasság előtti nemi kapcsolatok; később házasság
21-25 éves korig	4.adumok	komoly birkózás; később dárдахарc; csak részben marhaállások-beli élet	házasság			
26-50 éves korig	5.asndagan	dárдахарc; látogatások a marhaállásokon; mindkettő 3-4 éven belül megszűnik	apák, családfők	3.mede	semmi	apák, családfők; beleértve a fizikailag idős férfiakat
50 év felett	6.tgíf	semmi	fizikailag idős férfiak			

Térjünk most vissza a megelőlegezett örökség kérdéséhez, mely a mesakin boszorkányhitben oly prominensen jelenik meg. Mindkét törzsben az anya fivére számára ez a sürgető kérdés emlékeztető, hogy visszavonhatatlanul megöregedett; nem csupán a talán még csak első gyermek által (mely tény pusztán hanyatló ifjúságát adja hírül), de most van egy gyámoltja, aki elég idős ahhoz, hogy „örökségét” igényelje, azaz egy ajándékot, mely nyilvánvalóan támogatója közelgő halálát vetíti előre. Na most, a korongo-knál az idősödő férfi felkészült a fokozatos hanyatlásra, és elfogadja ennek támadását, mely egybeesik a nemi élettel, s legalább tisztességtudóan teszi, de mindenesetre erőfeszítés, küzdelem nélkül; továbbá, mivel a korongo-knál a megelőlegezett örökséget odébb tolhatják, az anya fivére arra már idősebb talán, vagy öreg ember fizikai értelemben is. A mesakinoknál, akik nem ismerik az öregkorba való ilyen fokozatos átmenetet, és a házasság előtti szüzességet idealizálják (mely elhalasztaná ennek kezdetét), az „emlékeztető” a donort mentálisan felkészületlenül kell találja; s mivel az ajándék nem halasztható el, gyakran még fizikailag fiatal férfiaktól fogják kérni. Innen az erőszakos megbántódás az anya fivérének részéről, ha a kérdés megtörténik, s innen a rendszeres első visszautasítás is.

A sértődés és visszautasítás csak az idősebb férfi irigységét fejezi ki a fiatalság és férfiasság iránt, a veszteség irányában, amit a megelőlegezett örökség valódi kérése hozott házába. Tisztán, minden férfi a törzsben keresztülment ezen a fázison, vagy tud róla mások esetén keresztül; ugyanígy tudja mindenki, hogy az anya fivére végül köteles engedni, hogy kényszeríteni lehet az ajándék átengedésére, és a törzsi moralitás ellene van. Feltételezhető, hogy az anya fivérének boszorkányság igénybevételére irányuló hatalmában való hit, amit leendő örököse ellen alkalmaz, ebből a tudásból jön létre. Az ellenséges viszonyt, amit valaki ismer, az idősebb férfi érez, pedig nem kellene éreznie, s melynek végleges és sikeres realizálásához nincs meg a módja, úgy fogadják, mint amely úgy a titok, mint az aszociális célok szférájában működik, azaz a boszorkányság szférájában. Másképp kifejezve, minden férfi saját ilyen természetű frusztrációját azon vallomásba vetíti ki, hogy másokat a boszorkányság bűnével vádolnak.

A most felvázolt kép bizonyos tekintetben túlságosan leegyszerűsített. Mivel a mesakinok hiszik, hogy boszorkányságot a nővér fia is alkalmazhat az anya fivére ellen, vagy édestestvérek egymás ellen. Itt szintén kell legyen egy legitim motívum, amely megintcsak az örökség miatti sérelemből ered; de ez lehet a közönséges ugyanúgy, mint a „megelőlegezett” örökség. S nem szükségszerű az sem, hogy az említett rokon kizárólag azt a rokont támadhatja meg, aki megsértette; ugyanúgy támadhatja közeli (patrilineáris vagy matrilineáris) rokonát ennek a vérrokonnak, vagy bárkit az utóbbi matrilineáris rokona közül, így töltve ki mérgét szinte véletlenszerűen. E tények jelentősnek tűnnek: a nővér fiának az anya fivére ellen alkalmazott boszorkányságának erejébe vetett hit pusztán „teória”, melyre az emberek maguk nem tudnak konkrét eseteket idézni; az összes fennmaradó példa szintén azt tartalmazza, hogy ha a fivérek ezt a rontást alkalmazzák egymás ellen, mindig az idősebb férfit vádolják; s végül, még akkor is, ha a rontást véletlenszerűnek hiszik, az áldozat és a bűnös mindig férfi.(5) Ha tehát a boszorkányság vádja nem mindig az anya rokoni kötelezettség miatt neheztelő fivérére irányul, akkor kivétel nélkül egy olyan személyre, aki valószínűleg haragot és szorongást érez, ami az érett korral jár együtt; s bár azok az indítékok, melyeket a boszorkányoknak tulajdonítanak, kevésbé céltudatosak, mint ahogy azt az előbbi fejtegetés sugallná, s az alkalom, melyről azt gondolják, provokálta őket, kevésbé nyilvánvalóan „emlékeztetője” a férfiasság elvesztésének, a boszorkány-vádak az időseknek a fiatalok irányába tanúsított ellenséges érzület projekciói maradnak, illetve az irántuk érzett irigységből származó frusztrációi.

Ezt talán legjobban a következő, kétségkívül atipikus példa támasztja alá. A feljegyzett boszorkány-ügyek egyikében a vádlott egy transzvesztita homoszexuális volt, kinek nem volt állatállománya, tehát az örökség kérdése nem merült fel; azt mondták, nővére fiatal fia rontotta meg, mégpedig nem másért, mint „az igaz férfiasság irigysége miatt”.

Konklúzió

Mielőtt megpróbálnánk összegezni eredményeinket, néhány általános megjegyzést vethetünk közbe. Az előzőekben sugallt összefüggések a boszorkányhit és a kultúrák sajátos jellemzői között, melyben megjelennek (vagy éppen nem jelennek meg), nem az egyedüli feltárnivalók, még ebben az említett néhány társadalomban sem. Ezen egyéb összefüggéseket főleg azért mellőzték, mert csekélyebb jelentőségűnek tűnnek; pontosabban a kondíciók megkönnyítésének vagy gátlásának csupán a háttérhez tartozóként jelennek meg, nem pedig az alapvető okok és döntő tényezők magjaként. Két példát említhetünk.

A korongo-k, akiknél nincs boszorkányság, egy teljes és explicit mitológiával bírnak, melyek a világ összes dolgát megmagyarázzák - az ember és az állatok teremtetését, a halál és betegség

eredetét, a tűz felfedezését és így tovább. A mesakinoknál viszont semmi ilyesmi nem létezik. Vitathatjuk most, hogy egy explicit magyarázó mitológia az univerzumnak egy kevésbé homályos és rejtélyes képét tárja elénk, mint egy vallás hasonló, intellektuális erőfeszítések nélkül; hiányuk ezért tápot adhat a szorongásoknak és a bizonytalanság érzésének, s ezért közvetetten fogékonnyá teszi az embereket a boszorkányok misztikus és rosszindulatú erőinek elfogadása iránt is. Mégis világosnak tűnik, hogy ennek a ténynek csak kiegészítő jelentősége lehet, mivel túl sok példa említhető olyan kultúrákra, melyek egy explicit mitológiát kombinálnak a boszorkányhittel.

A második példa a nupe boszorkányság dualisztikus természetére vonatkozik, mely egy olyan kultúrában és idea-rendszerben jelenik meg, amit általánosan egy szembeszökő hajlam jellemez a dichotóm fogalmak iránt. A gwariknál, ahol a boszorkányhit mellőzi a nemek polaritását, az idearendszer hasonlóan mentes minden dualisztikus irányultságtól. A boszorkányhiedelmek tehát, és ez a szélesebb irányultság logikusan összefüggenek. Még egyszer: mi most itt csupán általános hajlamokkal foglalkozunk - az univerzummal és jelenségeinek rendezésével kapcsolatos gondolkodásmódokkal. Tulajdonképpen ez az utóbbi összefüggés nem mutat semmiféle okozati kapcsolatot sem, inkább közvetett és kiegészítő jellegűt, de csak egy általános „kilengést”, egy logikai konzisztenciát, összekötve a boszorkányhiedelmeket egy általános gondolkodásmóddal.

Ennek ellenére nyilvánvalóan egy alapos analízis kell átfogja ezeket, valamint járulékos tényezők is. Még általánosabban szólva, bármiféle ehhez hasonló vizsgálódás során, melynek a „kísérő jelenség-variációk” a tárgya, számolnunk kell a kölcsönös függés kísérő jelenségeivel és összetett formáival, sokkal inkább, mint egyszerű, egy-az-egyhez kapcsolatokkal. Az, hogy csak az ilyen messze nyúló rendszer tud igazságot tenni a társadalmi szituációk komplexitásában, aligha vonható kétségbe. Ami a jelen vizsgálódást illeti, a teljesség ezen ideális foka kívül állt kitűzött célján. Talán az ilyen törekvés gyakran csak ideál marad, elérhetetlen tudományunk jelenlegi stádiumában.(6)

A megfelelő következtetésekre térve:

1. Az itt vizsgált boszorkányhiedelmek mind okozatilag, mind nyilvánvalóan a társadalmi életből eredő szorongásokhoz és kényszerekhez kapcsolódnak. A „nyilvánvaló” szó releváns, mivel a boszorkányhiedelmek azon társadalmi okok pontos természetét is jelzik, melynek tünetei - a házassági kapcsolatokat a nupe-knál, illetve az anya fivére és a nővér fia közötti kapcsolatát a mesakinoknál.
2. A szorongások és stressz nem szükségszerűen kizárólag a gyermekkori tapasztalatokból erednek; a jelen bizonyíték inkább afelé mutat, hogy a felnőttkori tapasztalatok is felelősek lehetnek megjelenésükért, s ettől fogva sajátos kulturális jellemzők felbukkanásáért is, melyek jelzik a szorongásokat és a stresszt.
3. A nupe-k és mesakinok boszorkányhite látszólag két alapvető potencialitást vagy típust képvisel. A nupe-k esetében, ahol a boszorkányt azzal a személlyel azonosítják, aki nyíltan és sikeresen elveti a társadalmi értékeket, s ezzel tagadja a vágyott és „jó”-nak gondolt társadalom állapotát; így a boszorkányok elleni támadások az ideális társadalom sikeres ellenségei elleni támadások. A mesakinoknál, ahol a boszorkány az a személy, aki nem tud megfelelni a társadalmi értékeknek, mégsem képes nyíltan fellázadni ellenük; a boszorkányok elleni harc az ideális társadalom áldozatai elleni harc. Az első esetben azt az emberi hajtóerőt büntetik, mely azon frusztrációkért felelős, amiktől az ideálisban hívők szenvednek; a másikban azt a valós ténytet büntetik és próbálják eltörölni, hogy a társadalmi ideálnak való engedelmség frusztrációkat hozhat létre. Mindkét típusban tehát a boszorkányság vádja a vágyott, ha nem utópisztikus társadalmi állapot támogatását szolgálja, a boszorkányt a törvényszegővel azono-

sítva - akár sikeres cselekvésben, akár egy nem elfogadott, elnyomott vágyban. A gwari boszorkányság, amennyire a valamelyest hiányos adatokból megítélhető, látszólag e két extremitás között középen helyezkedik el. Közbevetethetjük, hogy a mesakinok boszorkányhite, mely a megsértett fivér és a nővér fia körül forog, több volna, mint „teória”, a boszorkányság egy harmadik típusát illusztrálná, melyben a boszorkányt a „törvényszegő” áldozatával azonosítanák, és a boszorkányság tettét büntető - bár egyfajta aránytalan és jogtalan cselekményként.

4. Mondják néha, hogy a boszorkányhiedelmek az ellenségeskedést vagy ellenséges impulzusokat társadalmilag viszonylag ártalmatlan „csatornába terelik”, azaz a társadalmat segítik működésében. Bizonyítékaink nem erősítik meg ezt a feltevést. A boszorkánysággal kapcsolatos félelmek és vádak csak konkrét ellenségeskedéseket hangsúlyoznak, s tulajdonképpen szabad folyást engednek nekik. A konkrét viszályok „csatornába tereltek” olyan értelemben, hogy néhány bűnbak ellen irányulnak inkább, mint nagyobb számú áldozat ellen. De minden boszorkányvád vagy büntetése gyarapítja a társadalom kényszereit, ezáltal komoly zavart okozva a szociális életben, maga után vonva a vérbosszút és hasonlókat. A boszorkányvadászok más irányba terelik a feszültségeket és agresszív impulzusokat; elhajlanak a rosszul szabályozott intézményektől, melyek kiváltó okaik (a házasság és gazdasági rendszer a nupe-knál, a rokoni viszonyok és a serdülőkor szabályozása a mesakinoknál) - úgyhogy ezen intézmények tovább tudnak működni. De rosszul szabályozottak maradnak, és folytatódó működésük csak további feszültségeket teremt. A boszorkányüldözések mindegyike kétségtelenül katartikus módon enyhíti a feszültségeket és a stresszt, de maga új bonyodalmak létrehozója; de ugyanígy rövidéletű is, mivel boszorkány-esetek továbbra is történnek mindenkoron.

Röviden: a boszorkányhiedelmek képessé teszik a társadalmat, hogy az adott módon funkcionáljon tovább, konfliktusokkal és ellentmondásokkal tele, melyeket a társadalom képtelen megoldani, így mentesíti azt egy bizonyos feladattól, mely látszólag túl nehéz a számára, nevezetesen néhány dolog radikális újrászervezésétől. De a megfigyelő szempontjából kétséges, hogy több-e ez vajon egy szegényes és hatástalan enyhítőszernél, vagy nevezhetjük „kevésbé ártalmas” megoldásnak is, mint amilyen a nyílt ellenségeskedés, vagy akár a létező intézmények és kapcsolatok szétzúzása.

Fordította: Kormos Éva és Ilyr Dragovoja.

Forrás: Witchcraft in Four African Societies : an Essay in Comparison. *American Anthropologist*, Vol. 54 (1952):18-29.

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 végletekig 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. Másodszor, ez lehetővé teszi szociális és politikai problémák kezelését, mintha azok csupán technikaiak volnának, aminek eredményeképp értékek és azonosságok 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 popularis ideáját közvetítik, mint egy jól körülhatárolható szféra. A probléma abban a tényben rejlik, hogy ha ezeket a tárgyakat és tevékenységeket saját, szélesebb kontextusukba helyezzük, akkor ez a jól körülhatárolhatóság nehezen értelmezhetővé válik. Bár hasznos kiindulási pont 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 felvetéseket 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 egybevágtak. 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 nézőponton múlik. A harmadik álláspont, amelynek története visszanyúlik 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 vizsgálat 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 megkísérli 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.

Visszaütjük mind a manicheus, mind az apokaliptikus nézeteket a latin amerikai tömegkultúrával kapcsolatban: nem hiszük sem azt, hogy az elpusztít mindent, ami „tisztá” és „autentikus”, sem azt, hogy a tömegtájékoztatás csupán manipulálja a passzív közönséget. Mindazonáltal úgy hiszük, 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 tudományos 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 néprajzinak nevezünk, fenntartották 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 integrálják azt a vidéki népességeket, amelyeket a gyenge kapitalista gazdaság nem volt képes teljes egészében magába szívni. A (néprajz) kifejezés itt sokkal nagyobb 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 folklore 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 változásokkal jár a tevékenységekben, mind annak létrehozói (résztevői), 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 promócióját, 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 összpontosított. 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 előadásaikat 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 sorozatának 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 bevándorlás, 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 kulturális 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 ruház 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 melléktartalma, amellyel a néprajz meg van terhelve, elősegítette azt a nézetet, hogy a zene és a vizuális művészetek általában együtt teremtnének meg. Azt, hogy ez távolról sem mindig van így, jól demonstrálja egy, a perui fennsíkon honos pánsíp-típusokról írt tanulmány, amiből kiténik, 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 teremtést pozitív értékévé tegyék, 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 mindenekelőtt 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 mérőpálcaként a tömegmédia 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 tömegmédia 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; mindamellett 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 prekapitalista kultúrákkal együtt a népiest jellemezhetjük úgy, mint megélt tevékenységek készletét, amely magába foglal rituálékot, kézművességet, elbeszéléseket, zenét, táncot és ikonográfiát. Ez lehetővé 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 tömegmédia hatásaival kapcsolatos pesszimizmusra való

hajlamhoz. Akár a technológia felhasználása, akár azok feltételezett ideológiai hatása által határozzuk meg, a tömegmédia úgy tűnhet, egyirányú folyamatot von maga után, amelynek befogadási módja előre determinált a beépített „üzenet” által. Egy ilyen megközelítés eltörténelmietleníti 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 tömegmédia megértéséhez, mintha azok kapcsolata egy bizonyos társadalommal magukban a tömegmédiumokban rejlene.

Ellenkezőleg, a különböző történelmi pillanatok, amikor a kultúripar elkezd kiépülni, döntő különbségeket hoznak felszínre. Amíg Európában a kultúr-ipar főként a nemzetállamok megszilárdulása után keletkezett, és így a magaskultúra elleni fenyegetésként jelentkezhetett, addig például Brazíliában a 60-as években teremtett kultúripar a nemzet egységesítésének eszközévé vált, vagyis képviselt valamennyit a magaskultúra aurájából is. Itt a modernitás inkább a televízióval érkezett, mint a Felvilágosodással, és a televízió látta el azt a közeposztályok kulturális tőkével.

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 jellegzetességeinek és hogy úgy lássuk a tömegmédiát, mint a társadalmi tömegesedés bizonyos pillanatainak közvetítő közegét vagy közvetítőit, és ne annak forrásaként: ‘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 tömegmédia olyan közösségekbe hatol be, amelyekben 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 szerepel a televíziós műsorokban, de a befogadás helyszínén jelen van. Ha ‘a tömeg-kultúra nem valami teljességgel **külsőleges** (external), nem valami, ami kívülről akarja lerohanni a népiest, hanem a népiesben magában már ott rejlő bizonyos lehetőségek egy valóságos kifejlődése’, akkor az, amivel itt dolgozunk, az a népies 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 tanulmányozható az is, hogyan foglalja magába a népies emlékezet jellemvonásait (sajátosságait) és befogadása mennyire multivalens: például nagyfokú érzelmessége 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 árucikkekből 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 befogadásának, 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 Gramscivel, 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, amelyeken 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 mellett, 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 tudományához annak megértése révén, hogy a kultúra nem különíthető el a hatalom kapcsolataitól. Nézetei 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 szubjektivitásának 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 életbevágó volt a nemzeti kulturális ipar megteremtésénél (Mexikó és

Brazília az elsődleges példák), s kapcsolódik a populáris emlékezet egybeolvasztási formáihoz, 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 opposíció 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 homogenításra 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-eszközkészletben 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 formálókat 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 vággyal. 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-eszközkészlet problémáit nem lehet megoldani a terminusok megsokszorozásával. Ellenkezőleg, elővigyázatosnak kell kezelni azokat a teoretizálásokat és konstrukciókat közti különbségekkel, amelyeket bizonyos terminusok idéznek elő. Példának okáért, csúsztatás szokott megjelenni abban, hogy az alárendelttől az ellenállóig, az ellenállótól az egyenjogúsításig vezetnek 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 bádógvárosban, mintha az egy szent volna egy vallási körmentben; vagy a szupermen ikonográfiájának használata bádógvárosok 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 felpozícionálja a kultúrtörténet befolyásos paradigmáit (pl. a néprajzot és a médiatudományt), identitással foglalkozó eszmecseréket provokál (pl. a populistáknál), és irodalmi, művészettörténeti teóriákat aknáztat 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 paternalis 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 keresztezik 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 problematikusá 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, amelyeken 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. Ambátor azok a területek, amelyek végül is belekerültek, ezt azért tehették, mert sajátos módon példaértékűek. A másik három fejezet esszé-formájú, amelyek felfedezik 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.

MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek

- 1). *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás /I./ ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 53 1. 300,- Ft (29 oldal)
- 2). *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás /II./ ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 54 X. 300,- Ft (29 oldal)
- 3/A). *A. Gergely András*: Forráselemzés: Kopács, táj- és népkutató tábor a Drávaszögben (1942). ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 55 8. 300,- Ft (28 oldal)
- 3/B). *A. Gergely András*: Forráselemzés: Városi és nemzetiségi lét magyarok és „jugoszlávok” körében, a XX. századi városfejlődés árnyékában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 56 6. 350,- Ft (35 oldal)
- 4). *A. Gergely András*: Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 57 4. 250,- Ft (24 oldal)
- 5). *Szerk.: A. Gergely András*: Rövid etnoregionális elemzések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 58 2. 450,- Ft (90 oldal)
- 6). *A. Gergely András*: Identitás és etnoregionalitás. A kisebbségi identitás történeti és regionális összefüggései Nyugaton és Kelet-Közép-Európában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 59 0. 500,- Ft (98 oldal)
- 7). *Szabó Ildikó*: Közösségsszerveződési folyamatok a magyarországi románok körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 60 4. 450,- Ft (45 oldal)
- 8). *A. Gergely András*: Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 61 2. 500,- Ft (72 oldal)
- 9). *A. Gergely András*: Tér - szimbólum - politika. Politika a térben, tér a politikában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 62 0. 450,- Ft (83 oldal)
- 10). *Boglár Lajos, Papp Richárd, Tarr Dániel, Tóth Bernadett*: Etnikum és vallás. Apróbb írások a vallási kommunikáció körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 63 9. 400,- Ft (51 oldal)
- 11). *A. Gergely András*: Kisebbség - etnikum - regionalizmus I. Állam, nemzet, ellenkultúra és kisebbségiség. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 64 7. 500,- Ft (139 oldal)
- 12). *A. Gergely András*: Kisebbség - etnikum - regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon? ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 65 5. 500,- Ft (90 oldal)
- 13). *Bindorffer Györgyi*: Identitás kettős kötésben. Etnikai identitás és kulturális reprezentáció a dunabogdányi svábok körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 66 5. 450,- Ft (75 oldal)
- 14). *Szabó Ildikó, Horváth Ágnes, Marián Béla*: Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 67 1. 400,- Ft (40 oldal)
- 15). *A. Gergely András*: Közelítések az etnofilmhez. Retusált ösiség, rendezett hitelesség, etnikai valóság: ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 68 X. 400,- Ft (43 oldal)
- 16). *Dudich Ákos, Gál Anasztázia, Molnár Eszter, Németh Rita, Pásztor Zoltán*: Népek, maszkok, nemzeti- és csoportkultúrák. Etnikai-antropológiai dolgozatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 69 8. 450,- Ft (76 oldal)
- 17). *Nemes Nagy József*: Társadalmi térkategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 70 1. 550,- Ft (57 oldal)
- 18). *Kormos Éva*: Albánia: az emberélet fordulói. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 71 X. 350,- Ft (44 oldal)
- 19). *Veres Emese-Gyöngyvér*: Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 72 8. 450,- Ft (53 oldal)
- 20). *Bódi Ferenc*: Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 73 6. 450,- Ft (63 oldal)

- 21). *Horváth B. Ádám, Soltész János*: Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 74 4. 400,- Ft (46 oldal)
- 22). *Szabó Levente, Juhász Levente Zsolt, Király Ildikó*: Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 75 2. 400,- Ft (85 oldal)
- 23). *Utasi Ágnes*: Magyar hazától az amerikai otthonig. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 79 5. 450,- Ft (62 oldal)
- 24). *A. Gergely András*: Helyi társadalom - rendszerváltás közben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 80 9. 400,- Ft (53 oldal)
- 25). *Vörös Kinda Klára*: Otthon és itthon. Erdélyi menekült értelmiségiek magyarországi beilleszkedéséről. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 81 7. 450,- Ft (77 oldal)
- 26). *Hollós Marida*: Pszichológiai antropológia. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 82 5. 450,- Ft (67 oldal)
- 27). *Demetrovics Zsolt*: Drogkultúra, drogfüggés, társkapcsolatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 83 3. 400,- Ft (71 oldal)
- 28). *Páll Kinga Ágnes*: Alternatívák és félelmek. Magyar és román elképzelések a romániai magyarság helyzetének átértékeléséről. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 84 1. 450,- Ft (84 oldal)
- 29). *Benke József, Bindorffer Györgyi, Bódis Krisztina, Kézdi Nagy Géza, Papp Richárd*: Etnikai-antropológiai kutatómódszertan I. Empíria és elmélet találkozási pontjain. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 85 X. 450,- Ft (89 oldal)
- 30). *Laki László*: Periférián - az Alföld közepén. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 86 8. 450,- Ft (79 oldal)
- 31). *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.*: Rendszerváltás, világképváltozás, mellékutca. Tanulmányok a politikai antropológia és a világkép-elemzések köréből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 87 6. 450,- Ft (105 oldal)
- 32). *Albert Réka*: Tájak és nemzetek. Kísérlet a „nemzeti táj” fogalmának antropológiai megközelítésére. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 88 4. 400,- Ft (67 oldal)
- 33). *Papp Richárd*: Szakadékok és hidak. A magyar és a román egymás mellett élés lehetőségei és stratégiái Hargita megyében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 89 2. 450,- Ft (86 oldal)
- 34). *Heltai Gyöngyi*: Szocialista sematizmus. Sematizmus és komédia, definíciók és határaik. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 90 6. 450,- Ft (124 oldal)
- 35). *Szabó Ildikó - Lázár Guy*: Nemzet-koncepciók a mai magyar társadalomban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 91 4. 400,- Ft (49 oldal)
- 36). *Gordos Ágnes*: Fehéren feketén: esélyek és zsákutcák, avagy a cigányság oktatásával és foglalkoztatásával kapcsolatos kérdések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 92 2. 450,- Ft (100 oldal)
- 37). *Lányi Gusztáv*: Politikai pszichológia és politikatudomány. /A politikai pszichológia szemléleti sajátosságairól/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 13 2. 600,- Ft (151 oldal)
- 38). *Szabó Máté*: Védekező helyi társadalom. Tiltakozások Borsod megyében (1989-1995). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 14 0. 400,- Ft (50 oldal)
- 39). *Barabás Máté*: Községek találkozása: Krisna-völgy Somogyvámoson. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 15 9. 400,- Ft (40 oldal)
- 40). *Orosz Anett*: Menekültek és menedékesek helyzete a Debreceni Befogadó Állomáson. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 29 9. 400,- Ft (55 oldal)
- 41). *Bujdosó Judit*: Határ választ el... /Migrációs tanulmány/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 30 2. 350,- Ft (30 oldal)
- 42). *T.Kiss Tamás*: A kulturális intézmények állami rendszere Magyarországon az 1920-as években. Gróf Klebelsberg Kunó kultúrát szervező tevékenysége. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 8. 600,- Ft (187 oldal)
- 43). *A.Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /I. Államválság/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 36 1. 500,- Ft (98 oldal)
- 44). *A.Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /II. Régiók/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 37 X. 450,- Ft (75 oldal)

- 45) *A. Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /III. Civil társadalom/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 500,- Ft (90 oldal)
- 46) *Albert Árpád, Benke József, Gulyás Anett, Kovács Monika, Pásztor Zoltán, Sebestény Anikó, Veres Emese-Gyöngyvér*: Máság - idegenség - elmozdulás. Léthelyzetek az otthonosság és a sehollét között. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 61 2. 400,- Ft (57 oldal)
- 47) *Tasi István*: A vainsavizmus múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 63 9. 400,- Ft (62 oldal).
- 48) *Fejér Balázs*: Az LSD kultusza: egy budapesti kulturális színpad krónikája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 64 7. 600,- Ft (104 oldal)
- 49) *Járosi Katalin*: Identitásproblémák. Új identitás keresése a taszári repülőezred hivatásos állományánál. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 74 4. 400,- Ft (43 oldal)
- 50) *Farkas Attila Márton*: Buddhizmus Magyarországon, avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 0. 800,- Ft (142 oldal).
- 51) *H. Sas Judit*: „Az új apparátus”. Szomorújáték két részben a XXXIII. kerületi, Tó-városi Önkormányzatról (1990-1994). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 800,- Ft (142 oldal).
- 52) *Fleck Gábor - Virág Tünde*: Egy beás közösség múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 81 7. 600,- Ft (112 oldal).
- 53) *Csanády Márton*: A politikai rendszerváltás társadalomlélektana - avagy szorongások és félelmek a XX. század végi Magyarországon. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 86 8. 450,- Ft (42 oldal).
- 54) *A. Gergely András szerk.*: Filozófiai, történeti és kulturális antropológia. Szöveg és szemelvénygyűjtemény, I/1. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 93 0. 1500,- Ft (192 oldal).
- 55) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, I. Mi a politikai pszichológia? ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 89 2. 700,- Ft (52 oldal).
- 56) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, II. Politika testközelben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 90 6. 800,- Ft (85 oldal).
- 57) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, III. Személyiség és politika. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 02 2. 1000,- Ft (112 oldal).
- 58) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, IV. Politikai konfliktusok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 03 0. 1000,- Ft (99 oldal).
- 59) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, V. Politikai választás - politikai kampány. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 04 9. 1100,- Ft (118 oldal).
- 60) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VI. Tömeg(lélektan) és politika. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 06 5. 800,- Ft (74 oldal).
- 61) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VII. Politikai kultúra és politikai szocializáció. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 07 3. 1200,- Ft (118 oldal).
- 62) *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.*: Színház, kocsma, légitársaság. Tanulmányok a kultúra antropológiája köréből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 08 1. 750,- Ft (75 oldal).
- 63) *Bódi Ferenc*: Forradalom után - reform előtt. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 09 X. 950,- Ft (90 oldal).
- 64) *Fábián Gergely*: Munkanélküliség és munkanélküliek a régióban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 11 1. 500,- Ft (42 oldal).
- 65) *Bódi Ferenc - Fábián Gergely - Giczey Péter*: Még mindig örülten. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 12 X. 500,- Ft (45 oldal).
- 66) *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.*: Idegen az idegenben. (Kulturális antropológiai tanulmányok). *Szerzők*: Bansar Mohamed, Böszörményi Nagy Katalin, Csige E. Ibolya, Czingel Szilvia, Fülepi Anikó, Hajdú Gabriella, Sipos Zsuzsanna, Szövényi Katalin. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 27 8. 1200,- Ft (109 oldal).
- 67) *Horkai Anita*: Screenagerek. A techno-kultúra megjelenési formái a mai Magyarországon. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 15 4. 650,- Ft (61 oldal).
- 68) *Csámpai Ottó*: Magyartanítás Zoboralján: egy szociológiai vizsgálat eredményei. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 18 9. 650,- Ft (61 oldal).

- 69) *Németh Ildikó*: A multikulturális nevelés és gyakorlatának elmélete - a magyarországi cigányság tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 24 3. 450.- Ft (43 oldal).
- 70) *Lux Éva*: A vallás kommunikációja, a kommunikáció vallása: a Krisna-vallás. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 31 6. 900.- Ft (94 oldal).
- 71) *Hajnal Virág*: A zentai „foglyok”. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 25 1. 900.- Ft (45 oldal).
- 72) *Mihályfi Márta*: Irányzatok a barcelonai meleg mozgalomban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 30 8. 750.- Ft (70 oldal).
- 73) *Horváth Gergő*: A Káli-medence „vidéke”, avagy a „vidék” közgondolkodásbeli átértékelődésének egy példája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 34 0. 600.- Ft (70 oldal).
- 74) *Bódis Krisztina*: „Nemzetek utáni” korszak?: Szulejmán szultán emlékműve Szigetváron... ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 36 7. 600.- Ft (70 oldal).
- 75) *Böszörményi Nagy Katalin*: Az aszkézis mint liminális folyamat a jávai kultúrában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 40 5. 800.- Ft (75 oldal).
- 76) *Kárpát Ágnes*: Buddhizmus Magyarországon - avagy egy posztmodern szubkultúra múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 XX X. 500.- Ft (50 oldal).
- 77) *A. Gergely András*: Létmódok és kimódolt létek /politikai antropológiai tanulmányok/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 41 3. 1200.- Ft (130 oldal).
- 78) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VIII. Politikai vezetők és arculatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 47 2. 1200.- Ft (105 oldal).
- 79) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, IX. Választói magatartás és kampánypsychológia. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 48 0. 1200.- Ft (92 oldal).
- 80) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, X. Politikai magatartásformák, szimbólumok és hagyományok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 50 2. 1500.- Ft (134 oldal).
- 81) *Csanády András*: A Homoród-vidéki falvak gazdasági viszonyairól. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 56 1. 1700.- Ft (179 oldal).
- 82) *Holló Imola Dalma - Komjáthy Zsuzsa szerk.*: Jelen lenni és antropológiát írni: a kutatás és a szöveg talányos viszonya. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 70 7. 1800.- Ft (180 oldal).
- 83) *Korbai Hajnal*: Identitáskereső az ír szigeten. Szelídülhet-e a nacionalizmus nemzeti identitássá? ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 59 6. 800.- Ft (74 oldal).
- 84) *A. Gergely András szerk.*: „Primitív” kultúrák, ősi hitek, modern genocídium. /Politikai antropológiai és etnológiai forrástanulmányok/. A politikai antropológiai, kultúrakutatói és etnológiai tanulmányokat tartalmazó fordításgyűjtemény a tradíciók és hagyományváltozások, politikai és kulturális szerepkeresések, illetve etnikai konfliktusok köréből válogatott írásokból áll. A tanulmányok szerzői a „primitívnek” mondott kultúrák életszerű teljességét állítják szembe az etnikai csoportok helyzetének „jobbítására” vállalkozó politikai erők kíméletlen győzedelmességével, modern erőszakosságával. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 71 5. 1100.- Ft (101 oldal).
- 85) *Angyal Mónika*: Euro-identitás Belgiumban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 73 1. 500.- Ft (47 oldal).
- 86) *A. Gergely András*: Tér, idő, határ és átmenet. (Politikai antropológiai esettanulmányok). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 72 3. 1500.- Ft (148 oldal).

A munkafüzetek megrendelhetők:

MTA Politikai Tudományok Intézete

H - 1399 BP. Pf. 694/115. (Szabó Irén. Tel./fax: 224-67-24,

E-mail: szaboi@mtapti.hu