

TANULMÁNYOK AZ ANDOKRÓL

Szerkesztette, az előszót és a bevezető tanulmányokat írta
Letenyei László

Második, javított kiadás

Szerzők

Larissa Adler Lomnitz, Xavier Albó, Carlos Ivan Degregori,
Juan Carlos Estenssoro, Farkas Kitty, Andrés Guerrero, Kardulesz Rita,
Lendvai Tibor, Letenyei László, Antoinette Molinié-Fioravanti,
Schiller Katalin, Széli Júlia, Szeljak György, Javier Zea

A borító Németh András és Czomba Albert munkája
Olvasószerkesztő: Demes Réka

Minden jog fenntartva.

Bármilyen másolás, sokszorosítás,
adatfeldolgozó rendszerben való tárolás, illetve feldolgozás és adaptáció
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásával történhet.

Kiadta a Kelet Kiadó

Alapítás éve 2005

Alapító Péczely Lajos

Felelős kiadó Ujvárosi Lajos ügyvezető igazgató
kelet@keletkiado.hu

Tipográfia, tördelés Csévi Zsóka

Készült a Gyomai Kner Nyomda Zrt.-ben
a nyomda alapításának 131. esztendejében
Felelős vezető Fazekas Péter vezérigazgató

ISBN 978 ?

TANULMÁNYOK AZ ANDOKRÓL

Kulturális antropológiai írások

KELET  KIADÓ

Tartalom

Szerkesztői előszó	7
Nyelvi útmutató	11
Az Andok térsége: történeti és földrajzi áttekintés	14
Atahualpa és Huáscar. Andokbeli országok, Bolívia, Ecuador és Peru néhány történelemkönyvének összehasonlítása (Letenyei László)	36
Indián rítusok	59
Zene, tánc és rítus az Andokban (Letenyei László)	61
Misztikum és vallásosság: zarándoklat a Señor de Qoyllur R'ity-hez. Szinkretizmus egy indián ünnepen (Schiller Katalin)	68
Danza Yumbo. A történelem rituális újrajátszása egy andokbeli településen (Letenyei László)	81
Chiaraje, Mikayo, Tocto: rituális harcok a perui Andokban (Kardulesz Rita)	102
Gazdasági és politikai antropológiai írások	143
A reciprocitás szerepe a mai perui falusi társadalomban (Antoinette Molinié-Fioravanti)	145
Berta Ares Queija: Los Corazas. Recenzió. (Farkas Kitty)	150
Innovációs láncok falun. Két falusi esettanulmány a gazdasági újítások terjedéséről (Letenyei László)	162
A szent domb keresése (Szeljak György)	187

Etnikum és hatalom	213
Etnikum és hatalom az Andokban (Letenyei László)	215
Indián alanyokból etnikai állampolgárok. Az 1961-es tüntetéstől az 1990-es felkelésig (Andrés Guerrero)	231
Etnikai identitás, társadalmi és politikai mozgalmak Peruban (Carlos Ivan Degregori)	243
¿Khitipxtansa? Kik vagyunk? Helybeliségen alapuló identitás, etnikai identitás és osztálytudat az ajmaráknál (Xavier Albó)	262
Modernizmus, esztétika, zene és ünnep. Hogyan változott meg az elit attitűdje a népi kultúrával szemben? Peru, 1750–1850 (Juan Carlos Estenssoro)	280
„Komaság”. Kölcsönös szívességek rendszere a chilei városi középosztályban (Larissa Adler Lomnitz)	296
 A Magyarországon élő andokbeli közösség	315
Inkarrí: az andokbeli történelem keresése. Flores Galindo gondolatkísérlete az andokbeli történelmi identitás megújítására (Javier Zea)	317
Széli Júlia: Andokbeli zenészmigráció Magyarországon	325
Tépőzáras tollkoronák. A magyarországi indiánkép hatása a hazánkban működő andoki utcazenészek és közönségük közötti diskurzusra (Lendvai Tibor)	376
Inti Raymi Budapest. Az emigráns andokbeli identitás szimbolikus reprezentációja Magyarországon (Letenyei László)	413

Szerkesztői előszó

Jóformán a semmiből bukkan most fel a magyarországi andinisták második generációja. *Kardulesz Rita*, *Lendvai Tibor*, *Schiller Katalin* és *Széli Júlia* fiatal kutatók, akik diplomamunkájukat Andok-témában írták a budapesti vagy a miskolci kulturális antropológia szakon – ezek rövidített, átszerkesztett részletei olvashatók kötetünkben. *Szeljak György* és magam már idősebbek vagyunk, de szintén kevésbé vagyunk ismertek andinistaként. *Javier Zea* Magyarországon élő történész. Ő a kilencvenes években Magyarországra érkező gazdasági emigránsok egyik első olyan képviselője, aki új hazájában új életpályára lépve, sok évi kihagyás után újra eredeti, történelmi hivatásának hódol. Ez az írás az első magyar nyelvű publikációja.

A szerzők és a művek hirtelen felbukkanását egy nem látványos felkészülési időszak, sok év terepmunka előzte meg. Bár mindegyik írás kulturális antropológiai beállítottságú, egyik szerző sem az antropológia szakhoz kereste a terepet, mint gombhoz a kabátot, hanem épp ellenkezőleg, az Andok iránti őszinte érdeklődésüket követve jutottak el, hosszú vargabetűk után, a kulturális antropológia szakig. A vargabetűk szinte mindegyikében fontos szerepet játszott az andokbeli zene és tánc mélységes szeretete, mint ahogy mindannyian kiválóan megtanultak spanyolul és néhány szót kecsuául is.

Az andinistákat egyik antropológiai műhelyben sem várták tárt karokkal: sem a budapesti *Boglár Lajos iskola*, sem pedig a miskolci antropológia tanszék nem foglalkozik kimondottan az Andokkal, sem a hazai andokbeli migráns közösséggel. A kezdetben hóbortnak diagnosztizált, ám mégsem szűnő lelkesedésből az évek alatt olyan alapos terepismeret származott, amelyet kevés antropológus mondhat el magáról. Például: *Kardulesz Rita* a *Tocto* és *Chiaraje* rítusokról,

Schiller Katalin pedig a *Qoyllur R'iti* zarándokltról nyújt olyan alapos és mélyreható elemzést, amely csak *Antoinette Molinîe-Fioravanti* ma már klasszikusnak számító tudósításához mérhető. Széli Júlia a rendszerváltás óta név szerint ismer szinte minden Magyarországra tévedt utcai zenészt, tudja, mi áll a zenéjük, a nyelvük és a gazdasági stratégiáik mögött, többükkel járt kint szülőföldjén. Az Európában észak-amerikai indián zenét játszó délamerikai zenészekről pedig jószerivel ez az első hiteles antropológiai leírás, amelyet kollegájuk és barátjuk, a szintén andesi zenét játszó Lendvai Tibor készített.

A hazai andinisták második generációja, értelemszerűen, nagyon sokat köszönhet a hazai andinistáknak és latin-amerikanistáknak¹, kiknek teljes névsorát nyilván nem tudnánk felsorolni; ezért csak ízelítőül álljon itt néhány név:

A *Boglár-iskola*, azaz a budapesti Kulturális Antropológia Tanszék szellemiségét, sokszor a terepmunka-témaválasztást is nagyban befolyásolta *Boglár Lajos* latin-amerikanista érdeklődése. A hazai latin-amerikai etnológiai érdeklődést erősítette *Dornbach Mária* kulturális antropológus is (ma a szegedi Hispanisztika Tanszék oktatója), illetve *Gyarmati János* (a budapesti Néprajzi Múzeum munkatársa), aki andokbeli régészeti feltárásai révén tett szert nemzetközi elismertségre.

A *Wittman Tibor*, később pedig *Anderle Ádám* körül csoportosuló szegedi marxista latin-amerikanisták az 1967-ben alapított Középkori Egyetemes Történeti és Latin-Amerika Története Tanszéken, illetve később a Latin-Amerika Története Kutatócsoportban tömörültek. A Kutatócsoport a rendszerváltás után Hispanisztika Tanszékké alakult át, részben profilt váltott; oktatási és tudományos

¹ Anderle Ádám 2006-ban a Spanyol Nagykövetség felkérésére állította össze a hazai hispaniszták névsorát, amelyben 91 név szerepel. Érdekes, hogy köztük csak két kulturális antropológus, Dornbach Mária és Szeljak György tűnik fel. In: Marta Cerezales Laforet, Agregada de Educación (eds.): Repertorio de hispanistas en Hungría. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia de España, ISBN 978-963-06-1578-5

tevékenysége, kiadványai révén a hazai Latin-Amerika-kutatás legfontosabb műhelye maradt.

A hatvanas években tűnt fel egy nagy fordítónemzedék, amely az andokbeli irodalomra is kaput nyitott (*Benyhe János, Dobos Éva, Simor András, Tóth Éva*, hogy csak néhányukat említsük), akikhez olyanok is csatlakoztak, mint a perui és ecuadori diplomata *Gulyás András* (A város és a kutyák), vagy a bolíviai emigrációból hazaérő *Szokoly Endre* (Garcilaso de Vega- és Harry Gerol-fordítás). Ugyanekkor, a szocializmus évtizedeiben Budapesten olyan közgazdászok foglalkoztak behatóan a latin-amerikai gazdaság kérdéseivel, mint például Kádár Béla, Inotai András, Kollár Zoltán.

A hispanisztákon és hivatásos fordítókon kívül csak olyan „magányos” andinisták, azaz egy-egy szakterület képviselői vannak még Magyarországon, mint például a kecskeméti Kodály Intézet chilei származású munkatársa, *Carlos Miró*, a könyvtáros végzettségű *Klimes Szmik Katalin*, a geográfus *Kéri András*, a BGF oktatója és több népszerű kötet szerzője, vagy a Budapesti Corvinus Egyetemen latin-amerikai civilizációt oktató *Lux Judit*.

Jelen kötet szerzőire nagy hatást gyakorolt az 1986-ban alakult székesfehérvári Los Andinos zenekar, amelynek vezetője, *Tárnok Ákos* az andokbeli népzene gyűjtés és-interpretáció egyik nemzetközi szinten kiemelkedő alakja. Szuggesztív egyénisége ösztönzőleg hatott más zenei vagy táncgyűttesek létrejöttére, mint például a (szintén magyarokból álló) Los Gringos, a Pescador de perlas, a mezőkövesdi Jatari táncgyűttes vagy a budapesti DanzAndina. Érdekes visszahatás, hogy volt Los Andinos-zenészek, egy andokbeli gyűjtőútjuk alkalmával, buszon zötyögve határozták el, hogy itthon, Magyarországon is csinálnak egy olyan helyet, ahol a mai fiatalok ugyanúgy elmehetnek autentikus népzene szórakozni, mint a bolíviai városi indián közösségek teszik ezt a bolíviai városokban. Ebből az elhatározásból született meg 1995-ben a Fonó – Budai Zeneház, amely azóta a magyar népzene egyik legfontosabb központjává vált.

A jelen kötetbe gyűjtött válogatások közel fele első közlés, másik fele azonban már korábban közzétett publikáció, amelyet oktatási célból újból közlünk. Először közöljük például – a fentiekén túl – a *Farkas Kitty* (a tárgy volt hallgatója) által készített recenziót, és *Antoinette Molinié-Fioravanti* egy rövidebb írását (*Gaál Dezső* fordítása).

Másodközlésként ehelyütt jelenik meg újra a Replikában 1998-ban napvilágot látott Andok tematikájú cikkgyűjtemény, illetve néhány régebbi írásom. Ezt a sajátos szerkesztést a kötet oktatási célú felhasználása indokolja: tankönyvszerkesztőként törekedtem, hogy minél több szöveget találjon meg a hallgató egy helyen, hiszen azt úgysem remélhetjük, hogy könyvtárba megy.

Kelt Budapesten, 2008. május 15-én

Letenyei László

Nyelvi útmutató

Szöveggyűjteményünkben néhol spanyol, kecsua vagy ajmara kifejezések szerepelnek, amelyeket (természetesen) az eredeti írásmód szerint írtunk le. Ezek kiejtését segítettő, a magyar ajkú olvasók számára az alábbiakban ismertetjük a spanyol abc azon hangjait, amelyek a magyartól különböznek. A magyarázatok a perui spanyol fonetikára vonatkoznak.

B = v: a két betű, akárcsak magyarban a j és a ly, ugyanazt a hangot jelöli. A hang a szó elején határozott „b”, szó közepén pedig a fogak nélkül, az ajkai összeérintésével és szétpattintásával képzett „v”,

c: i és e előtt „sz”, különben „k”,

ch: „cs”,

g: i és e előtt erős „h”, különben „g”. A -gue és -gui szótagokat „ge”-nek és „gi”-nek kell ejteni,

h: néma,

j: lágy „h”,

ll: hosszú „jj”,

q: a spanyolban csak „u” betűvel együtt írható, ti: qu = „k”,

s: „sz”,

v: lásd b,

y: külön szóként „i”, különben „j”,

z: „sz”.

Hangsúly: ha a szó magánhangzóra, vagy n, s betűkre végződik, a hangsúly az utolsó előtti szótagon van. Ha egyéb mássalhangzóra, akkor az utolsó szótagon. Minden más esetben a hangsúlyt ékezet jelöli. (Az ékezet mindig hangsúlyt jelent.)

Éneklés közben az egymás mellett álló magánhangzókat a spanyol egy szótagnak tekinti. Segítségképpen egy dal szövegét leírjuk az eredeti spanyol, és a magyar fonetikai írásmód szerint is.

*¡Ojos azules, no llores,
No llores, ni te enamores!
Lloraras, cuando me vaya,
Cuando remedio yo no haya.*

*Óhosz ászúlesz, no jjoresz,
No jjoresz, ni tenámoresz!
Jjorárász, kvándó me vájá,
Kvándó remedjó já nájá.*

*Ó, hogy ne sírj már, kék szempár,
Ne sírj, de ne is szeress már!
Sírhatsz még, ha elmentem már,
Akkor nem lesz más orvosság.*

A kecsua nyelvet ma közel hétmillió ember beszéli az Andokban, az aymarát pedig – elsősorban Bolíviában – hárommillió. Egyiknek sincsen még egységes írásmódja. Ebben a gyűjteményben, elég önkényesen, a chanka (csanka) dialektus leírására született átírást fogjuk használni, mert ezt tartjuk a legegyszerűbbnek.

A kecsua és az ajmara nyelv hangkészlete gyakorlatilag azonos. Nem követünk el hibát, ha ugyanazt az abc-t alkalmazzuk mindkettőre. Ebben az írásmódban a spanyolhoz képest az alábbi eltérések mutatkoznak:

- c: gyakorlatilag nem használja,
- hu = w: az angol „w”-hez hasonló hang,
- k: mint a magyar „k”,
- q: hátul a garatban képzett, „k”-hoz hasonló hang,
- y: mindig „j”,
- w: lásd hu,

' (aposztróf): torokzárhang. Elsősorban k, q, p, t után használják. A k' pl. úgy hangzik, mintha valaki nem azt mondaná; „ká”, hanem

csak ennyit: „k”. Érezhetjük, hogy a hang kiejtésékor torkunk a hangszálnál elzáródik, elvágva a levegő útját.

Leírjuk egy kecsua dal szövegét is, a kétféle fonetika szerint.

<i>Wasimasillay rijchary,</i>	<i>Wászímásziijáj rihcsárij,</i>
<i>Wasimasillay sayariy!</i>	<i>Wászímásziijáj szájárij</i>
<i>Sapan mamaytaq wanupusan,</i>	<i>Szápán mámájtákh wányupuszán,</i>
<i>Ama jina kaychu wakaysiway!</i>	<i>Amá hina kájcsu wákájsziváj!</i>

*Szomszédom, kedves, ébredj fel,
Szomszédom, kedves, keljél fel!
Halálos ágyán fekszik Anyám,
Gyere, kérlek, sírjál velem tovább!*

Az Andok térsége: történeti és földrajzi áttekintés

Földrajzi és etno-demográfiai útmutató

Jelen kötet tanulmányai a Középső-Andok országainak, azaz Ecuador, Peru, Bolívia társadalmi kérdéseivel foglalkoznak. Két térkép-vázlattal szeretnénk segíteni a könnyebb eligazodást a különböző etnikumok és földrajzi régiók között. Az első *Tawantinsuyu*, az Inka Birodalom „közúti térképe”, a legfontosabb inka utak és városok feltüntetésével. A térkép a történész *Espinosa Soriano* vízióját tükrözi a Birodalomról, amely szerint alapvetően különbözött az óvilági birodalmaktól. Nem voltak szomszédos államalakulatok, éppen ezért nem voltak országhatárok sem. Nem lehet megállapítani, meddig terjedt a Birodalom, csak azt, hogy merre vezettek a legfontosabb útvonalak, és hol épültek olyan városok, ahol az élet éppen úgy az inka életvitel és szokásrend szerint zajlott, mint a fővárosban, *Qosqóban* (Cuzco).

A térképen feltüntettük a mai országhatárokat. Látható, hogy a Birodalom alapvetően a Hegyvidéken (Sierra) és a Tengerparton (Costa) épült ki, a mai Ecuador, Peru, Bolívia, Észak-Chile és Észak-Argentína területén. Ezeken a területeken már a spanyolok megérkezése előtt nagy lélekszámú földműves népesség élt, ők képezték a Birodalom alattvalóit. Az Inkák a gyors kecsuasítás politikáját követték: ennek keretében népcsoportokat költöztettek sok ezer kilométerre eredeti lakóhelyüktől, kecsua nyelven oktattak, és ez volt a hadsereg nyelve is. „Peru általános nyelve” a gyarmati korban is az adminisztráció és a hittérítés legfontosabb médiuma maradt. Azokon a területeken, amelyekre a Birodalom kiterjedt,

ma is jelentős kecsua ajkú népességet találunk. Becslések szerint a kilencvenes években az említett öt országban összesen körülbelül 10–12 millió ember beszélt kecsuául.

A korábban nagy lélekszámú őshonos csoportok közül az ajmara anyanyelvűek számát a különböző becslések ma egy- és hárommillió fő közöttire teszik. Az elsősorban Bolíviában élő ajmarák mozgalma a kilencvenes évekre jelentős politikai tényezővé vált, szövetségük még az országos választásokon is sikereket könyvelhetett el. A más andokbeli nyelveken beszélő népcsoportok (uru, pukina, tszacsila, chachi és mások) csak nyelvi szigetként élnek tovább, néhány ezer, esetleg néhány tízezer főre tehető a számuk.

A második térkép a különböző hegyvidéki és tengerparti etnikai csoportok, pontosabban a nyelvi csoportok földrajzi elhelyezkedését mutatja be napjainkban. Tájékoztató pontként elsősorban azoknak a városoknak és földrajzi régióknak a nevét tüntettük föl, amelyek a jelen kötetben közölt tanulmányokban is szerepelnek. A térkép-vázlatról a tengerparti spanyol ajkú és a hegyvidéki (spanyol ajkú, kecsua, ajmara, pukina és uru) csoportok elhelyezkedését lehet leolvasni. Igyekeztünk jelezni, hogy a városok jellemzően nem kecsua ajkúak, de ha azt akarnánk, hogy a térkép tökéletes legyen, az Andok majd' valamennyi városát mentesíteni kellene a satírozás alól. A térképen nem tudtuk föltüntetni, hogy egyes területeken mekkora lehet a kecsua és ajmara többség vagy kisebbség aránya (erről ugyanis nem is állnak rendelkezésre pontos adatok), így a satírozott terület inkább azt jelzi, hol érvényesül még kecsua vagy ajmara befolyás, és hol nem. Nem tüntettük fel a kulturális és foglalkozási vagy nyelvidialektusbeli különbségeket, pedig ezeket mind a spanyol, mind a kecsua kapcsán sok nyelvész és antropológus fontosnak tartja.

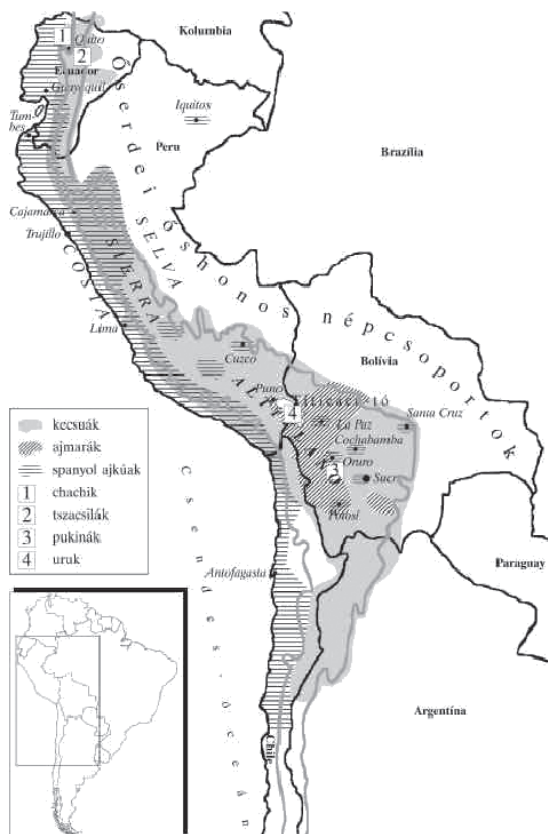
Vázlatunk tulajdonképpen egy kelet-európai szemléletű Andok-térkép, amely az országhatárokon átnyúló nyelvi-nemzetiségi össze-

tartozást sugallja, holott az ilyen összetartozás-tudat még távolról sem általános. Tudomásunk szerint a miénkhez hasonló szemléletű térképvázlat még nem készült az Andokról.



1. térkép

Az Inka Birodalom a mai országhatárok föltüntetésével,
Espinosa Soriano nyomán



2. térkép
A nyelvi-etnikai csoportok elhelyezkedése napjainkban
a Középső-Andokban

Történeti áttekintés

Jelen áttekintés olyan olvasó számára íródott, akiről feltételezzük, hogy keveset vagy éppen semmit sem tanult még az Andok történelméről. A hazai történelemoktatás keretein belül általában az Európán kívüli népekről, kultúrákról nagyon kevés szó esik, és nem tanulhatunk sokkal többet a latin-amerikai országok múlt századi történelméről sem.

Néhány oldalas áttekintésünk sajnos mindenképpen felületes lesz egy felkészült, a témát ismerő olvasó számára, de remélem, hogy be tudja tölteni azt a célt, hogy az érdeklődőnek egyfajta első benyomása alakuljon ki az Andok történelméről. Jelen áttekintés kimondottan konzervatív szemléletű, mintha az andokbeli elemi iskolai tankönyvek lapjairól lépett volna le; remélem azonban, hogy a szöveggyűjtemény többi írása meggyőzi az olvasót, hogy vannak más, ettől jelentősen eltérő, korszerűbbnek tekinthető történelemfelfogások is.

Kolumbusz előtti kultúrák

Amerika benépesülése Ázsia felől Kr. e. 40 000 körül kezdődhetett meg, s a dél-amerikai kontinens társadalmi fejlődése az óvilághoz képest óriási késéssel indult. Az első megtelepedett, földműves tevékenységet végző emberi csoportok az Andokban a régészet adatai szerint az időszámításunk előtti II. évezredtől datálhatók. Ez időtől fogva az Andokban vadász- és földműves társadalmak, harcos nemzetségek, törzsek, államalakulatok emelkedtek fel, majd tűntek el az egymást követő háborúk és népvándorlások következtében. Az elbukott civilizációk kulturális vívmányai azonban tovább éltek a falusi emberek hagyományaiban, a vallásban, a papság tudásában. Ez segített nemzedékről nemzedékre átörökíteni a terület sajátos kultúráját, a művészet megkülönböztető stílusjegyeit.

Az idők folyamán az Andok térségében jó néhány kiemelkedő kulturális térség alakult ki. Az egyszerűsítés igénye miatt (azaz, hogy az olvasó egy vázlatos képet kapjon, amit jobban megjegyezhet, de távolról sem pontos) ezeket területi alapon négy csoportba soroljuk: a középső andesi hegyvidéken és a tengerparton az északi és a déli térségeket. E kulturális áréak az idők folyamán olykor kapcsolatba kerültek egymással, de ábrázoló- és díszítőművészetük mindvégig megőrizte eredeti stílusjegyeit. Az északi és a déli kultúrák ornamentikáinak karakterjegyei nagyon különbözők, míg a közbülsők általában bizonyos átmenetet képeznek. Az egyszerűsítés igénye miatt minden kulturális területről egyegy markáns, jól megragadható kultúrát emelek ki, ami sajnos azzal jár, hogy jó pár értékes régészeti lelőhely még említésszinten sem kerül bemutatásra.

A spanyol hódítás előtt 300 évvel, az andokbeli indián civilizációk utolsó fejezetében az Inkák megjelenése váratlan és addig nem tapasztalt mértékű gazdasági és társadalmi változásokat eredményezett, egyesítette és kölcsönhatásba hozta az Andok korábbi kulturális térségeit. (Mivel az Inka megnevezés nem népnév – az Inka Birodalom lakói kecsua, ajmara és más őshonos népek voltak –, hanem az uralkodó család neve, mai fogalmaink szerint egy nemzeti név, melyet több Inka leszármazott – például Garcilaso de Vega – családnévként is használt, az Inka szót jelen kötetben, a megfelelő értelmi környezetben következetesen nagybetűvel írjuk.)

A perui Andok északi vidéke: Chavín

Az Andok fiatal lánchegység, amelynek láncai észak és dél felé a kontinens teljes hosszában, kelet-nyugati irányban viszont csak néhány száz kilométer szélességben húzódnak. A perui tengerpart felől közeledve a hegyek meredeken emelkednek sok ezer méteres magasságba. Óriási tömegüket keskeny folyóvölgyek tagolják.

Az oxigénszegény, hideg éghajlatú hegyvidéken a folyók az életet viszik a kietlen tájba; keskeny partjaik sok munkával megművelhetővé tehetők. A Marañón folyó vízgyűjtő területén fekszik Chavín de Huántar romvárosa.

E kultúra gyökerei egyelőre teljességgel ismeretlenek számunkra. A régészek a '60-as években azzal a meglepő ténnyel találták szembe magukat, hogy a perui hegyekben olyan lelőhelyet sikerült feltárniuk, amely minden valószínűség szerint egy egykor fejlett társadalom gazdasági, politikai és kulturális központja lehetett. Semmi nyomot nem találtak azonban, ami a kezdetekre utalt volna.

Egyes kutatók szerint ez a kultúra az Amazonas menti őserdőben alakult ki, és a hajdani birodalom csapatai később, elfoglalva a magas hegyek termékeny völgyeit, oda tették át székhelyüket. Mivel az őserdőben nincsenek sziklák, e népek a feltételezés szerint fából építkeztek, ezért anyagi kultúrájuk az évezredek során elenyészett.

Chavín de Huántar romjait a '60-as évektől fogva ismerjük. Ez a lelőhely néhány nagy teraszból és üregekbe vésett, falazott helyiségekből áll. A legelső leletek Kr. e. 1000-re datálhatók. A régészeti emlékeket nagyon kemény, vulkanikus kövekbe faragott, hihetetlenül pontos és szép vonalú, bonyolult rajzolatok jellemzik. A rajzokon a jaguár és a madár – talán hárpia, vagy kondorkeselyű – jelképei uralkodnak. Ezen istenségek kezében vagy fejdíszeként gyakran kígyókötegeket láthatunk. Kígyókból formázták a rajzoló az embert idéző alakok haját, fülét is. A képeken dominánsak az erő jelképei: a hatalmas agyarak, karmok. Kiemelkedő szerepet kap a száj, a villogó fogak, melyek egy ábrázoláson több helyen is feltűnnek. Egy-egy szájból gyakran emberi vagy állati testrészek kanyarognak elő. Chavín de Huántar kultúrája időszámításunk kezdete körül elbukott, de hatása még sokáig tartott. Ornamentikus művészetének markáns stílusjegyei a későbbi korok régészeti emlékein is fellelhetők.

Észak-perui tengerpart: Moche és Chimú

Peru tengerpartja előtt folyik el az Antarktiszból érkező, hideg vizű Humboldt-áramlat. A hideg víz áldás és csapás is a tájra. Áldás, mert a hideg vízben sok tengeri moszat és plankton él, ami rengeteg halat vonz e vidékre, és biztos megélhetést nyújt a halászoknak. Csapás, mert a hideg víz alig párolog, így a vidék fölött nincs felhőképződés: Peru és Chile tengerpartja a világ egyik legszárazabb sivataga. A természeti adottságok, a jó halászati lehetőségek már a korai időkben sok embert vonzottak az elhagyatott folyóvölgyekbe. A völgyekben öntözéses földművelést is vezettek.

A csatornák építése sok ember összefogását igényelte, és ez erősen szervezett társadalmak kialakulásához vezetett. A Moche, vagy más néven Mochica állam legrégebbi kultúrrétegei Kr. e. háromszázból származnak. A birodalom csillaga az idők során többször lehanyatlott, de végül mindig megerősödve emelkedett fel. A régészek öt fontos korszakot különböztetnek meg, elsősorban a kerámiaedények és azok festésének stílusa alapján.

A sós, száraz tengerparti homok tökéletesen konzerválta az utókor számára azokat a szötteseket, fafaragásokat, amelyek más talajban elbomlottak volna. Az ezeréves temetőikben a régészek nem a halottak csontvázait találják, hanem szinte ép múmiájukat. Múzeumi gyűjtemények őriznek olyan ép szövöszékeket, hogy a rajtuk levő, félbemaradt textíliát tovább lehetne szőni. A bőséges leletanyag alapján e kultúrát már jobban ismerjük.

A mochica kerámiafestés jellemzői a rajzolt, finom vonalak, a pontos ábrázolás. A kerámiákat nagy mennyiségben készítették, s a mindennapi élet összes eseményét megörökítették rajtuk. Mélységes realizmussal ábrázolták a beteg, púpos, vak embereket, a szerelmes jeleneteket is. E kultúra messze északra és dél felé is hatott. Az itt érlelt motívumokkal Ecuadorban és a Lima folyó völgyében is találkozhatunk.

A legutolsó mochica korszak Kr. u. 800-ig tartott. Utána több városállam egyesüléséből megalakult a Chimú birodalom. A csimuk jórészt átvették a mocsikák kultúráját. Vallásuk középpontjában Naymlap isten állt, akit gyakran szertartási aranykések markolatán ábrázoltak. A késeket feltételezhetően emberáldozatokhoz is használták. A csimuk fővárosa, Chan-Chan a mai Trujillo mellett több százezer lakost számlált. Autonómiájukat az Inkák, sőt, a XVII. századig a spanyolok alatt is megőrizték. A spanyolok az ő földjükön léptek először Peru partjára. Az azt követő évszázadok alatt a csimukat kiirtották vagy asszimilálták.

Dél-perui tengerpart: Nazca és Paracas

E kulturális térség két legfontosabb központja a Nazca-fennsík kietlen kősisvataga, és a Paracas-félsziget terméketlen homoksisvataga volt. E két letűnt kultúra nem csupán a régészek, de a tudományos-fantasztikus regények íróinak is kedvelt vadászterülete.

A Nazca-fennsík arról híres, hogy e hatalmas kopár fennsíkon hihetetlen nagy ábrákat és tökéletesen egyenes vonalakat rajzoltak a talajba az ismeretlen elődök. Az ábrákat óriási méreteik miatt nem is lehet látni a földről, csupán a levegőből, illetve a környező hegyoldalokról. A sivatag kövei között a régészek törött és ép edények ezreit találták meg. Bár nyilvánvaló, hogy a fennsíkon sohasem állhatott város, az edényekből sok százezer ember étkezhetett és ihatott volna. A kerámiák formája nem olyan változatos, mint Moche kerámiái, de festésük mindennél pazarabb. Rengeteg időálló színt használtak, csodálatos arányérzékkel rajzoltak. Absztrakt ábrázolásaik az elvonatkoztatni tudás legmagasabb szintjeit képviselik.

Ami Nazca a kerámiában, az Paracas a szöttesekben. A tengerparti félsziget sós homokja két fontos lelőhelyet őrzött meg nekünk. Az ősbibb, Paracas Cavernas az időszámításunk előtti II. évezredből származik, Paracas Metropolis pedig Kr. e. 300-ból. Mindkettő a

világ legnagyobb temetői közé tartozik. Semmi olyan nyomot nem sikerült azonban felfedezni, amely a kezdetekre, a kultúra kialakulására utalt volna.

A leletanyagok alapján Nazca és a két Paracas művészeti stílusát nagyon hasonlóan találjuk. A paracas-félszigeti lelőhelyekről rengeteg szőttes került elő, melyeket a sós homok épen őrzött meg számunkra. A szőttesek java része polikróm technikával készült. Színviláguk, sokféleségük és lágyságuk, puhaságuk joggal ejtenek minket ámulatba. Gyakran nem az anyagot, hanem a fonalat festették. Úgy szőttek, mintha ecsettel festettek volna: kicsi alakokat, embereket, démonokat, hétköznapi és absztrakt jeleneteket örökítettek meg bámulatos technikai tökélyel. A szövetek nem csupán sodrott fonalból, de tollból, denevérszőrből is készülhettek, s gyakran díszítették gyöngyökkel is.

Paracas és Nazca kisugárzása nem terjedt ki nagy területre, ott viszont meghatározó volt: Ancón, Ica és Chancay művészetére is e stílusjegyek jellemzőek. A terület a Warí-korszakban, Kr. u. 800 körül a hegyvidéki birodalom uralma alá került. Ekkor jelent meg itt az ún. parti-Tiahuanaco stílus. Warí bukása után e terület újra ősi stílusát követte, majd az Inka-kor megint hegyvidéki elemeket hozott művészetébe. A terület lakossága jórészt áldozatul esett a spanyol hódításnak, és az azt követő járványoknak. Ma a dél-perui tengerpartot elsősorban a fehérek, a rabszolgaként idehurcolt feketék, és hegyvidékről ideszármazott indiánok utódai lakják.

Paracas területén egy évezreddel később, a Warí-időszakban és az Inka-korban a Nap-kultusz legfontosabb zárandokhelye alakult ki. Többen feltételezik, hogy a közvetítő szerepet betöltő kecsua nyelv a paracasi zárandokok találkozásainak alkalmával egyszerűsödhetett olyanná, amilyennek ma ismerjük.

Dél-andesi magassföld: Tiahuanaco, a Warí- és az Inka-kor

A negyedik kulturális áram az Andok zord éghajlatú déli területein alakult ki. A Magassföldön, azaz az *Altiplanón* a viszonylag sík terep nem kedvezett a falusi önellátásnak. A természeti adottság nemcsak a kiterjedtebb kereskedelmet tette lehetővé, de azt is, hogy egyes népcsoportok másokat leigázzanak, s tartósan ellenőrzést gyakoroljanak felettük. Az idők során a pukinák, az uruk, az aymarák, és a kecsuák uralták ezt a területet. Hatalmukat gyakran új népvándorlások törölték el a föld színéről. Az *Altiplano* ma is az indián népcsoportok, nyelvek és kultúrák gazdag tárháza.

A fennsík szíve a Titicaca-tó, a világ legmagasabban fekvő tava. Mítoszok és mesék tömegei kapcsolódnak a rejtélyes tóhoz, amely mindmáig őrzi titkait, akárcsak a spanyolok elől hajjai közé menekített inka aranykincseket. A tó déli partján fekszik Tiahuanaco romvárosa. A kultikus központ már a kezdeti időktől fogva kiemelkedett a többi város közül. Fénykorát a klasszikus periódusban, az időszámításunk szerinti első évezredben élte. A város épületei hatalmas, földrengéseknek ellenálló kőtömbökből álltak. Leghíresebb építménye a Napkapu, a világ legnagyobb egyetlen kőből faragott szobra. Egy kaput mintáz, melynek félfáján faragott fríz fut végig. Ennek központi figurája Viracocha, a Napisten.

Még az első évezredben történt, hogy talán az aymarák térnyerése következtében megdőlt az uru indiánok országa. A korábbi államalkotó népet a hódítók elűldözték. Java részük eldugott folyóölgyekbe menekült, egy csoportjuk pedig a szentként tisztelt Titicacatóra. A tavon növvő nádat levágták, a tó közepére hordták, s az így kialakított mesterséges szigeten letáboroztak. Ma is ott élnek. Évről évre új réteg nádat tesznek a régre, amire azért van szükség, mert a régi nádszálak fokozatosan megszívják magukat vízzel, elnehezednek, és lassan elsüllyednek. Az uruk szigetén ma is minden nád-ból készül: a házaik, a csónakok, a gyermekjátékok.

Kr. u. 800 körül egy új birodalom katonái hódították meg a fennsíkot. A hódítók észak felől érkeztek, a birodalom politikai központja a távoli Warí lett. E birodalom uralma alatt egyesítette az egész Altiplanót, terjeszkedett északra, a perui Andok vidékére, s elfoglalta a tengerparti Ica, Chancay, Nazca vidékét. Mindezekre a területekre elvitte Tiahuanaco kultúráját, a teraszos és az öntözéses földművelés technikáját, és államnyelvét, mely valószínűleg az ajmara egyik dialektusa volt. Később a Warí Birodalom bukásával jó időre elbukott a Tiahuanaco kultúra is. A birodalom elkergetett urai, mint egykor az uruk, elbujdostak, megközelíthetetlen, távoli völgyekben kerestek menedéket. Valószínű, hogy ilyen bujdosókból állt az Inka-nemzetség is, akik – eredetmítoszuk szerint – a Titicacató partjától vándoroltak a Cuzco-medencéig. Történetük a Kolombusz előtti Andok históriájának utolsó fejezete.

Az inkák családja 1100 körül telepedett meg a Cuzco-medencében. Hamarosan a helyi lakosság vezetőivé emelkedtek, s az első inka, a Nap fia, Manco Capac megalapította Cuzco városát, a Világ Köldökét. Az inkák a XIV. század közepétől kezdve alig 150 év alatt meghódították az Andok és a tengerpart java részét, a mai Kolumbiától egészen az argentin pampáig. A birodalom lakosainak többsége a kecsua vagy az ajmara nyelvet beszélte. E kettő a spanyolon kívül ma is az Andok legfontosabb nyelve. A hivatalos nyelv a kecsua, azaz a *runa szimi* volt. A hatalmas birodalom egyesítette a négy leírt kulturális térséget is, és felgyorsította közöttük a gazdasági és kulturális érintkezés folyamatát. A művészeti életet ez a kor sok új vonással gazdagította. Megszületett a hajlékony runa szimi nyelven alapuló udvari költészet, amely az inka-kori színjátszás és a zenei élet alapja lett.

A kor tárgyi művészete részben a tiahuanacói kultúra hagyományait követi. Ez megmutatkozik az inka építészet nagyszerű, monumentális jellegében is. Más területeken viszont élesebben figyelhetők meg a korszakváltás jelei. A birodalom és a hadsereg igényeinek kielégítésére megjelent a tömegtermelés. A háziipart az

állam előírások, szabványok bevezetésével szervezte újjá. A kor textil- és kerámiaművészetének ornamentikái leegyszerűsítettek, geometriai mintájúak.

Az inkák idején az ötvösművészet szakrális tevékenység volt. Alkotásaira a nemesfémek alaposan munkált, magas technikai tudásról árulkodó feldolgozása a jellemző. A kegytárgyként készített arany- és ezüstsobrocskák ég felé kívánczó, elnyújtott alakjai a kor jellegzetességei.

A birodalom virágzásának 1532-ben a spanyolok hódítása vetett véget.

Konkvizta és spanyol gyarmati uralom

Több sikertelen előzmény (1524, 1526) után Francisco Pizarro partraszállásával (1532) kezdődött meg az Inka Birodalom spanyol hódítása, azaz a *konkvizta*. Az első esztendő történetét magyar nyelven is sok helyütt megírták: Francisco Pizarro alig száz emberével a tengerpartról Cajamarcába vonult, ahol találkozott az uralkodóval, Atahualpával, aki épp akkoriban vívta ki a győzelmet a testvére, Huáscar ellen viselt polgárháborúban. A spanyolok Atahualpát egy merész rajtaütéssel foglyul ejtették, miközben saját táborukat egy tízezer fős inka hadsereg vette körül. A két fél hónapokon keresztül sakkbán tartotta egymást; eközben Atahualpa a spanyol táborból irányította a birodalmat (egyebek közt meggyilkoltatta Huáscárt, akit Cuscóban tartottak fogva), a spanyolok pedig kisebb csapatokkal merész akciókat hajtottak végre (pl. Gonzalo Pizarro és néhány társa, több tízezer zarándok és a helyi papság ellenállását letörve kirabolta a pachacamaci zarándokhelyet). A spanyolok időközben erősítést kaptak, és mivel már nem volt szükségük Atahualpára, megfojtották, annak ellenére, hogy az uralkodó előzőleg minden követelésüket teljesítette, így pl. felvette a kereszténységet, telehordatott egy nagy termet arannyal.

A spanyolok katonai fölénye vitathatatlan volt: a konkviszta éveiben a néhány tucat vagy legfeljebb néhány száz fős spanyol csapatok sorozatosan arattak látványos győzelmeket a sok ezer, olykor tízezer fős inka alakulatok felett. Sikerük oka részben politikai (az inka hadsereget demoralizálta a polgárháború, majd uralkodójuk túsul ejtése, végül a sorozatos vesztes csaták) részben technikai jellegű. Elsősorban nem is a kezdetleges tűzfegyverek vagy a feltételezett ijedelem volt az inka hadak sorozatos kudarcának oka, hanem az európai harcmódor, a lovasság, a páncélzat, a dárda és a kard használata: mindezek teljesen ismeretlenek voltak az Andokban. A konkviszta néhány év alatt befejeződött, az egykori Inka Birodalom területe spanyol alkirályság lett. Az Inka Birodalomtól délre fekvő területek (Chilében Araukánia, a Bio-Bio folyótól délre, Argentínában pedig Patagónia), a XIX. századig de facto függetlenek maradtak. Araukánia őslakói, a mapuchék Chilében ma is jelentős kisebbséget alkotnak; Patagónia népeit viszont 1878-79-ben Julio Argentino Roca tábornok népiertő hadjáratban semmisítette meg.

A spanyol kincstárnak küldött aranykincseknek köszönhetően a szegény sorból származó, analfabéta Francisco Pizarro nemességet és alkirályi címet kapott, 1535-ben megalapította az új fővárost, a tengerparti Limát, magánvagyonából pedig szülőfalujában, az estremadurai Trujillóban egy székesegyház méretű templomot építtetett. A spanyol gyarmati berendezkedést előbb egy inka felkelés rázta meg (*II. Manco Inka* felkelése Cuscóban 1537-ben), majd a hódítók egymás elleni harca (Francisco Pizarrot például 1541-ben, limai otthonában gyilkolta meg a konkvisztádorok rivális csoportja), majd egy, a koronától független gyarmat létrehozására törekvő összeesküvés (*Gonzalo Pizarro* felkelés, 1544).

Az évtizedeken át tartó politikai káosznak *Francisco de Toledo* alkirály vetett véget, aki 1569-1581 közötti kormányzása alatt kialakította a gyarmati uralom alapjait. Ennek részeként 1572-ben leszámolt az őserdei rejtekébe, Vilcabambába visszavonult inka miniállammal, az utolsó uralkodót, Tupac Amarut pedig Cusco főterén

kivégeztette. Rendeletileg tiltotta az inka múlt és indián hagyományok megtartását, és ezzel egyidejűleg megerősítette a katolikus missziókat, segítette a városok kialakulását, egyetemeket alapított. Nem bízott a spanyol birtokosokban sem, ezért valódi birtokok helyett ún. *encomiendák* létesültek, amelyeknek nem tulajdonosa, hanem kezelője volt. Az indián származású nemesek, a *kurakák* a spanyolokéhoz hasonló jogokat kaptak, de nem keveredhettek; az egymással szembenálló két elit volt a gyarmati uralom egyik alapja, amelyben az alkirály töltötte be a mérleg nyelve szerepét. Toledo idejében kezdték el kiaknázni a Potosí környékén található ezüstbányákat, melyek hozama meghatározó lett a nemesfém-kivitelben az egész gyarmati időszak alatt. A bányaművelés munkaerő-szükségletének kielégítésére Toledo alkirály felelevenítette az inkakori kényszermunka, a *mita* intézményét, amelynek keretében az évtizedek alatt sok százezer, talán több millió indiánt vezényeltek bányamunkára. Bár tevékenysége évszázadokra meghatározó jelentőségű volt, hűtlen kezelés miatt 1581-ben letartóztatták, életét egy spanyol börtönben fejezte be.

Az alkirályságok közigazgatási határai a gyarmati időszakban néhányszor megváltoztak. A limai alkirályság kezdetben az egész Középső-Andok területét felölelte, ám 1739-től az északi területek Nueva Granada alkirályságához, *Alto Perú*, a mai bolíviai területek pedig 1776-tól (a mai Argentínával és Uruguayjal együtt) a La Plata alkirálysághoz tartoztak.

Bár a gyarmati kor alatt a kereszténység és a spanyol kultúra elsőse megkérdőjelezhetetlen maradt, az indián elem kulturális reprezentációjára számos lehetőség mutatkozott, elsősorban az indiánok óriási (több százszoros) számbeli fölénye miatt. A kereszténység felvétele ugyan általános volt, ám az őshonos lakosság emellett tovább folytatta korábbi vallásos gyakorlatait. A keresztény és az andokbeli vallásos elképzelések összeolvadásának (*szinkretizmus*) számos változata alakult ki. A kispapok többsége indián származású volt, és a misszió nyelve is hosszú időn keresztül a kecsua, nem pedig a

spanyol. A XVII. század folyamán a kecsua nyelv olyan területeken is terjedt, ahol korábban nem volt Inka Birodalom. (A témával kapcsolatban lásd *Juan Carlos Estenssoro* írását, kötetünkben).

A spanyol gyarmatokon kialakult kasztrendszer (*castas*) rögzítette azt a sajátos munkamegosztást, hogy a földet alapvetően az indiánok művelik, a fehérek pedig többnyire a városokban laknak. Ez az etnikai munkamegosztás jócskán túlélte a gyarmati kort: a paraszt és az indián az Andokban ma is jóformán egyet jelent, a városba költöző indiánoknak pedig legalábbis egy kulturális asszimiláción kell keresztülniük. A fekete rabszolgaság az Andokban nem volt jellemző, többnyire háziszolgaként tartották őket a spanyolok, elvéve egy-egy nagybirtokon tértek csak át a fekete munkásokra az indiánok helyett. Ezekben a völgyekben, illetve a tengerparti városokban ma is élnek a feketék leszármazottai.

A gyarmati uralom évszázadai alapvetően nyugalomban teltek, csak elvétele volt példa felkelésekre, zendülésekre (ezek közül kiemelkedik *Juan Santos Atahualpa* felkelése az őserdei területeken, 1742-1756). A kreol és indián elit közötti egyre mélyülő szakadék, illetve az indiánok adóztatásának újabb, megalázó formái azonban a XVIII. század végén előkészítették a talajt egy nagy indián felkelésnek, illetve később a gyarmati uralom összeomlásának.

II. Tupac Amaru felkelése és a felszabadító küzdelmek

A Tupac Amaru-felkelés 1781. december 6-án, két spanyol adószedő felkoncolásával kezdődött, a dél-perui hegyvidéken található Tungasucában. Az adószedők a helyi nagybirtokos, a kuraka származású José Gabriel Condorcanqui házát is felforgatták, aki megelégtelt az inzultust, és kardot rántott. Az adószedők a falu feletti hegygerincen levő kápolnába menekültek, de a lázadók ott sem kímélték őket. Condorcanqui ekkor meghirdette a spanyolok elleni általános harcot. Kinyilvánította, hogy ő az 1573-ban Cuscóban felnégyelt

utolsó Inka, Tupac Amaru leszármazottja, és felvette a II. Tupac Amaru nevet. A felkelés híre a Középső-Andok szinte teljes területét lázba hozta, a mai Ecuadortól Bolíviáig mindenütt voltak forradalmi megmozdulások.

A harc kezdetben jelentős sikerekkel járt, elsősorban a meglepetés ereje miatt, és mert jóformán tömegmozgalommá nőtte ki magát. II. Tupac Amaru zászlaja alá csapatostul jöttek indián származású, alacsony rangú katonák is, akikből hadsereget szervezett. A kreolokat azonban nem sikerült a forradalom mellé állítania, mint ahogy az is megbosszulta magát, hogy katonailag nem volt kellően előkészítve a felkelés. A britek ugyan támogatták a felkelőket a spanyolokkal szemben, ám ez a támogatás már csak azért sem lehetett elégséges, mert a kikötők végig spanyol kézen maradtak, a felkelés csak a hegyvidékre terjedt ki. Végül egy év múlva II. Tupac Amaru csapatait a gyarmati hadsereg szétszórta, a vezetőt pedig Cusco főterén éppúgy felnégyelték, akár évszázadokkal korábban elődjét. A felkelés a mai Bolívia területén még közel egy évig tartott. A felkelés emlékét az andokbeli népi hagyomány ma is őrzi (a témával kapcsolatban lásd *Kardulesz Rita* írását, kötetünkben).

A Tupac Amaru felkelés leverését minden korábbinál véresebb megtorlás követte, amely nemcsak a felkelő családok, hanem általában az indián származású nemesek, illetve a felkelő indián faluközösségek ellen irányult. A gyarmati uralom korábbi alapját képező kettős társadalom megszűnt. Gondolhatnánk, hogy a megváltozott helyzet vezetett az andokbeli országok függetlenségi törekvéseihez: a kreol elitnek nem volt tovább szüksége a mérleg nyelvére, azaz a spanyol alkirályra. Valójában azonban az Andok országaiban a kreol elit a lehető legtovább ragaszkodott a gyarmati rendszerhez, a spanyol hadsereg ugyanis védelmet biztosított egy újabb indián felkelés ellen.

Amikor Napóleon megszállta Spanyolországot (1808), a latinamerikai gyarmatok rövid időre de facto függetlenné váltak. Több alkirályságban a kreol elit ezt liberális reformok, illetve a tényleges

függetlenség kivívására igyekezett kihasználni (Cádizi alkotmány 1812, Argentína függetlensége 1816, Kolumbia 1819, Mexikó 1821). Bár Cuscóban (1812-14), La Pazban (Murillo-felkelés 1809) Quitóban (1809) és másutt is voltak függetlenségi megmozdulások, 1814 után a Középső- Andokban megerősödött a restaurálódó abszolutista spanyol hatalom. Peru csak 1821-ben, Bolívia pedig 1825-ben vált önálló állammá, miután San Martín plebejus csapatai délről, (az akkor már független) Argentínából, Simon Bolívar csapatai pedig Kolumbia felől „felszabadították” ezeket a területeket, és az ayacuchói csatában (1824), Antonio Sucre vezetésével döntő győzelmet arattak a spanyol gyarmati hadsereg felett. A harcokban az indiánok nem vettek részt, a limai és felső-perui kreol elit pedig megosztott volt, sokan a felkelőket, mások a spanyolokat támogatták.

A mai Ecuador vidéke a felszabadítási küzdelmek után Nagy-Kolumbiához került; ez a terület Bolívar halála után, 1830-ban szakadt le és lett önálló állam.

A független államok XIX–XXI. századi története

A függetlenségi háborúk után létrejött latin-amerikai országok nem nemzetállamok voltak: területükön különböző nyelveket beszélő őshonos népcsoportok is éltek, miközben az államnyelv minden volt spanyol gyarmaton a spanyol maradt. A három andokbeli állam, Ecuador, Peru és Bolívia annyiban sajátos, hogy itt a lakosság túlnyomó többsége, becslések szerint 85-95 százaléka indián származású volt a függetlenség hajnalán. Az indiánok többsége akkoriban is kecsuául beszélt, igaz, Bolíviában már akkor többmillió ajmara kisebbség is élt. A hatalomra kerülő kreol elit többnyire a felvilágosodás talaján állt, és fokozódó türelmetlenséggel nézte az indián lakosság babonának nevezett vallási rítusait, hagyományait. A kecsua nyelv és indián hagyományok kiszorultak a templomokból, az oktatásból és a nyilvános reprezentációból (lásd *Juan Carlos Estenssoro*

írását, kötetünkben). Mindehhez a fokozódó gazdasági elnyomás is társult: a szabad verseny és a piacgazdaság jegyében megszűnt az indián közösségi gazdálkodás gyakorlata, a kreol birtokosok egymás után vásárolták fel az indián kisgazdák földjeit, akik így mezőgazdasági munkásokká, cselédekké váltak (lásd *Carlos Ivan Degregori* és *Andrés Guerrero* írását, kötetünkben).

Az új államok gyors ütemben alakították ki nemzeti identitásuk alapelemeit, amely alapvetően a szabadság és függetlenség kultuszán nyugodott. Gyors ütemben, néhány hónap alatt elkészültek a nemzeti zászlók (többnyire trikolór), nemzeti címerek, himnuszok. A felszabadító háborúk hőseiről országokat (Bolívia), városokat (pl. Sucre) vagy nemzeti pénzt (Boliviano, Sucre) neveztek el.

Az államalkotó kisebbség a kreol, azaz a spanyol származású latin-amerikai volt, amely a XIX. század végétől tudatos bevándorlás-politikával is igyekezett erősíteni a fehér elem nagyobb számarányát az Andok térségében. A bevándorlók többsége (akárcsak az USA-ban vagy Argentínában) olasz, német vagy közép-európai volt, akik azonban hamar elspanyolosodtak, és a pozitív diszkriminációnak köszönhetően az indián származásúaknál magasabb társadalmi státusúvá váltak. Ezenkívül főleg Peruban jelentős volt a japán migráció is, leszármazottaik ma egy kb. 300 ezer fős közösséget alkotnak. A mai andokbeli országok városi lakosságának identitásában fontos szerepet játszik a bevándorló-tudat, azaz, hogy az őseik sok helyről érkeztek, de ők maguk már ecuadoriak vagy peruiak, mert itt születtek, nőttek fel, és az adott ország polgárai.

Az egyes országok nemzeti elitje nem habozott háborút indítani, ha az ország érdekei megkívánták: a XIX. század minden évtizedére esett néhány háború Latin-Amerikában. Peru sikerrel védte meg guano-szigeteit a spanyolokkal szemben (callaói csata, 1866), a guano évtizedeken át az ország gazdagodását segítő fontos exportcikké vált. Az Andok térségében a legnagyobb jelentőséggel az 1879-es ún. salétromháború járt. A puskaporgyártáshoz (és sok másához) szükséges stratégiai ásványkincs nagy mennyiségben fordul

elő a tengerpart-melléki hegyvidéki sivatagban (Antofagasta tartományban), mely abban az időben Bolíviához tartozott. Bolívia és Peru szövetségben harcolt Chile ellen, ám a chilei haderő felkészültebb volt, előbb vízen, majd szárazföldön arattak döntő sikereket, 1881-ben Limát is elfoglalták. Bolívia elveszítette a salétrommezőket és teljes tengerpartját, és Peru is veszített délen néhány tartományt. A salétrommezőknek jelentős szerepe volt abban, hogy Chilében a XIX-XX. században erős és tehetős középosztály jött létre (lásd *Larissa Adler Lomnitz* írását, kötetünkben), míg Bolíviában állandósult a tökehiány és a szegénység, Peruban pedig szélsőséges társadalmi különbségek alakultak ki. Bolívia később a Paraguay ellen vívott háborúban (1932-35) elveszítette a Gran Chaco területeit, összességében mai területe alig fele annak, ami a függetlenség kiáltásakor volt. Ecuador és Peru a XX. században vívott egymással több háborút, ezek kiváltó oka egy másik stratégiai nyersanyag, az ecuadori őserdőben található kőolaj volt. 1941-ben Peru egy gyors támadással megszerezte a kérdéses területeket, majd az Egyesült Államok beavatkozásának köszönhetően fegyverszünet állt be, melyet a kilencvenes évekig gyakran szakított meg hosszabb-rövidebb fegyveres incidens. A területszerzés ellenére a kőolajmezők java része Ecuadorban maradt, mert ezek többségét a negyvenes években még nem ismerték.

A XX. században az andokbeli országok belpolitikáját a jobb- és baloldal küzdelme jellemezte, amely küzdelem gyakran fegyveres konfliktussá is fajult. Bár Peruban a marxista APRA (és más centrista vagy baloldali mozgalmak) többször kormányra kerültek, illetve 1968-80 között a puccsal hatalomra kerülő baloldali Forradalmi Kormány diktatúrája volt hatalmon (Juan Velazco, majd 1975-től Francisco Morales vezetésével), az Andok országait a múlt évszázadban többnyire az USA által támogatott jobboldali kormányok vezették. A leninista vagy maoista ellenzék sokszor nyúlt a fegyveres harc eszközehez, például Bolíviában az 1952-es felkelés vagy Che Guevara balsikerű fellépése 1966-ban, Peruban az Abimael Guzmán

vezett Fényes Ösvény (Sendero Luminoso) az 1970-80-90-es években. A forradalmi marxista erők ellen az USA által támogatott diktatórikus rezsimek léptek fel, Bolíviában 1964-82 között, Ecuadorban a 70-es években.

A nyolcvanas években mindhárom országban konszolidálódott a parlamenti demokrácia, bár a lelkesedést a kilencvenes években általános csalódottság és kiúttalanság váltotta fel; ezt jelzi a politikai irányzatok gyakori váltakozása, új formációk folytonos létrejötte. Peruban például a jobb-, majd a baloldal kormányzati ciklusa után 1990-ben a minden politikusban csalódott peruiak a jóformán ismeretlen perui japán származású jelöltre, Alberto Fujimorira szavaztak, akit (a választási rendszer manipulálásával) kétszer is újraválasztottak; jelenleg Japánban, önkéntes száműzetésben él. Ecuadorban 1998 és 2000 között a többször nevet és formációt váltó Népi Demokratikus Párt nemzeti-szociáliskeresztény, egyszerre jobb- és baloldali kormánya került hatalomra, a művelt (ma a Harvardon oktató), arab-német származású Jamil Mahuad Witt vezetésével. Az ország 2000-re pénzügyi káoszba süllyedt; a nemzeti bank elnökét 8 év börtönbüntetésre ítélték, az országban pedig a dollár lett a hivatalos fizetőeszköz.

Az államszocializmus bukása kihúzta az ideológiai talajt a latin-amerikai marxista mozgalmak lába alól, ugyanakkor megerősödtek az őshonosok jogaiért küzdő mozgalmak. A kilencvenes években Ecuadorban, Bolíviában egymást érték az indián jogvédő mozgalmak erődemonstrációi, igaz, ezek többnyire nem fegyveres küzdelmek, hanem (olykor erőszakos) tüntetések, tömegdemonstrációk, útlezárások formájában jelentkeztek. Az új évezredben az indián mozgalmak megtalálták az utat a parlamenti demokratikus képviselőlethez is. Napjaink politikai és közéletét a középpártok, baloldaliak és az indián mozgalmak diskurzusa jellemzi.

Bolíviában 2006-ban az indián származású, szakszervezeti múlttal rendelkező Evo Morales Ayma, a Szocialista Mozgalom jelöltje győzött az elnökválasztásokon. Morales 2005-ben Tiahuanacóban

Apu Mallkának, az indián népek királyának koronáztatta magát. Protekcionista politikával erősíti az állami szerepvállalást a kőolajiparban és a földgáztermelésben, földreformot hajtott végre, illetve 2006-ban meghirdette a kecsua és ajmara nyelvű oktatási programot.

Ecuadorban a hatalom fokozatosan a nemzeti és szocialista, az indián mozgalmak (CONAIE, Pachakutik) által is támogatott tömörülés kezébe került, amely 2007-ben választásokkal győzött. A venezuelai Hugo Chavezhez és a bolíviai Evo Moraleshez hasonló politikát folytató ecuadori elnök, Rafael Correa működésére jellemző, hogy új alkotmányozó nemzetgyűlést hívott össze, vagy hogy kiutasította az országból az IMF képviselőit.

A perui választásokat 2001-ben a magát indiánnak valló elnökjelölt, Alejandro Toledo nyerte; a 2006-os választásokon az APRA jelöltje, Alan García győzött, mögötte az ún. Nacionalista Pártot vezető, indián származású Ollanta Humala végzett a második helyen.

Atahualpa és Huáscar. Andokbeli országok, Bolívia, Ecuador és Peru néhány történelemkönyvének összehasonlítása (Letenyei László)

Eredetileg megjelent:

Századvég, új folyam 21. szám, 2001/2. www.szazadveg.hu

*Que viva el Perú, señores!
Desde que era niña aprendí a querer
A esta tierra hermosa que me vio nacer
Y aprendí la historia de mi gran nación
Que llena de gloria nuestro corazón*

*Y aprendí
Que el Perú es Machu Picchu
Y es el Señor de Sipán
Como las líneas de Nazca
Y las ruinas de Chan Chan
Paracas, Chavín de Huantar,
Los mochicas y los chimúes,
Los huaris, vicús y huancas
Orgullos de mi Perú.
País de hombres y mujeres,
De irreductible valor,
Del Imperio de los Incas
Y el Grito Libertador,
De Junín y de Ayacucho,
Dos de mayo en el Callao,
Perú es Alfonso Ugarte,
Boloñesi y Miguel Grau*

*Uraim, éljen Peru!
Kislánykoromtól ezt a csodás földet,
Szülőföldemet tanultam szeretni,
És megtanultam nemzetem történelmét
Hogy büszkeséggel teljék meg a szívem*

*Megtanultam,
Hogy Peru: Machu Picchu,
És a Sipáni úr,
A Nazcai vonalak
És Chan-Chan romjai
Paracas, Chavín de Huantar,
Mocsikák és csimúk
Warik, vikúszok és wankák,
Az én Perum büszkeségei
Az elvitathatatlan értékű
Férfiak és nők földje
Az Inkák Birodalmáé,
És a szabadság kikiáltásáé
Juninban és Ayacuchoiban,
Callaoban május másodikán,
Peru: Alfonso Ugarte,
Boloñesi és Miguel Grau*

*Que viva el Perú, señores,
Que viva la vida entera!
Que vivan nuestras colores,
Arriba nuestra bandera!*

*Éljen Peru, uraim,
Éljen, míg az élet!
Éljenek nemzeti színeink,
Éljen zászlónk!*

ÉNEK: EVA AYLLÓN

SZÖVEG: MARIO CAVAGNARO ÉS OSCAR CAVERO

*A történelem-tankönyveket, mint minden iskolai kézikönyvet,
kultúraformáló és kultúrateremtő termékként kell felfognunk.*

FRANCISCO BERNETE

Bevezetés

Arra az álműveltségi kérdésre, hogy ki volt az utolsó Inka, a legtöbb magyar olvasó azt válaszolná, hogy természetesen: Atahualpa. Hasonlóképpen a legtöbb perui is ismeri a választ: természetesen Huáscar!

És Atahualpa, kérdezhetnénk, akit Pizarro megfojtatott, miután telehordatott vele egy nagy termet arannyal? Nos, Atahualpa a peruiak szerint egy trónbitorló, Huayna Capac törvénytelen gyermeke, aki megölette Huáscart, a legitim uralkodót, miután ő maga Pizarro fogságába esett. Ezért ítélték halálra a perui történetírásban nemes lelkűnek nevezett konkvisztádorok, és helyette királyi vérből származó unokatestvérét, a fiatal Mancót segítették a trónra. Pizarro elismert hős Peruban, akinek lovas szobra áll a San Marcos téren, földi maradványait pedig egy kis kápolna őrzi a limai katedrálisban.

Az ecuadoriak szerint azonban épp ellenkezőleg: Atahualpa volt Huayna Capac kedvenc gyermeke, és fele királyságának örököse, aki jogosan védelmezte örökségét a Peruból támadó Huáscarral szemben. Huáscar egyébként is gyenge jellemű volt, megérdemelte sorsát, szemben Atahualpával, akit az egyébként analfabéta és foglalkozására nézve disznópásztor Pizarro orvul gyilkoltatott meg.

Atahualpa és Huáscar küzdelmei napjainkban éppen úgy megosztják a térség lakóit, mint annak idején a XVI. században. A közép-európai olvasó számára nem az tűnik furcsának, hogy szomszédos országok történetírásai eltérő módon interpretálnak egy történelmi eseményt, hanem inkább az, hogy olyan országokról van szó, amelyek között egy kívülről érkező megfigyelő nem tud különbségeket felfedezni. Míg a mi térségünkben a legtöbb ország külön nyelvel, eltérő népi kultúrával és hosszabb időre visszanyúló önálló történelmi fejlődéssel rendelkezik, az Andok szóban forgó három országáról mindezek nem mondhatók el. Ecuadorban, Peruban és Bolíviában közös a hivatalos nyelv, a spanyol, ráadásul mindhárom országban ugyanaz a népcsoport, a kecsua, illetve az ajmara teszi ki legnagyobb etnikai kisebbséget. Hasonló a három ország gazdaság szerkezete, és hasonló a „társadalmi piramis”, amelynek csúcsán a kreol gazdasági elit, alján az őshonos földművesek találhatók, a középosztály pedig az egyre bővülő mesztic népesség. Regionális különbségek persze vannak, és ezek nemegyszer etnikai-kulturális és földrajzi-éghajlati különbségeket is takarnak, az országhatárok azonban nem a regionális határok mentén húzódnak, épp ellenkezőleg, többnyire szervesen egybetartozó térségeket szakítanak szét. A perui-bolíviai határ például az Altiplano-fennsík közepén, a Titicaca-tavon keresztül húzódik, az ecuadori-perui határ pedig a suár népcsoport földjét vágja ketté. Összefoglalva gondolatmenetünket: egy kívülálló szemével nézve nem érthető, hogy miért osztják meg államhatárok az Andok országait.

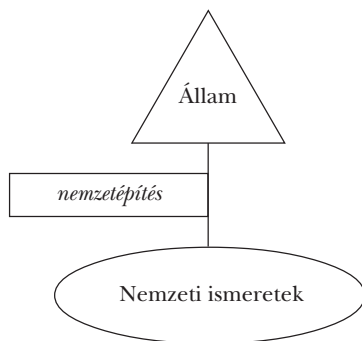
A térség történelme a XIV. századtól a XVIII. századig közös történelem volt. A mai Ecuadortól Chile közepéig terjedő hegyvidéket előbb az Inka-uralom, majd a XVI. század közepétől megerősödő spanyol alkirályság egyesítette. A XIX. században függetlenedő köztársaságok azonban a XX. századra már nemcsak földrajzi, de történelmi értelemben is kisajátították az ország területét, és megszülettek a nemzeti történelmek. Napjainkban az egyes országok történetírása – pontosabban történelemoktatása – olyan történel-

met sugall az új nemzedékek számára, amelyben csak az egyes országterületekre eső történelmi események kaptak helyet. A folyamat megfelel Anthony Douglas Smith elképzelésének, miszerint egy nemzet és a nemzeti sajtóságok (mint a nemzeti történelem) ott jöhetnek létre, ahol van olyan politikai csoport, amely érdekeit a nemzetté válásban véli felfedezni (Smith 1994).

A három távoli ország jó példa arra, hogy hogyan lehet nemzeti történelmet csinálni egy alapvetően nemzetek feletti történelmi időszak eseményeiből. A tanulmány a történeti antropológiai iskola nemzetfelfogását követi elsősorban Weber (1975), Hobsbawm (1983), Anderson (1983) és Hofer-Niedermüller (1988) nyomán. Szemléletünkben a nemzeti történelem egy állam vagy más politikai csoport által különböző eszközök révén kialakított közös tudás, amelynek egyes elemei azonban korábban is ismerhetők voltak a nemzetnek tekintett népesség egy részénél vagy egészénél.

Az alábbiakban a nemzeti történelem konstruálásának folyamatát igyekszem tetten érni az iskolai történelemoktatás összehasonlításával. Arra keresem a választ, hogyan áll össze az a tananyag, amelyet az iskolás gyerekek nemzeti történelem gyanánt sajátítanak el az Andok országaiban, hogy, Eva Ayllónnal szólva „büszkeséggel teljék meg a szívük”.

1. ábra. A nemzeti történelem konstruálásának folyamata



A tanulmány egyszerű módszertant követ: a három országban kiadott hivatalos történelem-tanterveket állítottam (kissé módosítva) egymás mellé egy táblázatba, és így hasonlítottam össze az egyes országok számára legfontosabb eseményeket, illetve történelmi személyiségeket. A táblázatokat a következő oldalakon mutatom be. A tantervek Ecuadorban és Peruban minden állami iskolában megtalálhatóak. A táblázatok csak neveket, események megnevezéseit és dátumokat tartalmaznak, kronologikus sorrendben, feltételezve, hogy az iskolák és a tankönyvek majd elvégzik az adatok értelmezésének feladatát. Bolíviai tanterv nem állt rendelkezésemre, ezt tankönyvek és interjúk alapján rekonstruáltam. A tankönyveket és a tanárokkal készített interjúkat az ecuadori és a perui tantervek helyes értelmezéséhez is felhasználtam.

Az Andok történelme három nemzeti interpretációban

1. táblázat

Az Andok történelme három nemzeti interpretációban

ECUADOR	PERU	BOLÍVIA
A KEZDETEKTŐL A XV. SZÁZADIG		
PREHISTORIA Az ember Amerikában: 40 vagy 24 ezer éve Az első andokbeli kultúra Kr. e. 3400: Valdívia Autochton kultúrák La tolita, bahía, coaque stb. Az integráció kora Manteña, milagro, cara, cañari stb. kultúrák 0: Kito indián alapítása 1450 körül: „Kitói Konföderáció” és térképe	Elméletek az Andok benépesüléséről Az első andokbeli kultúra Kr. e. 2800: Chavín Kultúrák Nazca, paracas, moche, recuay, ica, chinchá stb. Birodalmak Huari Birodalom Chimú Birodalom	Ember 40 000 éve Amerikában 21 000 éve Bolíviában Az első andokbeli kultúra Kr. e. 600 Kr. u. 800 Tiawanaco és a Tiawanaco-Warí Birodalom Ajmara királyságok Más kultúrák: uru, puq'ina A Kolla-királyság térképe
INKA - K O R		
1488: a yaguarcochai csata és az inka hódítás Huayna Capac átteszi az udvarát Kitóba 1528: Atahualpa, Huayna Capac fia lesz Kito királya	XIII. sz.: Cusco alapítása 1325: chancas támadás Birodalmi kor: 12 inka, 3 nagy inka „Perú Antiguo” térképe Huayna Capac halála 1528-1532: polgárháború Inka szociális társadalom Kulturális eredmények	XIV-XV. sz.: Inka invázió A Kolla-királyság Pachacutec, az inka Az Inka Birodalom és benne Kollasuyo térképe Az autonóm Kollasuyo történelme

ECUADOR

PERU

BOLÍVIA

GYARMATI KOR

HISTORIA

1492, 1513, 1526:
Amerika, Mexikó és
Ecuador felfedezése
1532: Pizarro
partraszállása
Tumbesben
1532: Atahualpa
meggyilkolása
1534: Quito spanyol
alapítása
1534: Benalcázar, a hős
legyőzi és kivégzi
Rumiñahuit,
a másik hőst
1535: Guayaquil
megalapítása
1542: az Amazonas
felfedezése
1544: kreol felkelés
a perui alkirályság
ellen
1563: a Real Audiencia
de Quito létrehozása
1586: A jezsuiták
megérkezése; az első
andokbeli Ágoston
rendi egyetem
megalakítása
1688: A Colegio San
Francisco alapítása
1740: A mai Ecuador
területét a Bogotai
Alkirálysághoz
csatolják
Kreol nemzeti
mozgalmak
A korszak során
gyarmati társadalom
és gazdaság, quitói
művészeti iskola

Az Inka Birodalom
bevonása a nyugati
kultúrába
1492: Amerika
felfedezése
1532: Pizarro
partraszállása
Peruban vagy
Tumbesben
1532: Pizarro győzelme
Cajamarcában
1532–37: Peru távoli
vidékeinek
meghódítása
1535: Lima alapítása
1537: II. Manco
felkelése
1542: az Amazonas
felfedezése
Perui alkirályság
1542: Az alkirályság
megalapítása
1544: A Gonzalo
Pizarrofelkelés
1571: Toledo alkirály
1572: Vilcabamba
bevétele
Garcilaso de la Vega
1551: Real y Pontificia
Universidad de San
Marcos
1742–56: Juan Santos
Atahualpa vezette
felkelés
1780: II. Tupac Amaru
forradalma
Kreol függetlenségi
mozgalmak
A korszak során
gyarmati irodalom és
művészet

Gyarmati kor
1492: Amerika
felfedezése
1532–33: Pizarro
Cajamarcában
1534: Diego de
Almagro
megérkezése
1534–37: Collasuyu
meghódítása; Nueva
Toledo kormányzóság,
majd Chilei Audiencia
megalapítása
1537: Diego de
Almagro felmenti
Cuscót Mancótól
1548: La Paz alapítása

Az 1. táblázat arról árulkodik, hogy az andokbeli három ország területi alapon felosztotta egymás között a térség történelmét. Mindhárom országban olyan eseményeket tárgyalnak, amelyek az adott országban történtek, még akkor is, ha annak az eseménynek a maga idejében csak regionális jelentősége volt. Elhallgatnak ugyanakkor olyan eseményeket, amelyek a többi ország területén mentek végbe, még ha azok nem is lennének elválaszthatók egymástól.

A történelem felosztásából következik a tankönyvek eltérő szemlélete: más eseményeket tárgyalnak, és éppen ezért más kérdéseket is vetnek fel. A vizsgált időszakban mindössze hat olyan eseményt találhattunk, amelyek egyforma jelentőséggel szerepeltek mindhárom ország tanterveiben, illetve tankönyveiben. Ezeket nevezem „csomópontoknak”, és a továbbiakban elsősorban ezek vizsgálatával foglalkozom. A hat csomópont a következő volt: az első andokbeli kultúra kérdése; az inka hódítás, illetve uralom; a spanyolok megérkezése; a főváros alapítása; az első egyetem alapítása; a függetlenségi harc.

Az első andokbeli kultúra kérdése feltehetően azért megkülönböztetett jelentőségű mindhárom ország számára, mert az ősiség, a nemzet régiségének mítoszatát hordozza magában. Kívülálló számára nyilvánvaló, hogy legrégebbi andokbeli kultúra csak egy lehet. A kérdésnek egyébként sincs történelmi jelentősége, mert túl keveset tudunk az Andok benépesüléséről és az Inka-kor előtti migrációs folyamatokról ahhoz, hogy akármelyik leletegyüttest az andokbeli kultúrák bölcsőjének kiálthatnánk ki. A tankönyvek legfeljebb legrégebbi feltárt ecuadori, perui stb. kulturális emlékekről, pontosabban a mai országok területén fellelhető legrégebbi leletekről beszélhetnének.

Ha történeti jelentősége nincs is az első kultúra kérdésének, gyakorlati jelentősége van, mert a nemzetépítés egyik kulcskérdésévé nőtte ki magát. Ennek megfelelően a három ország három különböző régészeti lelőhelyet ismer el legrégebbi andokbeli kultúraként.

Franz Tamayo, a neves bolíviai történész például így ír Tiahuanaco romjairól: „Az Altiplano volt a legrégebbi preinka civilizáció, Tiahuanaco bölcsője, amelynek eredetisége és a többi hatalmi központokkal szembeni ellenállóképessége tette lehetővé az egész térség függetlenségét.” (Tamayo 1910, 118)

Tamayo nézeteit osztják a bolíviai tankönyvek is, lokális kultúráknak, nem pedig „civilizációnak” minősítve az egyébként vitathatatlanul régebbi perui régészeti központokat, és az ecuadori tengerparti kerámialeleteket.

ECUADOR**PERU****BOLÍVIA****A Z E L S Ő A N D O K B E L I K U L T Ú R A**

Kr. e. 3400: Valdívía

Kr. e. 2800: Chavín

Kr. e. 600 Kr. u. 800:
Tiawanaku

A preinka kultúrák tárgyalásánál (ezt a kifejezést egyébként ma már csak a perui történetírás használja), sajnos, egyik tanterv sem nyújt pán-andokbeli panorámát. A történeti kutatások szerint az egyes kulturális központok hatása távoli tájakra kisugározhatott, az oktatás során azonban nem ennek a folyamatnak a bemutatása a cél, hanem csak az adott országterületre eső régészeti lelőhelyek bemutatására törekednek.

ECUADOR**PERU****BOLÍVIA****A N D O K B E L I K U L T Ú R Á K A Z I N K A - K O R E L Ő T T**

Autochton kultúrák
Kr. e. 500 Kr. u. 1200
La Tolita, Bahía,
Coaque, stb.
Az integráció kora
Kr. u. 1200–1500
Kitói Konfederáció,
Shyri királyság

Preinka kor
Nazca, paracas, moche,
recuay, ica, chincha stb.
kultúrák
Birodalmak
Warí, Chimu
Királyságok kora

Tiawanaco-Warí
Birodalom
Ajmara királyságok
Kolla-királyság

Érdekes megfigyelni, hogy a korszak megnevezése is különbözik a három országban. Az inka hagyományokat Valcárcel óta felvállaló Peruban az Inka-uralom előtti kort preinkának nevezik, míg a helyi szerves fejlődést hangsúlyozó Ecuadorban autochton kultúrákról, illetve a (helyi) integráció koráról beszélnek. Bolíviában a spanyol hódítás előtti időszakot nem osztják korszakokra, az inka hódítás előtti időszaknak nincs összefoglaló megnevezése. A történelem-könyvekből mégis lesűrhető, hogy eleinte kultúrákról, majd többnyire királyságokról beszélnek.

Az inka hódítás előtti időszak tárgyalásánál bukkannak fel először a kortárs területi igények történelmi igazolásai. Ezek megértéséhez röviden be kell mutatnunk az andokbeli országok valós és képzelt országhatárai közötti különbségeket. A képzelt országhatárok mindig jóval kiterjedtebbek, mint a valóság: Ecuador szerint a jelenleg perui Tumbes és az Amazonas folyó is az országhoz tartozik, Bolívia pedig a rég elvesztett tengerpartot és a Gran Chacót tekinti bolíviai területnek. Peru többnyire az egész Andok központjaként szokta feltüntetni Limát és az országot.

Ezek a képzelt térképek ugyan nem tükrözik a valós politikai viszonyokat, de az adott országokban tudatformáló hatásúak. Ecuadorban például az iskolában és a hivatalokban kizárólag Nagy-Ecuador térképét lehet látni, és kizárólag a külföldi kiadású térképekből lehet megtudni, hogy hol is van most a két ország 1941-ben megállapított határa.

Az ősi kultúrák tárgyalása a képzelt és nem a valós államhatárok alapján történik, így például Ecuadorban tárgyalják a Tumbesben feltárt leleteket, Bolíviában pedig az Atacama-kultúra maradványait. Az államhatárok 150-180 éves problémája így 3000 éves igazolást nyert.

A nemzet vizuális ábrázolása, azaz a nemzetállam területét bemutató első térképek is ebből az időszakból, pontosabban az „integráció”, illetve a „birodalmak” korából származnak. Az Ecuadori kézikönyvek a Kitói Konföderáció térképét mutatják be, amelynek

kiterjedése megegyezik a politikai „Nagy-Ecuador” területével, magába foglalva Tumbest és az Amazonas-vidéket is. Talán nem szükségtelen elmondani a magyar olvasók számára, hogy egy ilyen térkép felvázolása mennyire történelmietlen, hiszen még a jóval későbbi Inka Birodalom történelmi határait is bizonytalanul ismerjük. Az azonban bizonyos, hogy a Kitói Konföderáció (amelynek létezésére egyébként nincsenek történelmi dokumentumok) nem terjedhetett ki az őserdő vidékére, amely még a gyarmati időszakban is ritkán lakott és gyakorlatilag független terület maradt.

A bolíviai tankönyvek ebből az időszakból leginkább az ajmarának tartott Kolla-királysággal foglalkoznak. A bolíviai interpretáció szerint ez az Inkák előtti formáció szervezte volna egységbe a mai Nagy-Bolívia hegyvidékének népeit, és határai egészen a mai Közép-Chiléig nyúltak. A tankönyvek szerint a terület az inka hódítás után is megőrizte autonómiáját, ezért nevezték a területet az Inkák Collasuyunak. Ez utóbbi megállapítás (perui szemmel) nem felel meg a valóságnak, hiszen az Inka Birodalom négy tartománya közül többet valamilyen népcsoportról neveztek el (az északi például a Chinchasuyu nevet viselte a harcias csinca népről), ezek azonban nem voltak autonómbbakk vagy kevésbé autonómak a többinél. Az egyik tankönyv térképmelléklete az Inka Birodalmon belül eltérő színnel ábrázolja Chinchasuyut, amely körülbelül a korábbi Kollakirálysággal, illetve a politikai Nagy-Bolíviával egyezik meg.

A perui történelemkönyvekben az első országterületet bemutató térképvázlat az Inka Birodalomé. A birodalom, Tahuantinsuyu legnagyobb kiterjedése idején felölelte a mai Ecuador, Peru és Bolívia, Észak-Argentína és Észak-Chile hegyvidéki területeit. A térképvázlat az ország regionális vezető szerepre vonatkozó igényeit támasztja alá. Sokatmondó a térkép címe is: Perú antiguo, azaz régi Peru. Külön érdekesség, hogy ugyanakkor az ecuadori tankönyvek egyikében sem kerül bemutatásra az Inka Birodalom térképe.

Az egyenes vonalú helyi fejlődés bizonyításának igénye, illetve a „birodalmak”, „királyságok” és „integrációk” éles megkülönböztet-

tése a „kultúráktól”, illetve „autochton kultúráktól” több logikai bukfenchez is vezet a történelem tárgyalása során. A perui tankönyvekben például a Nazca-kultúra a Warí Birodalom előtt kerül tárgyalásra, holott egy időben későbbi jelenségről van szó.

A három ország történelemoktatásában talán az Inka Birodalom megítélésében mutatkoznak a legnagyobb különbségek. Az ecuadori tankönyvek hangsúlyozzák, hogy a független Shyri királyokat és a Kitói Konföderációt leigázó Inkák barbár harcosok voltak, akik a katonáskodáson kívül kevés dologhoz értettek. Saját megfigyeléseim szerint ugyanakkor, szemben a hivatalos történelemszemlélettel, a hegyvidéki lakosság 50-60 százaléka becsült kecsua népesség körében erős a nosztalgia az Inka Birodalom iránt.

A perui kézikönyvek a harmincas évek indigenistáinak szemléletét veszik át, és az Inka állam szociális vívmányait, a létbiztonságot emelik ki. A bolíviai tankönyvek ugyanakkor az egész megszállásnak kis jelentőséget tulajdonítanak, hiszen ott szerintük épen megmaradt Collasuyu autonómiája.

A spanyol gyarmati uralom kezdete mindhárom ország tankönyveiben új fejezetet nyit, amelyben 1492-től kezdődően kezdik tárgyalni a spanyolok térhódítását az Újvilágban. Az ecuadori történelemkönyvek ezt azzal teszik még hangsúlyosabbá, hogy csak a spanyolok megérkezésétől kezdve beszélnek történelemről (historia), az indián kultúrák korát pedig, beleértve az Inka-időszakot is, „történelem előtti időszakként” (prehistoria) tárgyalják. Ez a megkülönböztetés egyébként interjúim szerint súlyosan sérti a lakosság többségét kitevő őshonos népesség identitását.

A másik két országban is külön korszakot jelent a „gyarmati időszak” (época colonial), de az inka hagyományokat felvállaló Peruban ezt „az Inka Birodalom beágyazódása (incorporación) a nyugati kultúrába” alcímmel látják el. A „gyarmati időszak” szerintük csak később, 1542-ben az alkirályság megalapításával kezdődött.

2. táblázat
Az első évek legfontosabb eseményei

ECUADOR	PERU	BOLÍVIA
1492, 1513, 1526: AMERIKA, MEXIKÓ ÉS ECUADOR FELFEDEZÉSE		
Történelem (megkülönböztetésül az előző koroktól, ami „prehistória”)	Az Inka Birodalom bevonása a nyugati kultúrába	Gyarmati kor
1532: Pizarro partraszállása Tumbesben	1532: Pizarro partraszállása Peruban vagy Tumbesben	1532–33: Pizarro Cajamarcában
1532: Atahualpa meggyilkolása	1532: Pizarro győzelme Cajamarcában	1534: Diego de Almagro megérkezése
1563: a Quitói Királyi Helytartóság megalapítása	1535. január 18.: Lima alapítása	1534-37: Collasuyu meghódítása
A korszak során: a quitói festészeti iskola	A korszak során: a gyarmati szépművészet és irodalom	1563: a Chacra Audiencia megalapítása
		A korszak során: a Chacra Audiencia a Spanyol Birodalom kincsbányája

Az egyik legfontosabb kérdésben, Amerika felfedezésének időpontjában és interpretációjában egyetértenek a tankönyvek. Nem azonos a válasz azonban arra a kérdésre, hogy ki és mikor fedezte fel az Andok térségét. A perui és bolíviai tankönyvek hozzánk hasonlóan Francisco Pizarrónak tulajdonítják az érdemet, aki 1532-ben kötött ki Tumbesben, az ecuadoriak azonban Bartolomé Ruiz 1526-

os utazását tartják a valódi felfedezésnek, aki a történelmi dokumentumok szerint valóban eljut(hat)ott Ecuador partjaiig.

Mindhárom ország történelemkönyvei kiemelik a helyi központ, a mai főváros alapításának, vagy spanyol újraalapításának eseményeit. Quito indián város volt, amely spanyol gyarmati székhely lett, Limát a spanyolok alapították, Chuquisacát, a mai Sucre-t, Bolívia kvázifővárosát pedig az ezüsbányászat hívta életre. A három történetírás közül azonban csak a peruiból derül ki, hogy a XVIII. század közepéig az egész terület a Perui Alkirályság része volt, és így Quito vagy Chuquisaca szerepe nem volt nagyobb, mint például a szintén regionális jelentőségű Trujillóé.

A szomszédos országokban alapított városokat a tankönyvek természetesen nem tüntetik fel, így például az ecuadori tanulók számára nem derül ki, hogy mikor alapították Limát vagy Chuquisacát.

A kortárs politikai viszonyok múltba való visszavetítését mutatja az is, hogy például az ecuadori gyermekeknek az 1530 és 1830 közötti időszakra vonatkozóan is meg kell tanulniuk „Ecuador kormányzóit”, tehát egy olyan időszakra vonatkozóan, amikor Ecuador még nem létezett (Pareja 1991, 112).

A gyarmati uralom évszázadai során a tankönyvek elsősorban egyetemek alapításairól, irodalmi és képzőművészeti alkotásokról számolnak be. A történelem földrajzi felosztása természetesen itt is érvényesül: a peruiak nem tudnak a chuquisacai egyetem vagy a quitói festőiskola jelentőségéről, mint ahogy azok sem a perui kulturális eredményekről. Nem derül ki a tankönyvekből az egyes iskolák egymásra hatása, sem az a birodalmi univerzalizmus, amelynek keretében egyes spanyol vagy kreol művészek egy másik alkirályságban, sőt, egy másik kontinensen folytathatták a tevékenységüket.

Nemzeti panteon

A legrégebbi nemzeti hősokeet Bolívia tudja felmutatni. Az anonimitásból először a Kolla-uralkodók lépnek személyként a nemzeti történelem színpadára. A spanyol krónikákból csak utalásszinten megismert és nem nevesített Kolla-uralkodók valószínűleg éppen azért válhattak Bolívia nemzeti hőseivé, hogy a nemzeti panteonban a perui Inkáknál ősbibb személyek szerepeljenek. Hasonló lehetett a szándék Ecuadorban is, ahol az Inkák ellensúlyozására a tankönyvek a szintén csak utalásszinten ismert Schyri királyokat tartják a térség első uralkodóinak. A tankönyvek illusztrációi között még a XIV. Shyri és lánya, a krónikák által egyedül nevesített Toa hercegnő elképzelt arcképei is láthatóak.

3. táblázat

Nemzeti Panteon a három andokbeli országban

ECUADOR	PERU	BOLÍVIA
NEMZETI HŐSÖK KEZDETEKTŐL A XV. SZÁZADIG		
XIV. Shyri, a Kitói Konföderáció alapítója	Señor de Sipan Manco Capac, Qozqo alapítója	Kollák, azaz a régi Bolívia uralkodói (és/vagy lakosai)
Toa hercegnő, Huayna Capac ellenfele	A nagy Inkák: Pachacutec, Tupac Yupanquí, Huayna Capac	Hanan Colla, a független Collasuyo utolsó uralkodója
Atahualpa, a quitói inka királyfi	Huáscar, a legitim utolsó Inka	Pachukuti Inka, Collasuyo meghódítója
Rumiñawi, Atahualpa testvére és harcostársa,		
Quito védője 1534-ben Benalcázar, Quito meghódítója 1534-ben		

ECUADOR

PERU

BOLÍVIA

GYARMATI KOR

Cristóbal Colón

Cristóbal Colón

Cristóbal Colón

Bartolomé Ruiz,
Ecuador felfedezője
1526-ban

Francisco Pizarro

Gonzalo Pizarro és
Pedro de Alvarado,
Collasuyu meghódítóiBenalcázar, a spanyol
Quito alapítójaGonzalo Pizarro,
az Amazonas
felfedezőjeAlfonso de Mendoza,
La Paz alapítójaOrellana, az Amazonas
felfedezője
Gonzalo Pizarro,
aki felkelt a limai
alkirály ellen

I. Tupac Amaru

Tomas és Tupac Katari,
1783.

Toledo alkirály

II. Tupac Amaru 1781
„Protomartires”Medina szerzetes a „La
Paz-i felkelés atyja”
„Protomartires” del
Alto Perú

FÜGGTELENSÉGI HÁBORÚ

Simón Bolívar,
a Libertador,
(megvédte Guayaquil
függetlenségét Perutól
és San Martíntól)

San Martín

Antonio Sucre,
Bolívia első elnökeAntonio Sucre,
Quito első elnökeSimón Bolívar,
a LibertadorSimón Bolívar és
Antonio Sucre,
az ország alapítóiJuan José Flores,
a Köztársaság első
elnökeFelipe Salaverry,
elnök,

Santa Cruz

mártír Antonio Sucre,
az Ayacuchoi győzelem
tábornoka

Peruban az Inkák a legkorábbi nemzeti hősök. A korábbi időkre datált híres leletegyüttes, a „Sipáni úr” ugyan a perui nemzeti büszkeség egyik tárgya, a díszesen eltemetett múmiát azonban a tankönyvek (helyesen) nem történelmi személyként, hanem régészeti kincsként interpretálják. Elevenen él ugyanakkor a tizenkét Inka uralkodó, és elsősorban a három „nagy”, Pachacutec, Tupac Yupanquí és Huayna Capac nemzeti tisztelete.

Az Inkák megítélése Ecuadorban sokkal ellentmondásosabb. A történelemkönyvek a Quito elfoglalásáról szóló fejezetben (1488) Huayna Capacot még kegyetlen zsarnokként és hódítóként írják le (a pozitív szereplő Toa hercegnő), de a hadjárat alatt született fia, Atahualpa egy ízig-vérig quitói hadfi lesz, aki a perui Inka, Huáscar ellen küzd. Bolíviában viszont egyik Inka sem számít legitimnek, hiszen mindketten Collasuyu megszállói.

Az egyetlen „nemzeti” hős, amelynek tiszteletében egyetértenek a történelemkönyvek, Kolombusz Kristóf. Mindhárom országban munkaszüneti nap és nemzeti ünnep a „Faj napja” (Día de la Raza), Amerika felfedezésének évfordulója. Az ünnepen azonban a perui, bolíviai és ecuadori őshonos népek mozgalmai túltetűleg nem szoktak részt venni, sőt a kilencvenes években többnyire ellentüntetéseket szerveztek. „Milyen faj napját ünnepelnénk – kérdezte tőlem 1993-ban a FICI őshonos mozgalom egyik vezetője –, amikor mi már jóval az úgynevezett felfedezés előtt is itt éltünk...”

A többi történelemformáló spanyol vagy kreol hős megítélése távolról sem ennyire egybehangzó a három országban. Francisco Pizarro például nemzeti hős Peruban, bárdolatlan zsarnok Ecuadorban, és jelentéktelen mellékfigura Bolíviában, Diego Almagro fegyvertársa.

A mesztic identitásépítés sajátja, hogy olykor a győzők és a legyőzöttek egyaránt helyet kapnak a nemzeti panteonban. Például, az ecuadori hegyvidék leigázója, Benalcázar és az ellene küzdő tragikus sorsú indián vezér, Ruminahui egyaránt Ecuador nemzeti hősei.

Az Amazonas felfedezője, Orellana, illetve a kalandos utazás részletei mind a perui, mind az ecuadori tankönyvekben fontos helyet

kapnak, jelezve, hogy mindkét ország történelmi igényt formál az őserdei tengeri kijáratra. (Bolíviai tankönyvekben az expedícióról csak néhány soros említést tesznek.) Egy ecuadori kézikönyv például az alábbi szöveggel kíséri a felfedezést megörökítő képillusztrációt: „Francisco de Orellana és az Ecuadoriak [sic!] felfedezik az Amazonast” (Pareja 1991, 56). Egyes perui tankönyvek viszont a felfedezés dicsőségét nem Orellanának, hanem az expedícióban valóban részt vevő Gonzalo Pizarrónak tulajdonítják, megjegyezve, hogy akkoriban már cuscói lakos (tehát perui) volt.

A gyarmati időszak utolsó évtizedeinek függetlenségi harcosai közül (bolíviai szóhasználattal a „protomártírok”) egyedül a perui források emelik ki a legnagyobb indián származású forradalmár, José Gabriel Condorcanqui avagy Tupac Amaru személyét és jelentőségét. Bolíviában róla nem, inkább egyik alvezéréről, Tupac Katarriról írnak, Ecuadorban pedig egyikről sem, pedig a felkelés az akkor már nem a limai alkirálysághoz tartozó tartomány területére is áterjedt. A többi indián származású szabadságharcosról, például Pumacahua vagy Atahualpa Apu harcairól egyik országban sem tudósítanak részletesen.

A függetlenségi háborúk hőseinek tisztelete ma átnyúlik a nemzeti határokon. Bolívia kulturális fővárosa és Ecuador nemzeti pénze például egyaránt Sucre tábornok nevét viseli, Bolíviának pedig egyaránt állnak szobrai Limában, La Pazban és Quitóban. Nemzeti jellegűvé attól váltak a felszabadítási háború eseményei, hogy az egyes tankönyvek mindig csak az adott nemzeti országhoz tartozó területre eső felszabadítási harcokról számolnak be. Bolívia nemzeti ünnepe például a függetlenség kikiáltásának napja (augusztus 6.), amit Bolívar az utolsó királyi csapatok legyőzésének egyéves évfordulójára időzített. A tankönyvek azonban elhallgatják, hogy a juníni ütközet a mai Peru területén zajlott, ahol kolumbiai és argentin felkelő csapatok ütköztek meg a spanyol katonai alakulatokkal.

Történelem- és nemzetkonstruálás

Herder sokat idézett és rossz emléküvé vált meghatározása, miszerint minden népnek rendelkeznie kell saját nyelvvel és saját kultúrával, elég nehezen alkalmazható az andokbeli nemzetek esetében. Ezeknek a nemzetállamoknak nincs saját nyelve, sem egymástól eltérő történelmikulturális hagyományai. Az országok közötti hasonlóságok nagyobbaknak tűnnek, mint a különbségek.

A három vizsgált ország az Inka-uralomtól kezdve a XVIII. század végéig egy társadalmi-politikai formációhoz tartozott.

Hasonló társadalmi átalakulásokon mentek keresztül, a múlt század oligarchikus-demokratikus berendezkedésétől kezdve az elmúlt évtizedek baloldali útkereséséig.

A társadalom etnikai alapú osztályszervezete mindhárom országra jellemző, és más országokban ismeretlen jelenség (Letenyi 1998, 87).

Mindhárom országban jelentős őshonos (elsősorban kecsua és ajmara nyelvű) népesség él, amelyek számarányukat tekintve talán az ország többségét teszik ki, politikai és gazdasági érdekérvényesítő képességük azonban gyenge.

A közép-európai nemzetekkel ellentétben a paraszti népesség által beszélt nyelvek nem tudtak felemelkedni a művelt nemzeti nyelvek közé, az oktatás és a hivatali ügyintézés nyelve kizárólag a spanyol.

A paraszti kultúra elemei nem váltak a „nemzeti” kultúra részévé, szemben a mi térségünkkel, ahol ennek nagy szerepe volt a modern nemzetek kialakulásában.

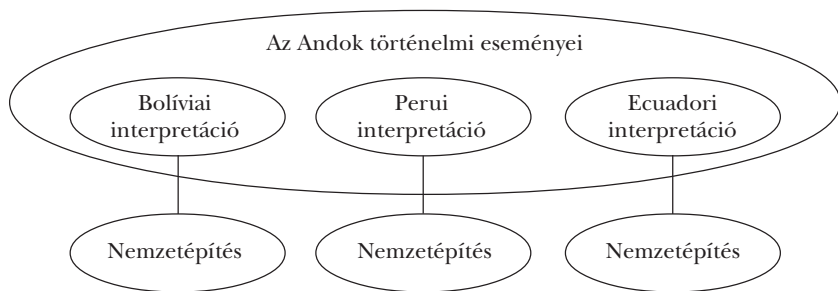
Mindezek ellenére az andokbeli országok valóban nemzetekként viselkednek: megalkották és tisztelik saját nemzeti jelképeiket, nemzeti keretek között működik a gazdaság, sőt a nemzeti erőforrásokat a közelmúltban nemegyszer egymás elleni háborúkra is fordították.

A nemzeti történelem kialakítása és oktatása fontos szerepet játszik abban, hogy az egyes országok vezető gazdaságielit-csoportjai el tudják fogadtatni az egyébként kulturálisan semleges népességgel,

hogyan vannak nemzeti érdekeik. Az oktatásnak köszönhetően az iskolások elől rejtve maradnak az andokbeli országok hasonló vonásai, egyebek közt az is, hogy közös történelmük évszázadokon át egybekapcsolta őket.

A három ország történelemoktatása nemzeti alapon szerveződött meg, és a térség történelmi eseményeit földrajzi alapon osztották fel egymás között:

2. ábra
A történelmi tudatépítés



Ez a parciális történelmi tudatépítés talán kedvez a nemzet tagjainak vagy a vezető nemzeti politikai csoportoknak, ám a történelmi és társadalmi hasonlóságok eltitkolása gátolja az andokbeli népesség közötti szolidaritásérzés kifejlődését. Erre a szolidaritásra az identitásuk megőrzéséért egyre határozottabban kiálló őshonos népeknek, illetve az egyes országokban megerősödő mesztic középosztálynak egyaránt szüksége lehet.

Mindezek alapján az Andok jövődöbéli történelemoktatásának két alternatív forgatókönyvét tudom elképzelni:

1. Az első forgatókönyv szerint a domináns (kreol) politikai csoportok képesek lesznek megőrizni és fenntartani saját hatalmi berendezkedésüket, ami részben a jelenlegi államalakulatok, rész-

ben pedig a jelenlegi parciális történelemszemlélet és -oktatás tartós fennmaradását eredményezi. A meszticizálódás és urbanizáció folyamatának felerősödésével a jelenlegi, országon belüli etnikai és szociális szembenállás enyhül, a nemzeti különbségek pedig megerősödnek: Atahualpa és Huáscar harca bizonytalan időre tovább folytatódik.

2. A második forgatókönyv szerint még mielőtt az egyes nemzeteiken belül végbemenne a meszticizálódásnak nevezett középosztályosodás és asszimilációs folyamat, a leginkább hátrányosan érintett csoportok, az őshonos népesség vagy a városi „csolo” mesztic csoportok egyfajta pánandokbeli összefogásban keresnek megoldást a kérdéseikre. Egy ilyen jellegű politikai változás (a bevezetésben idézett Anthony Smith gondolatmenetét követve) szükségszerűen maga után hozná az Andok történelmének új, az országhatárokon átívelő összefüggéseket is bemutató interpretációját.

Irodalom

- *Anderson, Benedict*: Imagined Communities. London, 1983.
- *Bernete, Francisco*: Como analizar las representaciones sociales contenidas en los libros de texto de historia. Madrid, 1993.
- *Hobsbawm, Eric*: The Invention of Tradition. Cambridge, 1983, University Press.
- *Hofer Tamás Niedermüller Péter* (szerk.): Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. Budapest, 1998.
- *Letenyei László*: Etnikum és hatalom az Andokban. Replika, 29. évf. (1998) 83–96.
- *Smith, Anthony Douglas*: National Identity. Nevada, 1994, University of Nevada Press.
- *Weber, Eugen*: Paysans de la France. La modernisation de la France rural, 1870–1914. Paris, 1975, Gallémard.

Iskolai történelemkönyvek

Borth, Carlos: La cuestión nacional. La Paz, 1986.

Castillo Morales, Juan: Historia del Perú en el proceso americano y mundial. Lima, 1993, Editorial Bruño.

Chirinos Montalbeti, Rocio Palacios McBride, Maria: Historia del Perú. Lima, 1997, Editorial Tercer Milenio S.A.

Diaz Suarez, Plácido Narrea Delgado, Manuel Benavidez Estrada, Juan: Historia del Perú en el proceso americano y mundial. Lima, 1996, Editorial Escuela Nueva.

Guevara Espinoza, Antonio: Historia del Perú en el proceso americano y mundial. Lima, 1996, Editorial Guevara Espinoza.

Macera, Pablo: Historia del Perú. Lima, 1993, Editorial Bruño.

Pons Muzzo, Gustavo: Compendio de Historia del Perú. Lima, 1995, Editorial Bruño.
1. kiadás: 1983, Editorial Librería distribudora Bazar San Miguel Ltda.

Pareja Diezcansejo, Alfredo: Breve historia del Ecuador. Quito, 1991, Editorial Ecuador FBT. Cía Ltda.

Villanueva Sotomayor, Julio: Historia del Perú y Geografía. Lima, 1997, Editorial Bruño.

INDIÁN RÍTUSOK

Zene, tánc és rítus az Andokban

(Letenyei László)

Eredetileg megjelent: Gelencsér Ágnes, Letenyei László és Takács Ildikó 1994: Indián énekeskönyv. Budapest: Calibra.

Zene és tánc

A spanyol hódítás előtt az andesi indiánok a zenei hangot mint a hangszerekből kiszálló démont, tisztelettel övezték. Bár a zenei harmónia jótékony hatását jól ismerték, a hang keletkezésére nem tudtak magyarázatot adni. Feltételezték, hogy a hang varázslatának nagy hatalma van: ezért kaptak fontos szerepet bizonyos hangszerek a gyógyászatban, és Poma de Ayala krónikájának bizonyossága szerint fegyverekkel és hangszerekkel, csengőkkel szálltak szembe a parasztok a jégesővel is. Az ütközetek alatt különleges kürtök, sípok szóltak, amelyektől azt remélték a harcosok, hogy a hangjuk megfutamítja az ellenséget.

A zene hatalmában való hit egyik oka az lehetett, hogy az írást nem ismerő indián társadalomban különösen fontos volt a szóbeli hagyomány pontos felidézése és továbbadása. A pontos emlékezőst segítette a versebe szedett szövegek ritmusa, ríme, és még inkább a dallama, amely így fontos információhordozó is volt. Természetes, hogy a szent szövegek zenéjének éppúgy kijárt a tisztelet, mint az Óvilágban a szent könyveknek.

A dallamokat az énekhangon kívül fúvós, csörgő- és ütőhangszerek szólaltatták meg. Kolombusz előtt a húros hangszereket egyáltalán nem ismerték. A zeneszerszámok használatát a vallás és a hagyomány szabályozta. Az ünnepi naptár bizonyos időszakaihoz

meghatározott hangszerek illettek, s minden ünnepnek megvolt a maga különleges hangszere is; a legtöbb ezért csak egyszer került elő egy évben. Általában csupán három hangszert: a pánsípot, a furulyát és a dobót használták; ezeknek viszont roppant változatos formáit ismerték, és használják ma is.

A pánsípok közül a legkisebb alig néhány centis, a legnagyobb fajta pedig hat méter hosszú. Van négy, és huszonnégy sípos egyaránt. Legismertebb közülük a manta, spanyolul zampona, amelyet ma már tizenöt síppal, teljes hangsorral készítenek. A rondadort Ecuadorban használják, és jellegzetessége, hogy egyszerre két sípot lehet rajta megszólaltatni. A két síp szép összhangzatot ad. A puntutu szintén pánsíp, amely embermagasságú, vagy annál hosszabb csövet tartalmaz, és nagyon mély hangja van. A furulyák közül a ken a legismertebb, amely teljes hangsorú skála lejátszására alkalmas, három oktávban.

A mancsaj ppujlut, más néven tullyu kenőt emberi vagy állati lábszárcsontból faragják. Kettő vagy három lyukkal látják el, hangja egészen panaszos, bánatos. Még a XVI. században is használták mint diadalmi harci sípot. A csaták végeztével a legyőzöttek testéből készítették, s egy emberi lábat faragtak rá, azt fejezve ki ezzel, hogy így tapossa el a győztes a legyőzötteket.

A hangszer készítését valószínűleg már az Inkák is betöltötték, ezért ma már alig használják. Az Inkák ehelyett az ellenség bőréből készítették a runatina nevű dobót, amely a krónikások leírásai szerint úgy nézett ki, mintha az áldozat még élne. A dob hasa az elesett ellenség hasa volt.

Ma már nagyon nehéz feladat lenne megállapítani, hogy milyen lehetett a térség zenéje a spanyolok bejövetele előtt. A hódítást követő néhány évtized alatt megszűnt az inka udvari művészet, és nem maradt ránk a nagy járványok és a népirtás terhét leginkább viselő tengerparti lakosság népzeneje sem. Csupán a hegyvidék falvainak zenéje élte túl ezt a korszakot. Ez a muzsika pentaton, és hagyományosan négysoros, ütemes verselésű dalok íródhatnak rá.

José Portugal-Catacora ezt a népdalkincset saját kifejezései szerint geodemográfiai, történeti és kulturális-társadalmi hovatartozás szerint jellemzi. Geodemográfiai szempontból északi, azaz kecsua, és déli, aymara indián népzeneét különböztet meg. A két zenevilág határa szerinte a Peru és Bolívia határa körül húzódó etnikai határ. Történeti szempontból a Kolombusz előtti és utáni korszakot tartja alapvetően különbözőnek, kulturális hovatartozás szerint pedig indián és mesztic zenéről beszél.

A geodemográfiai különbség megértéséhez hangsúlyozni kell, hogy az Andok északi és déli területei közt milyen nagyok az éghajlati különbségek. Az egyenlítői Ecuadortól dél felé haladva az éghajlat fokozatosan hűvösebb és szárazabb lesz, és a táj is ennek megfelelően mind kopárabb, kietlenebb. Míg Ecuador földjét buja növényzet borítja a télen-nyáron 25-30 °C körüli, párás éghajlat alatt, addig Peruban az éghajlat már jóval hűvösebb, a növényzet gyérebb, és Bolívia térségében már csupaszon emelkednek az ég felé a gigantikus hegycsúcsok. Szürke vagy vörös kőtestük óriási méretei inkább istenek, mint az emberek léptékéhez illik. Ugyanez a különbség mutatkozik a népzeneben is: az ecuadori népzene még akkor is pergő és ütemes, ha épp egy szomorú témáról vall. A dallamok általában egyszerűek, a négysoros énekek gyakran ugyanazt a hangsort ismétlik négyszer egymás után.

Délen az Andok hegyláncai szétnyílnak, dél-keleti és dél-nyugati irányba futnak tovább. Középen helyet hagynak az Altiplanónak, a Magasföldnek. Szentnek tartott föld ez. Sehol sem laknak emberek olyan közel az éghez, mint itt. Ehhez méltóan a déli ember népzeneje mindig ünnepélyes és fenséges; még ha egy gyors, harci vagy ünnepi ritmust játszanak is, a zene nem nélkülözheti a kimértséget, a szöveg pedig a megfontoltságot. Az énekek jelentős részére, akár a régi magyar népzeneire, az ereszkedő hangsorú dallam a jellemző.

A spanyol hódítás és az európai kultúrával való érintkezés a népzenei életben is nagy változásokat hozott. A hódítók a gyarmatosítás első időszakában alig törődtek a spanyol nyelv és a zene terjesztésé-

vel, a lakosság leigázását és gazdasági kizsákmányolását fontosabbnak tartották. Az inka kultúra nagyszerű alkotásai nem nyűgözték le őket. Barbároknak tekintették az indiánokat, és küldetésüknek érezték, hogy tűzzel-vassal terjesszék közöttük a kereszténységet és az európai kultúrát. Kezdetben a spanyol gyarmati jog semmi védelmet nem biztosított a hódítók túlkapásaival és a vallási fanatizmussal szemben. Az inkvizíció már azért is elítélhetett valakit, mert nem a „keresztény” spanyolt, hanem „pogány” anyanyelvét beszélte. Néhány évtized elég volt ahhoz, hogy az Inkák vallási kegyhelyeit lerombolják, a papságot elüldözzék, likvidálják a csomóírás szakértőit, azaz a hivatalnokokat. A korszak alatt elpusztult az inka színjátszás, az udvari költészet és zene. Csupán a parasztok népzeneje őrizte meg e fenséges művészet elemeit.

Később, a katolikus vallás terjedésével egyidejűleg, és részben az egyházi zene hatására, a két zenei világ mindinkább közelíteni kezdett egymás felé. Idővel a spanyol húros hangszerek is ismertté váltak az indiánok között; a gitáron kívül délen inkább a tatu páncéljából készített csarangót, északon a mandolint használják ma is szívesen.

A spanyol hódítók és az indián őslakók ötvöződéséből született mesztic lakosság népi muzsikája az andokbeli népzene újabb rétege.

Az indián népzene hangszereit nem lehetett akármikor, akárhol elővenni: a vallási törvények és a hagyományok szigorúan meghatározták, hogy melyik hangszeren az év melyik szakában, mely rítus keretében lehetett játszani. A mesztic népzene már nem őrzi ezeket a hagyományokat. Lényegesen kevesebb, ám sokoldalúbb hangszert használ, amelyek, ha indián eredetűek is, alkalmasak a teljes skála játszására. Módosult a dallamvilág is. A kialakuló mesztic zene nyelve lassanként a spanyol lett.

Azok az együttesek, amelyek Európa-szerte, így Magyarországon is andokbeli népzénét szoktak játszani, ilyen értelemben mesztic zenei együttesek. A dallamvilág módosulása és a nyelvváltás folyamata nem zárult le. Az ősi dallamoknak mind újabb és újabb változatai születnek ma is a népszerű mesztic együttesek feldolgozásában.

Tánc és rítus

Az Andokban a dal nem egyszerűen ének, hanem a költészet legkézenfekvőbb formája is. A tánc nem csupán tánc, de az emberi kapcsolatteremtés egyik legfontosabb fóruma. A magas hegyek indiánja zárkózott és hallgató. Ha valamiről vallania kell, nem szívesen beszél róla, hanem inkább eltáncolja. Eltáncolja, hogy mi történt vele, mi történt népével, mi áll vallásában, mit hisz és képzel a világról; mozgásával vall szerelmet választottjának, mozdulataival beszél magáról.

Kolombusz előtt az indiánok nem tudtak írni-olvasni, nem ismerték a vasárnapot, a rendszeres templomba járás, igehirdetés és tájékoztatás rendszerét. Viszont elég gyakran – Garcilaso de Vega szerint körülbelül kilencnaponta – tartottak egy-két napos vallásos szertartásokat. Ezek az ünnepek jelentették a misét, ez volt a történelemóra, és itt kaptak hírt a világról.

A híradó mindig dramatizálva folyt. Ennek emlékei a ma is élő chiriguano és tobas nevű táncok, amelyek a hegyvidéki indiánok és az őserdei törzsek harcait játsszák újra. A tánc során a férfiak egy része őserdei indiánnak öltözik (vagyis vetkőzik), s a tánc közben legyőzetik. Az ilyen jellegű táncok jelentették a falvak történetírását, s azt jelentik még ma is, hisz a táncokat, melyek hat-hétszáz évvel ezelőtt zajlott háborúkra utalnak, még ma is járják Bolíviában, Oruro vidékén.

A vallásos szertartások táncai mozgásukkal, a viseletek színeivel, formájával erősítik az emberekben a vallásos világképet. A szertartások koreográfiája meghatározza a férfiak és nők, gyermekek és öregek helyét, mintegy földi másaként a mennyek elrendeződésének. Az aktív táncos részvétel a hívőktől teljes odaadást és azonosulást követelt meg, és teremtett. Ilyen tánc volt a tinku szertartáshoz kötődő jula juta, vagy a huaynu őse, a k'aswa is.

A mindennapi élet, a munka bemutatására, illetve a fiatalok nevelésére és oktatására is születtek munkatáncok. A llamerada a lámapásztorok tánca, a huaylas a földműveseké. Az ilyen jellegű táncok

a munka megszokott mozdulatait emelik művészi szintűre. Ez a jelenség a magyar népi hagyományokban sem ismeretlen, gondoljunk például a csürdöngölőre, amely a padló döngölésének mozdulatait idézi. Az Inkakorban minden mezei munkát táncos mezei felvonulással kezdtek a falvak, ahol zenészó mellett eljátszották a munka menetét: a föld feladását, a magok elvetését, a betakarítást. E színjátékkal a Földanya, Pachamama kegyeit akarták elnyerni. A dolgos szertartásokat, melyeket az egész birodalomban egy napon tartottak, mindig az uralkodó kezdte meg. A vigadalmak, multságok táncai is e forrásokból táplálkoztak. Így például egy falusi lakodalomban nyilván a termékenységet és jó termést kérő és jelentő vallásos táncokat járták, illetve olyan munkatáncokat, amelyek illettek a család foglalkozásához. A spanyol hódítás később fokozatosan megváltoztatta az indiánok vallással és az Inkák világi kormányzatával átszőtt világát.

A gyarmati rend megszilárdulásáig a falvak életének rendes menete alig változott, s ezért a hagyományos népzene is változatlan formában élt tovább. A spanyolok hatása először érdekes módon az indián harci szertartásokhoz kötődő táncokban jelentkezett. Ma is számos olyan táncot ismerünk, amelynek az a csattanója, hogy az indiánok eljátsszák és kifigurázzák a spanyolok szokásait, öltözkékét. Ilyen tánc például a chunguinada.

Szomorú, lassú zene és tánc az ayarachi, melyet Peruban, Candelaria del Punoban járnak. A történet szerint a kegyetlen spanyolok által Cuzcóból elűldözött Inka nemesek a Paratia havas bércei közé menekültek, s sorsuk kegyetlen fordulatára emlékezőn született táborukban ez a dal, majd később a nép ajkán a népzene és a tánc.

Az Andokban addig ismeretlen háziállatokat, főleg a szamarat és a tehenet az indiánok hamar hasznosították. Természetesen róluk is szólnak munkadalok és táncok. A waca-waca a tehenek és ökrök nehézkes, döcögős járását utánozza.

A hódítást követő évszázadok alatt a konkvisztádorok leszármazottai mind élesebben elhatárolták magukat spanyolországi honfitársaiktól, s egyidejűleg megindult a bennszülöttek és a fehérek

kulturális és fizikai keveredése. A meszticizálódás ma már nagyon előrehaladott folyamat Dél-Amerikában. Ezzel egyidejűleg tűnik el szemünk elől a régi indián zenéhez és tánchoz kötődő vallás és hiedelemvilág. Igaz, a táncok még ma is sok mozgáson kívüli elemet tartalmaznak: nagyon fontos a maskarák, viseletek szerepe, a színeké és a szövetmintáké. Sok népi táncnak van pontos, színpadra kívánczó koreográfiája. Épp a legfontosabb szertartásokhoz kötődő táncritmusok hagyományai viszont erőteljes egyházi felügyelet miatt már nem épülhettek be a mesztic világképbe. Így járt a tinku és a huaynu is.

Jó pár táncot ismerünk azonban, amely a vallási kettősség, a katolikus hit és a régi indián vallás együttélésének legékesebb bizonyítékai. Ezek főleg úgy alakultak ki, hogy az ősi indián ünnepeket jószándékú misszionáriusok keresztény ünneppe próbálták átformázni. Jó példa erre az ecuadori San Juanito (Szent János tánc). A bolíviai bányavidéken ma is népszerű diablada (ördögös tánc) során maskarás táncosok Szent Mihály és Szupaj (ördög) harcát elevenítik fel. (Európai szemlélő számára egyik jelmez sem emlékeztet sem ördögre, sem szentre.) A küzdelmet a Tárnák Csodatévő Színe dönti el Szent Mihály javára.

Az indián és a mesztic zene mellett él az Andokban afro-latin és kreol muzsika is. Afro eredetű indián zene a saya, vagy más néven tundiki.

Tipikus kreol táncok a bolíviai bailecito és a cueca. Mindkettő páros tánc, fehér öltönyben és estélyi ruhában, zsebkendővel a kézben illik járni. A cueca egyik változata, a zamacueca Peruban marinera néven az ország nemzeti tánca lett. Ezek természetesen valamennyien távol állnak a népzene-től.

Dél-Amerika egyes területein annyira eleven a folklór, hogy még ma is születnek népdalok, népi táncok. Jó példa erre a doctorcito nevű tánc, amely egy ősi indián ritmus, a cullahua új változataként, a századfordulón keletkezett. A tánc egy legendás, Bolívia-szerte ismert vándor mesztic orvos emlékét idézi fel. A táncot színes poncsóban, cylinderrel és esernyővel járják.

Misztikum és vallásosság: zarándoklat a Señor de Qoyllur R'ity-hez. Szinkretizmus egy indián ünnepen (Schiller Katalin)

Bevezetés

A spanyol hódítás során az amerikai kontinensen élő indián népeket sorra a keresztény hitre térítették. Missziókat állítottak fel, templomokat építettek, és megkeresztelték az őslakosokat. Így mára a Latin-Amerika országaiban élők kereszténynek vallják magukat. Tartják az ünnepeket, hagyományokat, és hivatalosan teljesen átvették a keresztény rendet és értékeket.

A térítés az ősi tradíciók elpusztulását jelentette, azonban az ősi hitvilág és az ősi rítusok bizonyos elemei fennmaradtak és új kontextusban élnek tovább. Marót Károly szerint nincs történeti folytonosság a rítusok megismétlései között. Minden alkalommal új lelki, társadalmi és kulturális helyzetek hozzák létre az adott rítust.

Jelen írás a Señor de Qoyllur R'ity zarándoklat keresztény és ősi elemeinek keveredését mutatja be, valamint azt, hogy napjainkban milyen külső és belső okok hozzák létre ezt az ünnepet, és hogy hogyan kapcsolódik mégis a múlthoz.

Az ünnep és a zarándoklat összetettsége és jelen írás terjedelme miatt itt csak a lényeg bemutatására szorítkozom, és csak a fontosabb részleteket emelem ki.

A terepmunka

2001 júniusában vettem részt a zárandoklaton társaimmal: egy fotográfussal (Kurdi Zoltán) és egy néptáncossal (Koncz László) együtt léptünk kapcsolatba az ünnep egyik közösségével, a paucartambói ukukuk csoportjával.

A terepmunka során a kulturális antropológia módszereit használtam, vagyis a résztvevő-megfigyelést és a strukturált és a strukturálatlan interjút, valamint a hétköznapi beszélgetéseket.

1. A helyszín

Apu (Szent) Qoyllur R'ity zárandoklatának helyszíne Peru egyik déli tartományának, Cuzco megyének észak-keleti részén helyezkedik el, az Ausangate (6384m) havas hegycsúcsaihoz közel, nyugati irányban. A hegy és a völgy, ahol a szertartások zajlanak, valamint a környék egyéb elnevezései adatközlőink és a szakirodalom szerint is nehezen megnevezhető, ui. nem egyértelműen használják a különböző neveket.

Kiindulópontunk, és egyúttal közösségünk a területtől kb. 75 km-re északra fekvő Paucartambo (Cuzcotól észak-keletre fekszik). Nagyjából 600 főnyi lakossága kétnyelvű, ill. spanyolul nem beszélő kecsua indiánokból és meszticekből áll. Földművelésből élnek, a közeli hegyoldalakon kukoricát és más növényeket termesztenek.

Az ünnepeken viszont, nemcsak ők vesznek részt, hanem rokonai és azok rokonai is. Így lehetséges, hogy minden ünnepen jelentősen megnő a városka lakossága, és a közvetlen résztvevők nagy része valójában nem is a faluban lakik.

2. A közösségek

Az ünnep résztvevői nem egyénileg teszik meg a zárandokutat, hanem jelmezes csoportokat, közösségeket alkotnak. Hogy az egyén melyik csoport tagja lesz, azt szabad választás alapján dönti el. Az újoncnak meg kell felelnie a csoport elvárásainak, és át kell esnie a beavatási szertartáson, amelyre a zárandoklat során, a Szent Gleccseren kerül sor.

A jelmezes csoportok együtt alkotják a nemzetségeket (nación), amelyek olyanok például, mint egy falu közössége. Elképzelhető azonban, hogy más szempont szerint is alakul a nemzetség, például rokoni vagy baráti kapcsolat alapján.

A nemzetségek pedig együtt alkotják azt a csoportot, amely magát az „Andok népe”-nek tartja, függetlenül attól, hogy a csoporton belül megjelennek etnikai (kecsuák, aymarák stb.) vagy nemzeti (Ecuador, Peru, Bolívia) különbségek. A résztvevők mindenképpen az összefogásról beszélnek, és arról, hogy az „Andok népe” az a vallási közösség, amely a zárandoklatot együtt járja végig.

Jelen tanulmány főszereplője a paucartambói nemzetség, amely négy jelmezes csoportra oszlik az ünnep során. A városkában egyébként más ünnepen más csoportok is megjelennek, például a városka védőszentjének ünnepén (Virgen de Carmen – Karmelita Szent Szűz) 19 csoport és tánc jelenik meg. A Qoyllur R’ity ünnepén azonban csak négy csoportról beszélhetünk. Melyek ezek?

3. A jelmezes csoportok és szimbólumaik

A csoportok a történelem során folyamatosan, különböző motivációk hatására alakultak ki. Feltételezésem szerint eredetileg másfajta vallási képzetekhez, rítusokhoz kapcsolódtak, és később kerültek be a Qolllur R’itty ünnepkörbe. Tartalmuk általában vagy ősi, vagy éppen modern gyökerekből táplálkozik, de kifejezetten nem a ke-

resztény hagyományokból, ezért nem egyértelmű az összefüggés a jelmezes csoportok és a szent tisztelete között. Mégis a szertartássorozat egyik legfontosabb részét képezik ezek a csoportok és a szimbolikájuk.

A zárandoklaton eredetileg háromféle csoport vett részt:

1. az ukukuk csoportja
2. a Ch'unchók csoportja
3. a Qollák csoportja.

Ez azt jelenti, hogy minden nemzetség ugyanezeket a csoportokat állította ki. Később azonban csatlakoztak ezekhez más jelmezes csoportok is, és mára a zárandoklat helyszínén, a Sinakara-völgyben egyéb jelmezések is megjelennek, mint pl. Capaq Negro, Qoyacha, Majeño stb. csoportok. Vagy gyakran látni egyszerűen népviseletbe öltözött közösségeket, amelyek a saját helyi zenéjükre saját táncukat táncolják.

Minden csoportnak megvan a saját viselete, zenéje és tánca, amelyet az ünnep során többször eltáncol. A viseletet csak alkalmanként veszik fel.

A csoport belső szerkezete hierarchikus, ennek ellenére nincsenek kiváltságok. Ez azt jelenti, hogy pl. a csoportnak ugyan van egy vezetője (caporal), aki komoly tekintélynek örvend, és aki a csoport vezetését igen nagy tisztességnek tekint, előjogokkal azonban nem rendelkezik. Mindenki engedelmeskedik neki és tiszteli. Ő szervezi meg a csoportot, az ő feladata, hogy megteremtse a szükséges anyagi alapot, hogy a csapat el tudjon menni a Qoyllur R'ity-re, és a zárandoklat megvalósítása is az ő felelőssége. Ő ügyel a csoporton belüli fegyelemre, és a fegyelem elősegítése érdekében használhatja ostorát, amely az ukukuk egyik legfontosabb eszköze. A zárandoklat során azonban igen ritka a fegyelmezetlenség.

A paucartambói jelmezes csoportok a következők:

1. Az ukuku a medveember. Róla egy legenda szól, amelyet adatközlőnk így mesél el: „A medveember beleszeret egy gyönyörű szép (indián) lányba. El is rabolja a lányt, hogy vele éljen, de az nem

akar vele maradni. Ezért elengedi. Később azonban mégis udvarol neki, és elnyeri szerelmét. A lány a felesége lesz, és palotájába költözik. Boldogságuk azonban nem tart sokáig. A lányt elvarázsolják. Megbetegszik, és meghal. A medveember bánatában a hegyekbe menekül, és ott bujdosik hátralévő életében.”

Ez a történet nem ismeretlen számunkra, hiszen mindnyájan ismerjük a Szépség és a Szörnyeteg meséjét, amely ugyanezt a témát dolgozza fel. „Nem véletlen a hasonlóság – kommentálja adatközlőnk, majd hozzáteszi –, a legérdekesebb az, hogy ezen a területen egyáltalán nem élnek medvék. Mégis egy ősinek tűnő mesében a főszereplő a medve. Talán az európaiak hozták magukkal” – fejezi be a történetet.

Az ukuku tehát a medveembert szimbolizálja, és feltehetően az európai tradíció hatását mutatja. Feladatát viszont ősi hagyomány: ő a közvetítő a három világ között, amelyre az Andok népeinek világképe épül. Ezek az Ukhupacha, vagyis az ősök, a holtak birodalma; a Kaypacha, vagyis a mi világunk, az élők világa, végül a Hanaqpacha, vagyis a mi és a holtak világán kívül eső világ.

Viselet és néhány fontosabb kellék:

- pellón: suba, lámagyapjúból és alpaka fonalból,
- maszk: fekete alpaka gyapjúból, Qoriwaqollo-nak is hívják,
- fejfedő: alpaka szőrből,
- qolquewaraka: ostor, kemény, fonott bőrből,
- qoriwaraka: kereszt,
- pututu: valamilyen növény terméséből készült síp. Megfújáskor erős, misztikus hangot ad. Bizonyos források szerint ezzel hívja elő az ukuku a rossz vagy a jó energiákat, attól függően, mire van szüksége. Emellett ezzel jelzi bátorságát, merészségét, erős kiállását és a győzelmet. Az Ukuku zenekar hangszerei eredetileg: 2 pito (ötlyukú síp) és 1 bombo (nagydob, pergődob). A sípot oldalt fújják, mint a fuvolát. Ezek eredetileg nádból készültek, ma azonban természetes, hogy műanyag csövet is használnak, amit nylonzacskóval hangolnak.

2. A Ch'unchók csoportja képviseli az őserdei népeket, és viseletük is annak felel meg, ahogy az Andok földművesei elképzelik az őserdő lakóit. Vagyis ruhájuk tarka, hímzett, fejüket nagy, színes papagájtollakkal díszített fejfedő borítja. Mindig elkísérik Señor de Qollyur R'ityt, minden ünnepre.

A Ch'unchókat kettősség jellemzi több értelemben is: egyrészt szimbolikusan ők képviselik az ökológiai és etnikai különbségeket (hegyvidék és őserdő, chunchók létező őserdei népcsoport és a kecsuák közti különbséget), másrészt az időbeli és történelmi különbségeket (mindkét csoport az Inka Birodalom része volt, tehát jelenlétük a történelmi folytonosságot jelképezi, ugyanakkor távol-ságot is keltenek ezzel, hiszen az Inka Birodalomról már csak történelmi távlatokban beszélhetünk, vagyis a múltat és jelent jelképezik egyszerre).

A kettősség ezeken kívül magában a Ch'uncho táncos csoportban is megjelenik, ugyanis két Ch'uncho csoport létezik: a Wayri Ch'unchók csoportja, és a Kapac Ch'unchók csoportja. Az első a szegény közösségek csoportja. A második csoportot idegeneknek nevezték, mivel Kapac kecsua nyelven azt jelenti, hogy gazdag, hatalmas, és nehéz elképzelni, hogy az Andok vidékén a földművesek gazdagok lennének.

Paucartambóban, már csak Kapac Ch'uncho csoport van, melyek a rájuk jellemző tarka, gazdagon díszített viseletet hordják.

3. A szegénység ellenpontosására pedig egy másik csoport szolgál, amely a kereskedők gazdagságát szimbolizálja, ugyanis az állattartás, üzlet, kereskedelem, csempészet stb. területéről származik. Ők collaok-nak hívják. Ezért nevezik az őket szimbolizáló táncosokat Qolláknak. Két csoportjuk van: a kapac qollák és a waqcha qollák. Az előbbieket náluk is a kereskedők gazdagságát szimbolizálják a viseletük és koreográfiájuk révén. Utóbbiak pedig ez esetben is az Andok földműveseit jelképezik.

Az ünnep bemutatása

Qoyllur R'ity mítosza

Az ünnep a hagyomány szerint körülbelül 200 éves. Jézus 1780-ban jelent meg ezen a területen, és ez a jelenés lett maga a szent, a Hó Csillaga, azaz kecsua nyelven, Qollyur R'itty. A szót nem szokták lefordítani, mindenki, akár az ország más részeiben is a kecsua elnevezést használja.

A történet főszereplője egy Mariano Mayta nevű indián fiú, aki azt a feladatot kapta, hogy vigyen fel egy lámanyáját a Qolqepunku-hegy Sinakara nevű völgyébe. Ő ezt meg is tette, és hónapokat töltött el odafönt, ahol nagyon fázott, és mivel nem igen volt mit enni, éhezett. Már jó ideje fönt élt a hegyen, és nagyon szenvedett, mikor egyszer csak, szinte a semmiből, megjelent egy mesztic fiú, aki fönt maradt vele. Nagyon jó barátokká váltak, és ettől kezdve együtt töltötték az időt. A mesztic fiú ruhát és élelmet ajándékozott Marianónak.

A fiúnak volt egy ponchója, ami nagyon megtetszett Marianónak. Elkérte tőle, és lement vele Cuzcoba, a városba, hogy varrasson magának egy ugyanolyat. Amikor azonban a szabó meglátta a ruhát, elcsodálkozott, mert olyan anyagokból volt, amiből csak az érseknek készítettek ruhát. Nem tudta, mit tegyen, ezért a fiút elküldte az érsekhez. Don Moscoso, az érsek, meghallgatta a poncho történetét, és dühbe gurult. Követeket küldött a Sinakara-völgybe, hogy kézre kerítsék és kifagassák a mesztic fiút. Amikor azonban felértek, nem láthatták meg őt, mert olyan fény áradt belőle, ami megvakította a követeket. Elfogni pedig azért nem tudták, mert keresztre feszítve találtak rá. Ezért azt hitték, meghalt. Amikor Mariano fölért, ő is a keresztre feszített testet találta meg. Ő is azt hitte, hogy testi-lelki jó barátja halott. Ezt nem bírta elviselni, és belehalt fájdalmába. Ott a Sinakara-völgyben temették el. Úgy tartják, hogy a keresztre feszített mesztic fiú Jézus Krisztus egy jelenése volt, és ezért szentként tisztelik.

A helyre először egy feszületet emeltek, majd a hatvanas években egy kápolnát építettek, ez lett a zarándokút célpontja.

A zarándoklat rítusainak bemutatása

a) Las visitas, vagyis a látogatások

A visita, vagyis látogatás a Qollyur R'ity előestéjének programja. Azt jelenti, hogy a különböző csoportok végiglátogatják egymást. Egyik csoport elmegy a másikhoz, harmadikhoz, majd a harmadik látogatja meg az első. Mindenki tiszteletét teszi a másikinál, hogy a zarándoklat a szeretet és az összetartozás jegyében telhessen el. Ezt ekkor alapozzák meg.

b) A romería

A Qoyllur R'ity napján az összes csoport a saját házában gyülekezik, majd megindul a templomba, ahol misén vesz részt, amely az ünnepség kezdetét jelenti. Ezután elindul a temetőbe, ahol a holtak lelkét kérik segítségül, hogy megvalósíthassák a zarándokutat. Bevonulnak a temetőbe, és azoknak a sírjához mennek el, akik valaha részt vettek az adott csoporttal a zarándokúton. A sír mellett megállnak, imádkoznak, a zenekar pedig eljátssza a zenéjüket és a himnuszukat.

c) Az indulás

A Qoyllur R'ity napján a feladatok a kociúttal kezdődnek: a csoport platós teherautón utazik, mivel Peruban ez a személyszállítás egyik igen népszerű járműve. Az ukukuk az oldalfal tetején foglalnak helyet, ostorukkal a rúdhoz, és a koci stabil részeihez kötik magukat, nehogy leessenek, ha esetleg elaludnának. A zenészek megállás nélkül muzsikálnak, miközben az ukukuk ütemesen fújják sípjukat. Az utazás 12 órán keresztül tart 2 hivatalos állomással.

d) Mahuayaniól a Sinakaráig

Mahuayani szerepe azért fontos, mivel itt hagyják a kamionokat, buszokat, és innen indul az igazi, gyalogos zarándoklat. Egy rövid séta után piaci forgatagban találja magát a zarándok: standok állnak egymás mellett sorban, mindenfelé sütnek, főznek, füst és különféle furcsa szagok terjengenek a levegőben.

Több óra gyaloglás után, kanyar kanyart követ, mire a zarándok végre megpillantja a völgy bejáratát, azaz a vásári forgatagot. A forgatag előtt árusok ételt, italt, cigarettát és csokoládét kínálnak. Az ember nehezen verekszi át magát a tömegben, de amikor sikerül, végre elért a Völgy.

Ez tulajdonképpen nem más, mint egy fennsík, melyet körben hegyek vesznek körül. Szemben a havas hegyoldal: a Qolquepunku, a Szent Gleccser, oldalt pedig egy hidegvízű patak rohan, mely valahonnan a hegy gyomrából jön, és a kápolna környékén már nyoma sincs. A patakban emberek fürdenek ruhástul, hajukat mossák, tisztító fürdőt vesznek. Nincs se pap, se más vallási specialista, aki e rítust irányítaná.

A paucartambói ukukuk a nagy tisztáson, a kápolnától kissé messzebb, az illemhely mögött vernek tábort. Ez a „camping” széle még, de estére rengeteg új sátrat vernek fel, ponyvát helyeznek le, így a tábor széle kitolódik.

A paucartambói ukukuk táborverése nem azt jelenti, hogy sátraikat állítanak fel, hanem egyszerűen leteszik a holmijukat, és letelepsznek, a szieszta idejére. Most kipihenik magukat, mert az idevezető gyalogtúra csak a kezdete volt az ünnep rítusainak.

e) A Sinakara-völgy, a körmenet

A völgyben zajlik az élet. A csoportok jönnek-mennek, akik kipihenték magukat azonnal táncra kelnek, mindenki a saját zenéjére táncol. A kápolna hangosbemondójából megállás nélkül kecsua nyelvű prédikáció hallatszik, de szinte senki sem figyel a szövegre.

Egyszer csak megkezdődik a körmenet. A külső szemlélőnek először nem tűnik fel semmi, mintha semmi sem változott volna. Vásári forgatag, zene, tánc, kavalkád, füst. A változás annyi, hogy a körmenetnek pontos rendje van: megvan az útvonal, amit a csoportoknak be kell járniuk. A templom előtt indulnak el, és oda érkeznek vissza. Ott, a templom előtti kis téren táncolnak, énekelnek és zenélnek. A körmenet alatt a sapkákat leveszik, fontos, hogy harangozáskor – pontosan félóránként – fedetlenek legyenek. Miközben a paucartambói nemzetség a körmeneten vesz részt, az „öregek” csoportja külön feladatot lát el. Ők viszik fel az ukukuk keresztyét a Szent Gleccserre, egy pontos helyre, ahová már csak ők mehetnek fel.

A Sinakara-völgyben nem látni vallási specialistákat, és maga az egyház sincs jelen. A kis kápolnán és a 2-3 papon kívül, egyházi személy hivatalos minőségben nem tartózkodik a völgyben. Maga a kápolna díszítetlen, és betonépület benyomását kelti. Tetején egyszerű, közepes kereszt látható.

Az állam sincs jelen az ünnepen. Nincsenek katonák, se rendőrök, se más rendfenntartó erők, csak az ukukuk, akik ezt a feladatot is ellátják a területen. Nekik van joguk ahhoz, hogy a „zavargókra” ostorukkal odasújtsanak.

f) Az ünnepség csúcspontja: a Szent Gleccser

Kis pihenő után éjfélkor elindul a kis csapat a Szent Gleccser felé. Pár száz métert kell felkapaszkodni a meredek hegygerincen. Fent a társaság a Gleccser szélénél megáll, és megvárja a napfelkeltét. Eközben, még napfelkelte előtt, megindul a zarándokok áradata a Szent Gleccser felé, és mire megjelennek az első napsugarak, a környéken már igen nagy tömeg gyűlt össze.

Megkezdődik a szertartás a Szent Gleccseren. Imádkozás közben megjelennek a nap első sugarai. Ekkor megy végbe a találkozás a Szent Gleccserrel és magával a Nappal.

Miért is olyan fontos ez a „találkozás”? – kérdezem adatközlőimet. Azt válaszolják, azért, mert a Szent Gleccser, a szent jég nem más,

mint szent víz, az Úr szentelt vize, melyet Ő maga tett szentté. És mivel az Úr csodákra képes, így az Ő vize is csodákra képes. Isten teremtette a világot, tehát a világ Isten része, vagyis Isten a világ része. Tehát, a jég megérintése a közvetlen kapcsolat a szentséggel, vagyis Istennel. A hegy tisztelete egyben Isten tisztelete is, és a hegy vére a jéggé fagyott víz, egyben Isten vére is, így általa közvetlenül az Úrral érintkezik az ember és közvetlenül az Úr révén tisztul meg. Ezért nincs szükség itt se papra és se az egyházra, mert a kapcsolat itt közvetlenül jön létre Istennel.

A napfelkelte pedig azért fontos, mert a Nap is Isten szimbóluma, és a találkozás a Nap első sugaraival megerősíti ezt a közvetlen kapcsolatot.

A téma egyik kutatója, Robert Randall (1982) szerint, a Qoyllur R'ity szertartássorozatában igen kevés olyan jelenséget találunk, mely tisztán kereszténynek lenne mondható. A rituális fürdő a patakban vagy a hóban való megtisztulás is ősi motívumokra vezethető vissza. Vagy akár maga a hegy tisztelete is. Szerintem itt egyszerűen a két vallás keveredéséről van szó, az ősi és keresztény hit elemeinek összeolvadásáról.

A hegy tisztelete az ősi, panteista vallás egyik alapja az Andokban, azonban a Hegy ebben az esetben összekeveredik egy tipikus keresztény motívummal, a szentjelenéssel. A Nap mint az ősi főisten is megjelenik, de már a keresztény (teremtő) Isten szimbólumaként. A rituális fürdő pedig ugyanúgy kapcsolódik ősi rítusokhoz, mint a keresztény szertartásokhoz. A víz mint a Hegy vére fontos szimbólum, de nem felejtkezhetünk el magáról a keresztelés rítusáról sem, amelyet szintén vízzel végeznek (ráadásul Keresztelő Szent János is a Jordánban keresztelte meg Jézust). (Máté 3.12.)

Tehát, a Hegy tisztelete egyben egy katolikus szent tisztelete is. Ugyanakkor Qoyllur R'ity az emberek fejében megegyezik a Heggyel, ezért érintkezhetnek a szenttel a hegy elemein (Szent Gleccser, szent patak stb.) keresztül. Adatközlőink többször is elmagyarázták, hogy Isten teremtenye a világ, tehát, a világ darabkái Isten darabkái

is egyben. Isten benne van minden darabkában, tehát egy darab magába foglalja Istent. A Hegy is Isten része, így a tisztelete Isten tisztelete is egyben.

Arra a kérdésre pedig, hogy miért pont ez a hegy a szentként tisztelt Hegy, azt válaszolták, hogy Isten jelölte meg ezt a csúcsot a szentjelenéssel és ezért ez az a hely, ahol közvetlenül lehet kapcsolatba lépni Istennel.

A képzetekben tehát, egyszerre van jelen az ősi tradíció és annak keresztény magyarázata is. Ugyanezt figyelhetjük meg a rítusok végzésében, hiszen a keresztény zarándoklatot ősi hagyományokon alapuló jelmezes csoportokban végzik.

g) A gyalogút a hegyháton

A zarándoklat egy 24 órás gyalogút keretében ér véget, ahol nemcsak menetelnek, hanem újabb rítusokat végeznek el, amelyek gyökere az ősi időkre nyúlik vissza, és inkább a jelmezes csoportokhoz kötődik, mint a szenthez.

Irodalom

- *Achahui Tapia, F. Martínez Cernades, M. Santos Rodríguez, H.* 2001: Las lágrimas de sangre ded Apu Qollyurrit'i. In: Ausangate. Año 13. No.13. Mayo-Junio. 4–11. old.
- *Boglár Lajos* 1995: Vallás és antropológia. Budapest: Szimbiozis
- *Flores Lizana, C.* 1997: Taytacha Qollyur R'ity: teología india hecha por los comuneros y mestizos quechuas. Cuzco
- *Flores Ochoa, J. A.* 1990: TAYTACHA QOYLLURIT'I: El Cristo de la nieve resplandeciente. In: Cuzco.Resistencia y Continuidad. No.1. Cuzco
- *Gow, David D.* 1974: Taytacha Qollyur Rit'i. In: Allpanchis Phuturinga 7.
- *Marót Károly* 1945: Survival és revival. In: Ethnographia. 1945. 1–9. old.
- *Marót Károly* 1940: Rítus és ünnep. In: Ethnographia. 49.

- *Poole, Deborah* 1979: Taytacha Qollyur R'iti. In National Geographic. Vol. 153. No.2. February.
- *Poole, Deborah* 1988: Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur R'ity. In:
- MARGENES. Año II., No. 4. 101–120
- *Randall, Robert* 1982: Qoyllur R'ity an Inca fiesta of the Pleiades. In: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos. Tomo XI. No. 1–2. 37–81 old.
- *Santos Rodríguez, J. H. Martínez Cernades, M.* 2001: El Paulucha o
- *Ukuku. In:* Ausangate. Año 13. No.13. Mayo–Junio. 2–3 old.

Danza Yumbo

A történelem rituális újrajátszása egy andokbeli településen (Letenyei László)

EREDETILEG MEGJELENT: IN: FEJŐS ZOLTÁN (SZERK.)

2000: A MEGFOGHATATLAN IDŐ.

BUDAPEST: NÉPRAJZI MÚZEUM, 329–345. O.

A DANZA YUMBO C. DOKUMENTUMFILM LETÖLTHETŐ:

www.tettstudio.hu

A szerző ezúton mond köszönetet Dr. Carlos Coba néprajzkutának, Alberto Andrangónak az Imbabura Megyei Őshonos és Földművelésügyi Minisztérium (FICI) cotacachi-beli vezetőjének, továbbá Boglár Lajosnak, Hofer Tamásnak tanácsaikért, és útítársaimnak, Gulyás Annának, Kő Boldizsárnak, Tatár Zsoltnak és Vörös Miklósnak.

Bevezetés

„Idő alatt egy olyan, a priori meghatározott természetű időfogalmat értünk, amelyet az idő folyásának vagy körforgásának kereteit kidolgozó kultúra definiált. Másként fogalmazva, az amerikai indián társadalmak saját létüket még ma is saját időkonceptiójuk keretei között határozzák meg...” (Antoinette Molinié és Patrick Menget 1993:16)

A gyakran történelem nélküli népként emlegetett andokbeli őshonos népcsoportok vallásos rítusai között történelmi eseményeket eljátszó táncok is találhatók. Az egykori Inka állam területén alakult köztársaságokban, Ecuadorban, Peruban és Bolíviában több tucat ilyen táncot jegyeztek le a kutatók, és még sokkal nagyobb lehet a

fel nem jegyzett népszokások száma. A napjainkig fennmaradt néptáncok egy része spanyol eredetű, más része viszont inka-kori vagy azt megelőző elemeket tartalmaz. Az írásbeliséget nem ismerő közösségeknél ezek a megemlékezések a helyi identitás és a történelmi tudat megerősítésének fontos eszközei.

A történelmet újrajátszó táncok többnyire valamilyen tágabb értelmezésű vallásos rítus kereteibe illeszkednek. A táncok koreográfiáinak mitológiai magyarázatai egy bonyolult, a mezőgazdasági és csillagászati ismereteket, a rokonsági rendszert és a történelmi eseményeket egységes világképbe zsúfoló modellt rajzolnak ki. Ebben a szimbólumokban gazdag mitikus világban a múltbeli dolgoknak a jelenkori vallásos elképzeléseknek kell megfelelniük.

A jelen írásban egy ilyen történelmet eljátszó népszokást, a danza yumbo rítust mutatom be. Az ecuadori otavalo indiánok tánca a mitikus jumbók elleni harcot játssza el.

Az 1993-ban megfigyelt rítus feltehetően egy nagyon régi történelmi eseményre utal, a táncosok azonban nem tulajdonítottak jelentőséget a csata feltételezett időpontjának. A megfigyelt társadalom saját időkonceptióval rendelkezik, az idő folyása helyett annak körforgására helyezi a hangsúlyt.

Tánc, idő és történelem az Andokban

Harcot eljátszó néptáncok

Az Andok táncait Portugal Catacora (1981) két szempont szerint osztja négy csoportra. Egyrészt történetiség szerint spanyol hódítás előtti, illetve azutáni, másrészt a kulturális identitás alapján mesztic, illetve indián táncokat különböztet meg. A szerző kiemeli, hogy míg a mesztic táncok lehetnek egyszerű szórakozási formák, társastáncok, addig az őshonos földműves közösségek mindig valamilyen vallásos rítus részeként adják elő táncaikat.

Az Andok déli területeiről Paredes Candia (1969), illetve Paniagua Loza (1981) több olyan táncot is leírnak, amelyekben a hegyvidéki – ajmara vagy kecsua nyelvű – indiánok küzdenek valamilyen őserdei népcsoporttal, vagy legalábbis megjelenítik az őserdei harcosokat (Chiriguano, Chunchos, K'allk'asikus). Paniagua Loza megfigyelte, hogy az Andok déli részén a harci táncokat körülbelül ugyanabban az időszakban, augusztus és október között járják. A fent említett szerzők egyetértenek az ilyen harci táncok spanyol hódítás előtti, sőt, Inka-kor előtti eredetében. Feltételezésüket alátámasztja, hogy a hegyvidéki indiánok őserdeieket utánzó táncairól mind a hódítás előtti, mind pedig a későbbi évszázadokra vonatkozóan vannak forrásaink. A spanyolok által lekicsinylően matsigenának nevezett, őserdei harcosokat utánzó táncos csoportok a gyarmati uralom alatt mindvégig az andokbeli vallásos körmenetek elmaradhatatlan szereplői voltak (Estenssoro 1998). A különböző táncokhoz tartozó mítoszok többnyire egy őserdei népcsoport hadjáratát mesélik el, akik hegyvidéki indiánokra támadnak, de végül vereséget szenvednek.

Maguk a történetek is az Inka-kor előtti eredetről tanúskodnak, mert az utalásokban szereplő hadjáratokra a későbbi korokban bizonyosan nem került sor. Régészeti adatok alapján a hegyvidék és az őserdő népeit korábban összekötő gazdasági és kereskedelmi szálak a spanyol gyarmati uralom évszázadai alatt meggyengültek. Kicsi a valószínűsége, hogy az őserdei indiánokra utaló táncok a hódítás után alakultak volna ki.

Az ecuadori Andokban megfigyelhető jumbo tánc szintén Inka-kor előtről eredő rítusnak tűnik. A néprajzi irodalomban Cayetano Osculati ad először hírt a quitói Corpus Cristi körmenet táncosairól, akik „rikító színűre festve és guacamayo tollakkal ékesítve, magukra aggatva mindenféle magokat, kagylókat és más kacatokat a vad jumbókat utánozzák” (Osculati 1850). Coba Robalino (1929) tudni vél egy rituális jumbo táncbemutatóról, melynek során Huáscar akarta törbe csalni fivérét, a rivális Inka uralkodót. Az előadás során a

lándzsás táncosok Atahualpa elé ugráltak, majd rátámadtak, de csak kíséretének tagjait sikerült megsebezniük, és végül ők maguk estek csapdába.

Történelem és idő

A történelmi eseményeket, csatákat eljátszó őshonos rítusok kutatása az Andokban az elmúlt évtizedekben különösen fontos kérdéssé vált. Ennek megértéséhez néhány szót kell szólni a modern kori történetírás, az őshonos csoportok történelemfelfogása és az egyre jobban öntudatra ébredő indián mozgalmak történelemhez való viszonyának különbségeiről.

Alapvető ellentmondás mutatkozik aközött, ahogy a földműves közösségek viszonyulnak saját történelmükhöz, illetve ahogyan a történetírók viszonyulnak az ő történelmükhöz. Az ecuadori alapiskolai történelemoktatás az őshonos népeket történelem előtti népként tárgyalja. Egy általánosan elfogadott történelemkönyv például csak az 1532. évi spanyol hódítás utáni eseményeket nevezi történelemnek, a korábbi időszakot, beleértve az Inkák vagy más kultúrák eredményeit is, történelem előtti korként (prehistoria) tárgyalja (Pareja Diezcanseco 1990).

A történelmi identitását kereső andokbeli indián értelmiség számára ezért különösen fontossá vált a spanyol hódítás előtti időkből származó népszokások keresése (Letenyei 1998). A gyakran hat-hétszáz éve vagy régebb óta majdnem változatlan formában bemutatott szertartások alapján rekonstruálható az őshonos népek történelme, világképe (Castro 1993). Botero (1991: 34) szerint „kijelenthető, hogy az (andokbeli) ünnep az őshonosok saját kezdeményezése, amely még akaratlanul is azt a célt szolgálja, hogy a keresztény formákon keresztül is saját jelképeik érvényre jussanak”. Moreno Yáñez (1989) példaértékűnek tartja Antonio Males nyolcvanas évekbeli kutatásait, aki a Quinchuquí-beli imbaják mondavilágát adta közre

kecsuául, és ebből igyekezett rekonstruálni a népcsoport történelmét.

Peruban Zuidema (1977) mutatta be, hogy a XVI–XVII. századi krónikák Inka-korra vonatkozó történelmi adatait mennyire pontosan egészítik ki azok a népi hagyományok, amelyeket egy közép-andokbeli településen, San Daimánban figyelt meg. Zuidema azonban azt is kiemeli, hogy a történelmi mítoszok és táncok alapján nem lehet valódi történelmet írni. Ennek legfontosabb oka az, hogy a földműves közösségek másként viszonyultak a történelemhez és az időhöz, mint a modern kor történetírói: az események eljátszása során nem a történelmi hűségre, hanem a vallásos világkép és a mitológiai szerepek pontos visszaadására törekedtek.

„Az Inka történelmi emlékek és a San Daimanban gyűjtött mitológiai történetek valamilyen bonyolult, a vallási elképzeléseket és a naptárat, a társadalmi-politikai és a rokonsági rendszert egyszerre kifejező modellen alapulnak. Mindkét történelmi visszaemlékezésnél keverednek a vérségi rokonsági rendszerekre, a halott ősökre, földrajzi nevekre, és a tényleges történelmi eseményekre való utalások. A történelmi emlékek fontossági sorrendben bukkannak elő, ami nem feltétlenül azonos a kronológiai sorrenddel.” (Zuidema 1977: 47)

A rituális eseményekben megragadható idő nem csak azért különbözik a modern időfogalomtól, mert felcserélhető az egyes történelmi események sorrendje: az események felcserélhetősége maga is következmény, annak az egész Andokban megfigyelhető vallásos világképnek a része, amely az időt önmagába visszaforduló jelenségként képzei el. Eszerint az idő nem halad, hanem bizonyos időszakként (például évente) önmagába tér vissza, és ezért mindig ugyanazok a dolgok történnek újra és újra, kicsit változó formában. Ezzel szemben a lineárisan előre haladó idő, amely valahol elkezdődik és valahová tart, keresztény kulturális hatás.

Az önmagába visszatérő, ciklikus időszemlélet – néprajzi források szerint – ma is megtalálható az Andok őshonos népeinél. Ecuador-

ban Guaña (1992) cayambei kutatásai szerint az indián ünnepi naptár egyéves ciklusból áll, amely egyrészt a paraszti élet minden területére (gazdálkodás, táplálkozás, világkép stb.) hatással van, másrészt pedig a ciklus végeztével önmagába fordul vissza, előről kezdődik. Conejo (1991) a Szent János nap kapcsán megemlíti, hogy júniusban, az Inka újév idején az ecuadori őshonos lakosság Huiñay Causai, azaz az örök élet vagy megforduló élet ünnepét tartja San Juanito név alatt.

Az önmagába visszaforduló idő fogalma az Andok más területein is megfigyelhető. Hardman (1988) kiemeli, hogy az ajmara nyelvben nincs külön jelen és múlt idejű ragozás, aminek az oka szerinte a múlt és a jelen kognitív egysége. Ragozásban csak a megtörtént és a meg nem történt (például jövőbeli) események között van különbség. A megtörtént eseményeket kifejező igék kontextustól függően a jelen pillanatra vagy a múlt bármely pillanatára egyaránt vonatkozhatnak.

Harris és Bouysse-Cassagne (1988) az andokbeli magassíkság, az Altiplano vallásos világképének és a keresztény tanok hatásának elemzése alapján arra mutat rá, hogy a „világvége” vagy az „igazság” fogalmak mennyire mást mondanak az indiánoknak, mint a keresztény hittérítőknél: „a misszionáriusok szerint ez egy végső nyugvópont (hasonló az elképzelt kiinduló állapothoz), az ajmaráknak azonban ez csak egy fejezet vége, és egy következő kezdete. Sokszor magyarázták nekünk, hogy a végső igazságnál majd mindannyian meghalunk, és akkor majd mások jönnek, hogy elfoglalják helyünket a világban.” (Harris és Bouysse-Cassagne 1988: 246)

Harc és részegség

A korábban idézett andokbeli táncantológiák valamennyien megkülönböztetik a harcot bemutató történelmi témájú táncokat az egyéb vallásos témájú, általában a föld termékenységét célzó ritu-

soktól. Ugyanakkor abban is egyetértenek, hogy valamennyi harci táncnak része valamilyen termékenységi varázslat, és a legtöbb termékenységet biztosító tánc tartalmaz harci elemeket. Az andokbeli vallásosság egyik kulcseleme ugyanis éppen a harc a világegyetem két fele, vagyis az alsó és felső világ között. A kecsuául hurin és hanan suyunak, ajmarául pedig manqhának és alaxának nevezett két pólus közül az alsó a termékeny, a sötét és nyirkos, a felső pedig a száraz, fényes, férfias elemeké. A két világ állandó harca jelen van a mindennapi élet legkisebb dolgaiban is: az évszakok változása, vagy akár a nappalok és az éjszakák váltakozása mind-mind ennek az állandó küzdelemnek az eredménye. Ha két indián csoport találkozik, akkor egymást is könnyen azonosítják az alsó vagy a felső világgal, aszerint, hogy egy falu alsó vagy felső végében, illetve egy alacsonyabban vagy magasabban fekvő településen laknak. Az elmentés princípiumhoz tartozó csoportoknak bizonyos alkalmakkor (többnyire nyári napforduló idején) rituálisan meg kell küzdeniük egymással. Az ecuadori Keresztelő Szent János napi körmenetek kapcsán Carvalho-Neto (1964: 337) leírja, hogy „Imbabura megyében a San Juan táncosok pontosan megkomponált, ám véres harcot vívnak, amelynek számtalan súlyos sebesült, sőt, halott áldozata lesz”. A téma bőséges irodalma az Andok egész területéről hasonló példákkal szolgál. Ares (1988) az otaválói coraza, Cereda (1988) a bolíviai tinku, Molinié (1988) pedig a perui chiaraje vagy toqto rítusok kapcsán hangsúlyozzák, hogy a harc és a termékenység egymástól elválaszthatatlan fogalmak. A tél magyarázata szerint például azért egyre hosszabbak az éjszakák, mert a sötétség erői megnövekedtek, ami ellen fel kell venni a harcot. A rituális harc közben kiömlő vér állítja helyre a megbillent egyensúlyt, és megtermékenyíti a földet (Gelencsér, Letenyei és Takács 1994).

Ugyancsak elválaszthatatlan a harc és a termékenység fogalmától a részegség fogalma. Nemcsak a néprajzi tudósítások, de szinte minden útleírás megemlíti az andokbeli ünnepek közös vonását, hogy mértéktelenül kell inni. Első andokbeli utazásom során ma-

gam is csodálkoztam azon, hogy egy-egy összejövetelel kivétel nélkül minden résztvevő: idősek és fiatalok, férfiak és nők egyaránt lerészegednek. Ahogy egy adatközlőnk mondta, addig kell inni, amíg mindenki el nem esik.

Az alkoholfogyasztásnak ez a túlzásokig vitt tisztelete szintén a régi hiedelemvilágban gyökerezik. Martínez (1992) egy bolíviai népcsoport ünnepei kapcsán leírja, hogy a paraszti foglalkozást űző indiánok számára a föld termékenysége mindenek felett álló kincs. A jó termést csak a jó eső biztosíthatja, a kiadós esőzés, amely teljesen átítatja a földet. Ennek analógiájaként úgy képzelik, hogy az emberek is csak akkor lesznek erősek és termékenyek, ha időnként teljesen eláztatják magukat – méghozzá alkohollal. Az asua vagy spanyolul chicha nevű kukoricásört az Andokban már jóval a spanyolok megérkezése előtt is ismerték. Az ecuadori, Imbabura megyei őshonos népek alkoholfogyasztása kapcsán Butler (1992) kiemeli annak közösségi vonatkozásait. Az indiánok kollektív lerészegedése markánsan különbözik a helyi mesztic elit mértéktartó ünnepi viselkedésétől, és így a közös identitás építését is szolgálja. A chicha-fogyasztás az amazóniai népcsoportoknál is hasonló funkciót tölt be (lásd például Beaudet 1992).

Danza Yumbo: egy tánc és lehetséges értelmezései

Táncosok és antropológusok

1993-ban Otavalo városban találkoztam Cumbascondiba való emberekkel, akik beszámoltak nekem a falujukbeli jumbo táncról, egy régóta be nem mutatott rítusról. Elbeszélésük felkeltette az érdeklődésemet. Dr. Carlos Coba néprajzkutató ismerősünk biztatott: ő fiatalkorában, a hatvanas években, nagybátyja birtokán látta ezt a rítust, és később, kutatóként két rövid híradást publikált akkori

megfigyeléseiről (Coba Andrade 1985, 1992 tomo II.: 615). Kíváncsi volt, vajon azóta valóban megszűnt-e ez a hagyomány.

Coba híradásain kívül egy másik forrás is beszámol a cumbasi jumbókról. Luis Moreno, a magát Atahualpa leszármazottjának valló néprajzkutató szervezésében 1943-ban Quitóban került megrendezésre az első ecuadori néptáncfesztivál, amelyre őshonos népcsoportok képviselőit várták. A fesztiválon a cumbasi jumbók is felléptek, és "kilenc táncból álló táncszínházat adtak elő" (Moreno 1949). A következő alkalommal, 1944-ben szintén szerepeltek ezek a táncosok, de eléggé eltérő táncokkal.

Augusztus és szeptember hó folyamán kutatótársaimmal többször látogattunk el Cumbascondiba, és olyan emberekkel beszélgettünk, akik még részt vettek az utolsó jumbo táncon. Elmondták nekünk, hogy régebben a Cotacachi Szent Anna szobor tiszteletére rendezett körmeneten táncolták, majd felhozták a szobrot a faluba, hogy itt is táncoljanak előtte. A helyi katolikus pap azonban körülbelül húsz-huszonöt évvel ezelőtt pogány ünnepnek nyilvánította a szertartást, nem adja nekik Szent Anna szobrát, és nem vehetnek többé részt a körmeneten. A rítust azóta nem tartották meg.

Amikor felvetettük, hogy szeretnénk a szertartást újra megnézni, nem ellenkeztek, viszont kikötötték, hogy mi legyünk az ünnep védnökei, akik egyebek mellett megveszik a szükséges ételeket és italokat. Nehéz eldöntenünk, miért volt erre inkább szükség: az anyagi terhek tényleges átvállalása, vagy a pogány szertartás miatti felelősség vállalása miatt. Az ünnep megszervezése több héten át húzódott. Érdekes módon mindig azt mondták, hogy a rítust a következő hétvégén fogják megtartani, de végül erre csak szeptember 18-án, az őszi napéjegylenlőséghez legközelebbi vasárnap került sor. Talán azért hitegettek, mert féltek, hogy egy túl távoli időpont esetén elveszítjük az érdeklődésünket, viszont nem akarták az ünnepet idejekorán tartani. A látogatások során mind több zenésszel és egykori táncossal sikerült megismerkednünk, a kapcsolat egyre oldottabbá vált.

Szeptember 18-án Francisco Saavedra portáján gyűltünk össze. Ő magát secretarionak, titkárnak nevezte, és tisztének megfelelően ő igazította el a táncosokat és a zenészeket. Öt zenész és három táncos érkezett, a dobos kivételével valamennyien nagyon idősök. A házigazda szétosztotta a házában elrejtett tánceszközőket, a dobos, a fakapákat és a vasfa lándzsákat. Előkeresett egy füzetet, amelybe egykor valaki bejegyezte a táncok címeit. Ez a füzet a rítus egész időtartama alatt a kezében volt, holott egyébként megvallotta, hogy olvasni ő sem tud, és a korosztálya általában analfabéta.

Maga a rítus kilenc különböző tánc sorozatát jelentette, amelyeket egyszer délelőtt és egyszer délután jártak el. A két előadás táncrendje nem volt tökéletesen azonos. A táncok egy hadjárat történetét mesélték el, a hírnökök megérkezésétől kezdve egészen az összecsapásig és a hegyek szellemeinek való tiszteletadásig.

A táncosok nem viseltek különleges öltözéket, pusztán csak levették hagyományos kék poncsójukat, amit egyébként minden odaavaló férfi visel. Lándzsa volt a kezükben és egy fakapát dugtak fehér gatyájuk szárába. Ez egybevág a róluk szóló legkorábbi tudósítással: „a jumbók mindenféle jelmez vagy különleges öltözék nélkül táncolnak, pusztán a saját rendes viseletükben, amelyet patyolat tisztán, fehéren vesznek fel erre az alkalomra. Levetik a poncsót, hosszú ingüket pedig egy övvel fogják át a derekukon [...] és egy kb. kétméteres vasfa lándzsa van a kezükben.” (Moreno 1949: 134)

Moreno és Coba egyaránt megemlítenek egy Chaqui capitán nevű, díszes öltözékű szereplőt, aki egykor kísérőjével együtt a táncosokat irányította. Úgy gondolom, a mi esetünkben a magát secretarionak nevező házigazda töltötte be ezt a szerepet, azonban ünnepi öltözék nélkül.

A dallamokat egy öttagú zenekar szolgáltatta, amely egy fiatal dobosból, egy nagyon idős furulyásból, és három pánsípon játszó zenészből állt. Elmondták, hogy rendszeren négy pánsípos zenésznek kellene játszania. A pánsípokat erre az alkalomra készítették nádból, és az alkalom után eldobták. A furulya kondorkeselyű csontjából

készített, gyógyító rítusokhoz is használt hangszer volt, amelyet gazdája az egyik ősétől örökölt, és érett színéből ítélve legalább kétszáz éves lehetett (lásd még Coba 1992). A kondorcson-furulyát a keresztény egyház tiltásának hatására az Andok legtöbb területén évszázadok óta nem használják. Történeti munkájában Vargas (1994) például úgy beszél róla, mint olyan inka-kori hangszerről, amelynek legutolsó használói a XVIII. században végleg eltűntek. Egyedül a dob volt viszonylag újabb stílusú, úgynevezett bombo.

A dallamok felépítésében az indián vallásosság elemeit, a két részből álló világ gondolatát fedezhetjük fel. A monoton hangzású pentaton dallamoknál egy alsó és egy felső dallamrészlet váltogatja egymást. Ezeket női, illetve férfi dallamrészleteknek nevezik. A zenekar az egyik dallamot játssza, majd valaki elkezd a másikat, és azután mindenki azt fújja. Ezután csak az szól egy ideig, amíg újra váltanak. Adatközlőnk szerint így lesz egyensúly – akár egy házasságban.

Jumbók és otavalók: mitikus és történeti magyarázatok

A harci játék mitikus szereplői a jumbók, illetve „mi”, azaz a tánc előadói. Ez utóbbiak a tánc során nem kerülnek meghatározásra, hiszen az előadók természetesnek tartják, hogy ők azok ők, azaz a település, Cumbascondi lakói. A falu (régiesen: Cumbas Conde) egy közeli kisvárostól, Cotacachitól körülbelül félnapi járásra fekszik. Itt ugyanúgy, mint Otavalo város vonzáskörzetében, kecsua ajkú őshonos népesség él, akiket a szakirodalom otavalo indiánnak nevez. Ezzel az önmeghatározással a faluban nem találkoztam, a helyiek egyszerűen Cumbascondi-belieknek nevezték magukat, de ez nem zárja ki, hogy otavalo önelnevezés is létezik. Az otavalo indiánokat a közös nyelven kívül a viselet, a termelési technikák és sok más közös vonás köti össze.

Egyes történészek az otavalo kultúrát Inka-korból származónak tekintik. Anderle Ádám például az Inka történelem kapcsán leírja, hogy a térség határterület volt, ennek megfelelően a megszállás állandó katonai jelenlétet is jelentett. A területen az Inkák az Andok más területeiről hozott földműves közösségeket telepítettek le (Anderle 1981: 19). Az ilyen, kifejezetten asszimilációs és katonapolitikai céllal telepített lakosokat hívták kecsua szóval mitmaqnak. Egyes vélemények szerint Otavalo város, az egykori Sarance is Inka alapítású, és ez lenne a magyarázata annak, hogy miért beszélük az otavalók a mai Peruban és Bolíviában elterjedt kecsua nyelvet.

Mások kiemelik, hogy egész népcsoportok áttelepítése az Inka államban sem mehetett végbe tökéletesen. A közös kulturális jegyek, így például a kecsua nyelv elterjedése, az Inka-kor előtt is megkezdődhetett, illetve jóval azután, a kecsua nyelvű keresztény hittérítés és oktatás hatására is folytatódott (Benítez és Garzéz 1992: 128). A ma otavalónak nevezett indiánok egy része az Inka-korban került jelenlegi lakhelyére, egy része pedig már korábban ott élt (Naranjo 1989). Az azóta eltelt hatszáz év alatt elmosódtak a két csoport közti kulturális határok, közös nyelv, viselet, konyha és más közös kulturális vonások alakultak ki.

Bizonyos különbségek azonban ennek ellenére is megmaradtak az egyes falvak között. Megfigyeléseim szerint például a nyári napfordulóra emlékező ünnepeket (San Juanito, Coraza, Abago és mások) inkább a központi medencében található települések, míg az őszi napéjegyenlőség idején megrendezendő harci táncokat (Pendonerós, Yumbo) a hegyek magaslatain fekvő falvak lakói rendezik meg.

A történet másik szereplői a jumbók. Az ecuadori néprajzi lexikon szerint a jumbó „keleti törzset imitáló táncos maskara”, amely színes, bő ruhából és álarcból áll. Viselője lándzsával vagy rövid ostorral ijesztgeti a közönség tagjait (Carvalho-Neto 1964: 430). A jumbók Ecuador szinte egész hegyvidéki területén az ünnepi felvonulások elmaradhatatlan szereplői (Costales Samaniego 1957).

Benítez és Garcés (1992) fontos történelmi kiegészítéssel is szolgálnak a jumbókra mint valós népcsoportra vonatkozóan, akik valaha Quitotól nyugatra, az Andok lejtőitől a Csendes-óceánig húzódó, trópusi őserdővel borított területen éltek. A Guayllabamba és a Blanco folyó alsó folyásán álló településeik közül a két legjelentősebb, Gualaes és Cansacoto a népcsoport XVII. századi eltűnéséig fennálltak. Zsákmányoló életformájuk és törzsi társadalmuk erősen különbözött a hegyvidéki letelepült földművesek paraszti kultúrájától.

A szerzők szerint a paprika- és gyapottermelő jumbók az Inka-kort megelőzően szoros kereskedelmi kapcsolatokat ápoltak a Quito környéki hegyvidéki népcsoportokkal. Ez érdekesen vág egybe azzal, amit a táncszközökről mondtak nekünk adatközlőink: a lándzsák anyagául szolgáló faanyag (chonta, vasfa) az ő vidékükön nem, hanem csak trópusi területen található meg.

A jumbók és a hegyvidéki népcsoportok háborúiról semmiféle írott forrással nem rendelkezünk. Costales Samaniego (1957) régészeti eredmények és őserdei indián (suár) mitológiai források alapján tudni vél egy hadjátráról, amelyben őserdei törzsek igázták le az Andok népeit a Kr. u. IV. században. A spanyol hódítást követően bizonyosan nem került sor ilyen hadjátra.

A történeti adatok tükrében valószínűnek tartom, hogy a rítus gyökerei az Inka-kor előtti időkig nyúlnak vissza. Ezt látszanak igazolni a napjainkban megfigyelhető szertartás során használt táncszközök, a hangszerelés, a dallamvilág, és a szertartás kapcsolódása más, szintén inka-kori vagy azt megelőző vallásos elképzelésekhez. A rítusra az évszázadok során a keresztény vallás egyes elképzelései (például Szent Anna tisztelete) is rárakódtak.

A táncok néhány lehetséges értelmezése

A táncok értelmezéséhez a korábbi tudósításokat, Moreno (1949) és Coba (1985; 1992) írásait vetem egybe a helybeliek, elsősorban Francisco Saavedra és a csontfurulyán játszó legidősebb zenész, Antonio Lalchimba magyarázataival. A táncok sorrendjéhez további adalékot szolgáltat a házigazda tulajdonában levő füzet, amelybe egykor valaki bejegyezte táncaikat. A továbbiakban az általunk látott sorrendben mutatom be a táncokat és lehetséges értelmezéseiket. A táncoknak többnyire két címe van, egy spanyol és egy kecsua, ahol a spanyol elnevezés többnyire a tánc valódi jelentésének eltakárására szolgál. Ecuadorban a kecsua szavak leírására is a spanyol helyesírást használják, így a kecsua táncnevek leírásánál én is ezt használom.

1. Chaquisitay, spanyol (keresztény) nevén paso largo. A spanyol elnevezés (hosszú lépés) egy régi kreol bálozó tánc neve. A kecsua elnevezés a chaqi (láb) és a sitay (dobni) szavak összetétele. A láb a kecsua nyelvben általában a sietésre utal, például rövidítő út: chaquiñan, vagy az inka-kori futárok neve: chasquis. A tánc a helybeliek szerint azt meséli el, hogy a jumbók hadjárata előtt hírhozó futárok érkeztek, akik figyelmeztették őket a veszélyre. A chaquisitayt a táncosok vasfa lándzsával a kezükben körbe-körbe járkák. Coba nem látta ezt a táncot, Moreno leírásában viszont szintén ez a tánc a legelső, és a mozdulatok ugyanilyenek. A tánc után – és a későbbiekben is minden tánc után – összeállnak a táncosok, és közösen kiáltanak egyet. Ez a hujjogatas Coba szerint egyfajta tiszteletadás a hegyeknek. Adatközlőink kiegészítése szerint azért kiáltanak, hogy a hegyek (elsősorban Imbabura vulkán) odafigyeljenek, hiszen az ő tiszteletükre járkák a táncokat.

2. Janga (vagy jangaña), Coba adatai szerint obelo. A tánchoz gúlába állítják és összekötözik a vasfa lándzsákat. A gúla Moreno szerint a napra és annak sugaraira utal – ezt helyben nem erősítették meg, illetve nem is kérdeztük. A tánc címének jelentése havas hegy-

lánc. A tánc valószínűleg az ellenséget mutatja be, amint már a havasokban jár. A táncosok befogott szájjal táncolják körbe a lándzsákat, így mutatják be a jumbókat. A kecsua nyelvet kecsuául runa sziminek, szó szerint emberi szájnak mondják. Az idegen nem tud kecsuául, azaz nincs emberi szája, ezért táncolnak a jumbók befogott szájjal.

3. Asua upfiay, vagy tomar chicha. A tánc címe spanyol és kecsua nyelven egyaránt a szakrális ital, a kukoricásör fogyasztására utal. Az egyetlen szereplő nő, a sarañusta, kukorica hercegnő (Coba leírásában a mama, azaz anya), ezzel a sörrrel tölt meg egy poharat, amit a táncosoknak terpeszállásban előrehajolva, foggal kell felvenni a földről. A rituális alkoholfogyasztás a korábban már bemutatott termékenységi elképzelésekkel függ össze. Ezúttal úgy magyarázták nekünk, hogy amikor jöttek a jumbók, összegyűltek az otavalo férfiak és ittak, mert a harchoz is kell az erő. A tánc Coba, Moreno adatainál és Saavedra jegyzetfüzetében eltérő sorrendben szerepel a táncrendben.

4. Purutu maytu. Ez a tánc a legfontosabb számunkra az indián időfogalom megértése szempontjából. Címe futó babot jelent (szó szerint: körülkerítő bab), előadása közben a szereplők kis lépésekkel egymást kerülgetik, ahogy a bab futja körül a kukoricát. Az új vetés megjelenítésének bizonyára valamiféle termékenységi magyarázata is lehet, de a helybeliektől kapott magyarázat szerint a csata időpontjára utalnak ezzel: az egyenlítői országban az augusztusi szántás után valóban szeptember végén hajt a bab és a kukorica. Azt azonban nem tudják a táncosok, hogy hány évvel ezelőtt történt a jumbo csata. Úgy tűnt, az időpont nem is érdekes a számukra. Bár bizonyosak voltak abban, hogy valóban megtörtént történelmi eseményről van szó, olyan kérdésekre, hogy például a Peruval folytatott háború előtt zajlott-e a csata, vagy a szüleik, nagyszüleik idejében történhetett, nem tudtak válaszolni. Megítélésem szerint azért nem, mert a jumbo tánc résztvevői számára nem az fontos, hogy egy bizonyos történelmi pillanatban győzni tudtak, hanem az, hogy az év

bizonyos szakában ők újból erősekké válnak, újra képesek legyőzni az ellenségeiket és helyreállítani a világ rendjét.

Egy korábbi alkalommal furulyás adatközlőnk elmondta, hogy ő, és általában az itteni öregek még nem számolták az életkorukat. Megmutatta egy igazolványát, amelyben a születési évét X jelekkel húzta ki a hatóság, mert – elmondása szerint – bizonytalan. Azt azonban ő is tudta, hogy mikor van a születésnapja, és azt is fontosnak tartotta elmondani, hogy akkor nyílik ki a kukorica címere. Ez az alapvetően nem lineáris időfogalom azonban eltűnőben van, megfigyelésem szerint az ötvenhatvanévesek már meg tudták mondani, hogy hány évesek.

Coba adatai szerint ez a purutu maytu volt a legelső a táncrendben, Saavedra jegyzetfüzete szerint a harmadik, Moreno pedig nem tesz róla említést. Mindez a jumbo történet egyes epizódjainak felcserélhetőségét mutatja.

5. Sarnosu vagy rascabonito. A tánc kecsua nevét nem ismerem, a sarnoso spanyolul rühest jelent, amit Otavaloban a tetvesedésre használnak. A tánc az adatközlők szerint azt mutatja, ahogy a hegyek között hetekig bolyongó harcosok megtetvesednek. A táncosok magukat és egymást vakarják, imitálják, hogy tetűt szednek le egymásról és megeszik, vagy éppen a nevető közönségre teszik. A rascabonito (szépen vakarózó) egy keléses betegségre, talán a tetűkórra utal. Coba és Moreno szintén egy beteg embert utánzó táncként írják le a sarnosut, de nem írják, hogy mi a szerepe a táncrendben.

6. Abago. A tánc közben a harcosok fakapákat vesznek kézbe, és drámaian mozgalmas csatajelenetet mutatnak be. A három táncos befogott szájjal táncol, és felváltva harcol egymással. Tusakodás közben a kapák egymásba akadnak, a harcosok igyekeznek kibillenteni egymást egyensúlyukból. A tánc értelmezéséhez adatközlőinktől kevés információhoz jutottam. Vajon minden résztvevő jumbo, akik egymásnak estek, és így pusztultak el? Vagy egyesek otavalók közülük?

Moreno chonta (vasfa) tánc címen tudósít egy hasonló, ám lándzsákkal bemutatott táncról, amit azonban nem próbál értelmezni.

Coba szerint abago nincs a jumbó táncrendben, ám tudni vél egy cuchillos (kések) című táncról, amit szerinte „az egykori emberáldozatok emlékére” járnak (Coba 1995: 616).

7. Tsauna. A harcosok szorosan hátraszorított kézzel, páros lábbal ugrálnak az egyik, majd a másik irányba. Talán megkötözött foglyokat alakítanak, mint ahogy Coba is írja erről a táncról. Saavedra magyarázata szerint ezek az emberek eltévedtek. A délelőtti előadás során a táncot az abago előtt, a délutáni során az abago után járták el a táncosok.

8. Suchos. A szó béna embert, illetve kiskacsát jelent. A táncosok guggolva ugrálnak körbe az összekötözött lándzsák körül. Coba híradása szerint egy béna, mozgásképtelen embert utánoznak, Saavedra magyarázata szerint viszont a gúzsba kötözött foglyokat mutatják be. Morenót a táncoló figurák békákra emlékeztetik, annál is inkább, mert ugrálás közben „fabotokat tartanak a szájukban, éppen úgy, ahogy a békák cipelik a zsákmányként elejtett kígyót” (Moreno 1949: 138).

9. Urcu callay. Az utolsó felvonás a kiáltás a hegyekhez. Ezúttal nem táncolnak, hanem csak énekelnek a résztvevők, és dalukkal a környező hegyeket idézik meg. Minden hegyet kicsinyítő és nagyító képzővel becéznek: Imbaburácska, nagy Imbabura, Yana sziklácska, nagy Yana szikla stb. A dal befejeztével vége a rítusnak, szétbontják az összekötözött lándzsákat, és rövid pihenő után újból előadják. Elmondások szerint régen többször előadták a táncrendet egymás után, reggeltől estig. A napot végül lakomával zárják.

A jumbók és az idő

Az ecuadori otavalo indiánok egyik szertartása, a danza yumbo rítus Cumbascondi település lakóinak sikeres harcát mutatja be az ellenség, egy ma már eltűnt népcsoport, a jumbók ellen. A dramatikus táncokból álló szertartás gyökerei feltehetően az Inka-kor előtti idő-

kig nyúlnak vissza. A tánc számos eleme – a hangszerelés, a dallamok, sőt, valószínűleg a lépések és a koreográfia is – hatszáz év óta, vagy talán még hosszabb ideje változatlan formában kerül bemutatásra.

A táncrend elemeit az egyes előadásokon felcserélgették, így az elmesélt történet különböző előadások alapján némiképp eltérő módon értelmezhető. Ez a résztvevőket feltehetően azért nem zavarta, mert számukra nem az esemény pontos lefolyása, hanem a történetben megmutatkozó mitikus szerepek megjelenítése volt fontos. Hogy csak egy példát említsünk, a rituális alkoholfogyasztással járó tánc, az asua ufiay a mi megfigyelésünkkor a harmadik volt a táncrendben, egy másik forrás szerint az utolsó előtti, egy harmadik valahol a történet közepén említi. Ha történetként fogjuk fel a táncokat, akkor az első esetben úgy értelmezhetjük, mint harci felkészülést, a második esetben úgy, mint győzelmi lakomát, a harmadik esetben pedig talán mint a csata egyik fontos elemét. Ha azonban eltekintünk az időtényezőtől, akkor azt mondhatjuk, hogy az alkohol és a részegség fontos része a harcnak és a győzelemnek. Ez a megfigyelés jól egybevág azzal, amit Zuidema figyelt meg a San Daimánban lejegyzett mitológiai történetekkel, vagy az Inka történelmet bemutató XVI–XVII. századi forrásokkal kapcsolatban, ahol az egyes elemek, epizódok szintén felcserélhetőek voltak.

A táncrend egyik eleme a purutu maytu, amelyben a szereplők a kukorica szárán felfutó babot játsszák el. A minden bizonnyal mezőgazdasági termékenységi eredetű tánc a helyiek értelmezése szerint egyben időmeghatározás is: akkor jön el a csata ideje, amikor már kihajt az új vetés, és a kiserkent kukorica szárát körülfonja a bab. A tánc arról árulkodik, hogy a résztvevők számára az idő múlásában nem annak előrehaladása, hanem évenkénti körforgása bír jelentőséggel. Ez az a sajátos időkonceptió, amelynek révén az otavalo társadalom – Moliniével szólva – meghatározza saját létét. Míg a lineáris időfelfogás szerint ami elmúlt, az nem tér vissza többé, addig az otavalo gondolkodás szerint minden úgy történik, ahogy már

megtörtént, illetve ahogy történni szokott. A rítus résztvevői nem megemlékezést tartanak, nem arra gondolnak, hogy egy bizonyos történelmi pillanatban győzni tudtak; az a fontos számukra, hogy az év bizonyos időszakában újból erősekké válnak, újra képesek legyőzni az ellenségeiket és helyreállítani a világ rendjét.

Irodalom

- *Anderle Ádám* 1981: Vihar a Sierrában. Budapest: Gondolat
- *Ares Queija, Berta* 1988: Los corazas. Ritual andino de Otavalo. Quito: coedición Abya-Yala, I.O.A.
- *Banning, Peter* 1991: El Sanjuanito o Sanjuan en Otavalo. Sarance 15: 195–217. (Otavalo, I.O.A.)
- *Beaudet, Jean Michel* 1992: Musique et alcohol en Amazonie du Nord-Est. Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle No. 18: 79-88. (Le Havre)
- *Benítez, Lylian – Alicia Garcés* 1992: Culturas ecuatorianas ayer y hoy. Quito: Abya-yala (6. kiadás).
- *Botero, Luis Moreno* (ed.) 1991: Compadres y priostes. La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural. Quito: Abya-Yala, colección Antropología Aplicada No. 3.
- *Butler, Barbara Y.* 1992: Espiritualidad y uso del alcohol entre la gente otavalea. Sarance 16: 31–64. (Otavalo, I.O.A.)
- *Carvalho-Neto, Paulo* de 1964: Diccionario del Folklore Ecuatoriano. Quito: Ed. Casa de Cultura Ecuatoriana.
- *Castro, Hernán* 1993: La fiesta 22 de Junio. Amaru Cancha 12: 5–14. (Otavalo)
- *Cereda, Verónica* 1988: Aproximaciones a una estética andina: de la Belleza al Tinku. In El mundo Aymara. Xavier Albo, szerk. 283–363. Madrid: UNESCO, colección Raíces de América.
- *Coba Andrade, Carlos Alberto* 1985: Danzas y bailes en el Ecuador. Quito: Abya-Yala, Colección Ñuncanhic Unancha.
- *Coba Andrade, Carlos Alberto* 1992: Instrumentos musicales populares registrados en el Ecuador. Quito: Ed. Banco Central del Ecuador, Colección Pendoneros No. 2., I–II. kötet

- *Coba Robalino, José* 1929: Monografía general del Cantón Pillaro. Quito: Prensa Católica.
- *Conejo, José Narizco* 1991: El Intiraymi. Botero 39–49.
- *Costales Samaniego, Alfredo* 1957: Los shuaros. Llacta 2., vol. III. 69–160.
- *Gelencsér Ágnes, Letenyi László és Takács Ildikó* 1994: Indián énekeskönyv. Budapest: Calibra
- *Guaña, Pablo, Pedro Camino és Quimbia Ulco* 1992: Inti Raymi Cayambi. Cayambe: CICAY és SCHEUNE.
- *Gulyás Anna és Letenyi László* 1994: Otavalo. XX. századi életformaváltás ecuadori indiánoknál. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- *Estenssoro, Juan Carlos* 1998: Modernizmus, esztétika, zene és ünnep. Hogyan változott meg az elit attitűdje a népi kultúrával szemben? (Peru, 1750–1850). Replika 29: 129–138.
- *Hardman, Martha J.* 1988: Jaki Aru, la lengua humana. In El mundo Aymara. Xavier Albo, szerk. 155–215. Madrid: UNESCO, colección Raíces de América. 78 Tanulmányok az Andokról
- *Harris, Olivia és Thérèse Bouysse-Cassagne* 1988: Pacha: en torno al pensamiento Aymara. In El mundo Aymara. Xavier Albo, szerk. 217–282. Madrid: UNESCO, colección Raíces de América.
- *Letenyi László* 1998: Etnikum és hatalom az Andokban. Replika 29: 83–95.
- *Martínez, Rosalia* 1992: Boire pour jouer, jouer pour boire. Relations entre musique et alcool dans la fiesta des Jalq’a (Bolivie). In: Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle 18: 63–78. (Le Havre)
- *Menget, Patrick – Antoinette Molinié* 1993: Introduction. In Mémoire de la tradition. Becquelin, Aurore – Antoinette Molinié, szerk. 9–20. Nanterre: Société d’ethnologie.
- *Molinié Fioravanti, Antionette* 1988: Sanglantes et fertiles frontières. Á propos des batailles rituelles andines. Journal de la Société des Americanist LXXIV.: 48–78.
- *Moreno, Segundo Luis* 1949: Música y danzas autóctonas del Ecuador. Indigenous music and dance of Ecuador. Quito: Editorial Fray Jodoco Ricke.
- *Moreno Yanez, Segundo – Udo Oberem* 1981: Contribución de la Etnohistoria Ecuatoriana. Otavalo: I.O.A., Colección Pendoneros.
- *Moreno Yanez, Segundo* 1989: Historiografía indígena y tradición de lucha. Sarance 13: 63–70 (Otavalo, I.O.A.)

- *Naranjo, Marcelo* (ed.) 1989: La cultura popular en el Ecuador. Tomo V., Imbabura. Quito: CIDAP.
- *Paredes Candia, Antonio* 1969: La danza folklórica en Bolivia. La Paz.
- *Pareja Diezcanseco, Alfredo* 1990: Breve historia del Ecuador. I–II. kötet. Quito: Libresa.
- *Paniahua Loza, Félix* 1981: Glosas de danzas del Altiplano Peruano. Lima: Boletín de Lima, 15,16,17,18.
- *Portugal Catacora, José* 1981: Danzas y bailes en el Altiplano. Lima: Editorial Universo S.A.
- OSCULATI, CAYENATO
1850 (1994) Esplorazione delle Regioni Ecuatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni. Frammento di un viaggio fatto nelle due Americhe negli anni 1846–1847–1849. In Antología del folklore ecuatoriano (1653–1969). Paulo de Carvalho-Neto, szerk. 20–23. Quito: Abya-Yala, 2. javított kiadás.
- *Vargas, Ernesto* 1994: Lawata. Comunicación retruecano y mnemotécnico Inca, siglos XVII–XVIII. Cusco: kiadó nélkül.
- *Zuidema, R.T.* 1977 Mito e historia en el antiguo Perú. Allpanchis 10: 15–52. (Cusco)

Chiaraje, Mikayo, Tocto: rituális harcok a perui Andokban (Kardulesz Rita)²

Rituális küzdelmek Afrikától Indonéziáig a világ számos pontján ismertek. Ezek a rituális találkozások a legtöbbször nem „teátralizált” vagy imitált harcok, hanem valóságosan véres összecsapások. A versengések őseredete különböző okokra vezethető vissza: lehet mitológiai, gazdasági vagy egy történelmi esemény újraélése, határproblémák, vagy akár személyes konfliktusok rendezése.

Dél-Amerikában is több közösség ismételi meg évről évre hagyományból gyökerező, ún. harci rítusokat. A perui Andok *Cusco* megyéjének magasan fekvő tartományaiban több ilyen rítus is megtalálható. Az én kutatási területem 2003-2004-ben *Canas* tartomány fennsíkjain volt 4700 méter magasan, ahol a *Chiaraje*, *Mikayo* és a *Tocto* elnevezésű küzdelmeket vizsgáltam. Bizonyos andoki pampákon egymással szomszédos falvak közösségei küzdenek meg az év meghatározott napjain. Mesztic és indián férfiak, vegyesen. A csaták fő harci fegyverei: a parittyák és a kövek, melyekkel már a prehispán időkben az Inkák is harcoltak.

Ezek az alkalmak számos sebesültet és nemritkán halálos áldozatokat követelnek.

A témáról először Magyarországon élő perui barátaim meséltek. Lázasan próbáltam felkutatni az erről szóló tanulmányokat, de csak igen csekély számban találtam, azok is leginkább a hatvanas-nyolcvanas, illetve a kilencvenes években láttak napvilágot. Mivel friss szakirodalom nem állt rendelkezésemre, még inkább kíváncsivá tett,

² A jelen tanulmány elkészítéséhez felhasználtam a pesti kulturális antropológia szakon írt szakdolgozatom.

hogy az utóbbi években a turizmus felerősödő hullámai és maga a globalizáció milyen mértékben befolyásolják a közösségi eseményt. Az alapkérdés pedig adta magát: milyen motivációk hajtják önként a küzdelemben az egyébként békésen egymás mellett élő falusi emberek csoportjait, miért akarják egymás vérét és halálát?

A terep bemutatása

Cusco megye, akár az Andok más megyéi, tartományokra, azon belül körzetekre, föld- vagy faluközösségekre (comunidad, kecsuául: allyu), ezeknek a zónától távol eső, néhány család által lakott egyes földterületeire (anexo), és tanyákra, azaz a közösségbe nem tartozó családok lakhelyeire osztható fel. A maradék területeken földbirtokok vagy a nagyobb tavak találhatók.

Közigazgatásilag a nagyobb településekhez tartoznak a vonzás-körzeteikben elhelyezkedő földközösségek, tanyák, együtt pedig a körzetekhez, melyek a tartományt, összességében pedig magát a megyét képezik.

Canas körzeteinek száma nyolc: Yanaoca, Checca, Langui, Layo, Quehue, Kunturkanki, Túpac Amaru és Pampamarca. Egy 2003-as hivatalos adat szerint ezeken a területeken 51 földközösség van bejelentve. Ugyanezen a területen az INEI által feldolgozott adat szerint 1994-ben 61 földközösséget számlált a tartomány: Checca (9), Kunturkanki (8), Langui (8), Layo (6), Pampamarca (3), Quehue (4), Tupac Amaru (8), Yanaoca (15).

A tartomány településeinek szerkezetével kapcsolatban a centralizált szerkezetű települések mellett megfigyelhető egy szétszórt, azaz diszperzív jelleg. Főleg Checca körzetére jellemző a lakóhelyek nagyarányú szétszóródása, azaz jelentős távolságok egymástól, és a központi településtől. Mindez problémákat generál, mely felhívja a figyelmet az alapszolgáltatások nehézségeire és hiányosságaira az

érintett területeken: vízvezetékek, csatornázás, elektromosság, közlekedés stb., vagy az egészségügyi szolgáltatás és oktatás elérhetősége. A legtöbb rendel ő a központi településeken van és elenyésző számban egyes földközösségekben. Még nem mindenhol működnek telefonvonalak, ezért távolabb eső földközösségek, amelyek nem rendelkeznek rendelővel, segítséget gyakran már csak későn kapnak. Közösségi gyógyszertárak sincsenek. Az analfabétizmus 32.1%-os a tartományban (a 40 éves és idősebb népesség többnyire írástudatlan). A legtöbb közösségben nem megoldott az infrastruktúra: a diákoknak néha hatalmas távolságokat kell gyalog megtenniük az iskoláig. A tanárok gyakran nem képesítettek, előfordul, hogy nem adják le az órájukat, nincs ebédlő, tanári szállás, rendes étkeztetés, könyvtár, hiányosak a munkaeszközök, felszerelések – még lehetne folytatni a sort.

Canas megyében az elsődleges gazdasági tevékenység az állattenyésztés, de emellett a földművelésnek is nagyon fontos szerepe van. A közösségi földeken kívül általában mindenkinek van saját parcellája, amit megművel. A magasabb részeken: burgonyát, lóbabot, árpat, búzát és egyéb, ősi gabona- és (quinua, quiwicha) és gumós növényeket (oca, olluco) termesztenek. A kukorica az alacsonyabban fekvő földeken terem meg.

A vetés és az aratás a két legintenzívebb mezőgazdasági munka. A vetési időszak augusztus és november között (quinuát, árpat és búzát decemberben is) valósul meg, de vannak olyan családok, akik már júliusban elkezdik a burgonya ültetését. Az aratás és a betakarítás áprilistól júniusig tart. Januártól márciusig kevésbé megfeszített a munka, aminek okán egy időszakos migráció indul meg a központi településekre, vagy a nagyobb városokba.

Az etnikai megosztás szerint az Andok területén az őshonos népesség, azaz az indiánok, és a gyarmati időszaktól kezdve a fehérekkel keveredett indiánok leszármazottai, a meszticek élnek. Nemcsak biológiai, hanem „*egyszerre etnikai és társadalmi rétegződési kategóriák*” (Letenyei 1998:87). Kulturális kategória is, hiszen nem ment végbe

teljes vérkeveredés az Andokban, ezért „kulturális meszticizálódásról” beszélhetünk. A kulturális identitás közti különbségek az Andokban nagyon hangsúlyosak: „*a »szokásos« városi-paraszt ellentétet itt a nyelvi és etnikai elemek is átszövik. Kissé leegyszerűsítve: a »vidéki« indiánt jelent a »városi« pedig meszticet vagy kreolt (Peruban született fehér), azaz a fehér-mesztic világot*” – folytatja Letenyei (1998:88). Egy másik etnikai kategória a „*cholo*”, a paraszti sorból kiemelkedett „városi indián”, aki már városban, városi ember szokásai szerint él, nem hord népviseletet, de tud kecsuául és magáénak vallja az őshonos identitás számos elemét, bár már nincs indián identitása.

A társadalmi és kulturális különbség a hegyvidéken is jól érzékelhető a nyelvhasználatban, öltözködésben, vagy gazdasági tevékenységben. A hegyvidék városias településein élő meszticek indián környezetben élnek, gyakran folytatnak közös tevékenységet velük, például a piacokon, és sokan kétnyelvűek, azaz beszélnek az indiánok nyelvét, a kecsuát, amit a velük való kommunikációban alkalmaznak. Mindez mutatja, hogy a meszticek és indiánok világa nem teljesen elszigetelve létezik egymás mellett, a kettő hatással van egymásra. A meszticek életkörülményei jobbakk. Egyesek földet is birtokolnak állatállománnyal, ezekre bérezés ellenében az indián pásztorok vigyáznak.

Az indiánok általában földközösségekbe tömörülnek. Ezek a *comunidades*, elszigetelődve a mesztic kultúrától, kis szigetei az ősi hagyományos értékeknek, s ez egyfajta védekezés is a külső hatásokkal, modernizációval, a kultúrávesztéssel szemben. Ébren tartva a tradíciót, a szokásaikat, kulturális értékeket mentenek át a közösségeken belül, így erősítik identitásukat. A kölcsönös segítségnyújtás fontos része a közösségi szervezetüknek. Két formája van, az *ayni* és a *minka*: a „ma én megyek dolgozni a te földedre, és ha holnap nekem kell segítség, te jössz” az ayni, a „segítek dolgozni a földeden, cserébe ellátsz a napi betevővel” pedig a minka lényege. A reciprocitás elve nemcsak a munkában, hanem az istenekkel való kapcsolatban (áldozat), a házasságon belül, és a harci küzdelmeknél (egymás támogatása) is jelen van.

A rítusok leírása

A három rítus, azaz a Chiaraje, a Mikayo és a Tocto azonos módon épül fel:

1. Előkészítő fázis
2. Bevezető-küzdelmi fázis
3. Pihenő-felkészülő fázis
4. Lezáró-küzdelmi fázis

1. A csata reggelén az asszonyok összekészítik az elemózsiát és az italokat, például a *chichát*, az erjesztett kukoricásört. A részt vevő férfiak magukhoz veszik fegyvereiket (parittyá szinte mindenkinél van, de más, házilagos fegyverek is előfordulnak, például kötél végére felerősített vasnehezék a közelharchoz), és elindulnak a pampára. Ki gyalogosan, ki lóháton. Kis csoportok verődnek össze az út alatt, kibeszélik, megvitatják a tavalyi küzdelmet, latolgatnak, vajon ki az esélyesebb, mennyien jönnek el. A Chiaraje küzdelmi rítusára a legtöbben kisbuszokkal érkeznek. Az elmúlt évtizedben végbement infrastrukturális fejlődés következtében az úthálózat kiépítése lehetővé tette a forgalmat: az utasokkal megpakolt kisbuszok a *quehuei* oldalon már könnyűszerrel felkapaszkodnak egészen a „nézőtérig”, azaz a csata pihenőhelyéig. Ez hozzájárul ahhoz, hogy a turisták és kereskedők száma évről évre szaporodik.

Mindhárom rítusnak reggelén a lovasok a legszebb lószerszámokkal, nyergekkel díszítik lovaikat. A serdülő fiúk és lányok is legdíszesebb hímzett ruháikat veszik fel erre az alkalomra. A bandák tagjai élénkszerű uniformisaikat viselik, ezek a bandatagság és szövetség szimbólumai.

A gyerekek lószórból font parittyáikkal már hetekkel a küzdelem előtt elkezdnek gyakorolni. Az apák átadják tapasztalataikat, hogy minél egyenesebben és erősebben tudjanak hajítani. A legtöbben

egyébként már egész kicsi koruktól, az állatok terelésénél elsajátítják a parittyá forgatását.

A házaknál a rítus hajnalán vagy az azt megelőző éjszakán a kecsua nyelvű indiánok áldozatot mutatnak be a Földanyának. A rituális csomagokat mindenféle mágikus-szimbolikus elemekből állítják össze, hogy később elégethessék. A hamvak egyesülnek a földdel, mellyel Pachamamához, a Földanyához fohászkodnak a másnapi szerencséért, a kokalevelek rituáléjával pedig az Apukat, a hegyek szellemeit igyekeznek megnyerni.

2. A rítusok helyszínén a hangulat úgy délelőtt 11-kor kezd el fokozódni³, feszültség sűrűsödik a levegőben. *Vamos a la guerra!* „Menjünk háborúzni” felkiáltásokkal ösztönzik egymást a harcosok. Majd az inzultusok ordításával kezdetét veszi az első félidő, melynek kecsua neve *wayna akulli* („az első kokalevelek rágása”).

A lovasság nyitja meg a küzdelmet, sértésekkel ösztönzik, hergelik a másik felet a küzdelemre: „*Tè kutya, gyere küzdeni, ha férfi vagy!*”, „*Ne bíjj az asszonyod szoknyája mögé!*” Ez a gúnyolódás eltart egy ideig, aztán egyszer csak elindul a menet. A felek között kezdetben marad egy fix, úgy 30 méteres lövéstávolság, majd a harci kiáltások közepette felhangoznak a puskaropogásra emlékeztető kövek tompa puffanásai.

A Chiarajén a quehuei dombtetőn eközben folyik a kirakodóvásár. A nézők élénk figyelemmel követik a harc alakulását: dominál-e valamelyik fél a másik területén? Az asszonyok és a hajadon lányok, a domboldalon ülve vagy állva aggódnak hozzátartozóikért: vajon visszakapják-e őket élve? A bátrabb megfigyelők közelebb merészkedhetnek az összecsapás színteréhez, melyek a bázisoktól 200-300 méterre találhatók. Közelebb viszont nagyobb az esély, hogy eltalálnak, ha hirtelen támadásba lendül az ellenkező oldal. Minden-

³ A 2005-ös Toctón később, délután kettő körül kezdték csak el a küzdelmet.

képpen résen kell lenni, és még idejében el kell futni. A Chiarajén és a Toctón a nők nem mehetnek közel, mert a hiedelem szerint balszerencsét hoznak, és a sereget csak hátráltatnák. Nagyon fordulatós a küzdelem, nem lehet mindig kiszámítani, melyik fél és milyen gyorsasággal fog hirtelen behatolni a másik térfelére.

A félidő végén, délután egy-két óra körül közös egyetértésben visszavonul mindkét fél a maga dombjának tetejére, hogy egy kicsit lazítsanak, egyenek, igyanak, hogy újult energiákkal vág hassanak a küzdelem végső fázisába. Többen térnek vissza vérző, felszakadt szájjal, halántékkal, hiszen a leggyakoribb sérülések a fejet érik.

A rituális találkozás alatt néhány hajadon, fiatalasszony időnként körtáncokat táncol, és közben a *pinkuyllu* hangszer szent dallamaira bátorító, ösztönző dalokat énekelnek kecsua nyelven. Az ősi inka furulya melankólikus hangja Arguedas szerint „*ködbe borítja az agyakat, felizgatja az embereket, elszabadítja erőiket, a halállal is dacolnak*”. (1973:111) Kézen fogva, egyszerű lépésekben keringenek, a férfiak szökellnek is, ami az örömet szimbolizálja. A fiatal fiúk gitárt, bandurriát, charangót szólaltatnak meg.

3. A pihenő idején társaimmal mi is bekapcsolódtunk a közös étkezésbe, hívtak több helyről is, tartsunk velük, a poncsókra készített élelmükből kínáltak a helyiek. A férfiak az ánizslikőrös, nádpálinkás vagy kukoricásörrel teli poharat nyújtották felénk, ami szertartásosan körbejárt közöttük, és amelyből az első korty mindig a Földanyát illeti. Általában három óra tájt megkezdődik a harc második félideje. Újból lendülnek a parittyák, fellobban a harci tűz. Füttyszó, kiabálások és a szellemes inzultusok közepette lovak nyargalnak, embercsapatok vonulnak összemérni ügyességüket. A küzdelem már nagyobb erőbedobással zajlik, hiszen ilyenkor az egyik félnek végképp dominálnia kell, be kell hatolnia a másik területére.

„Ez egy szokás, játék, minden évben elmegyünk küzdeni, mint annak idején nagyapáink és az ő nagyapáik. Ebben a játékban normális, ha

megölnék, nincs következmény.”, vagy: *„Itt még az elnököt sem tisztelnék”* - tudom meg az emberekkel beszélgetve a rítus pihenőhelyén.

A Chiaraje mindkét térfelén egy-egy antenna magasodik. Ezek felállítása ellen lázadások törtek ki a területen, hiszen ez a szent hegy meggyalázásának számít. A rítusok színhelyének környezete is szent: a hegyek, a csúcsokhoz vezető utak, a pihenőhelyek, vagy ahol táncolnak. Ezek egyben stratégiai pontoknak is számítanak.

A hivatalos szervek nem szólnak bele a küzdelembe, nincs igazságszolgáltatás. A történelem folyamán azért próbálták bojkottálni egyes kormányok alatt, de a harcosok összefogtak, megfélemlítették és elkergették a hatóságokat.⁴

A Chiarajén a quehuei oldalon található meg a legnagyobb fogyasztói kínálat: a lábasok, konyhai kiegészítők, és népművészeti termékek mellett kondérokbl lehet választani a különböző meleg ételek közül. A kis csoportok elkülönülése baráti vagy rokoni alapon történik.

2005-ben Checca önkormányzata a polgármesterrel együtt érkezett. Étellel és itallal járultak hozzá embereik lelkesítéséhez. Én kokával és dohánnyal kedveskedtem. Ezt szívesen fogadják. Mások kérték, hívjam meg őket üdítőre, vagy sörre. A checcai oldalon lényegesebb kevesebb árus van, de itt is meg lehet kapni a melegételt, szénsavas üdítőket, kokát, cigarettát, likőröket. A Mikayón csak sört, kenyeret és üdítőt árultak, ezeket úgy 2-3 asszony cipelte fel a kisboltjából. A Toctón 4-5 árus kínálta ugyanezt. Miközben folyik az evés-ivás, kokarágás, események kommentálása, egykét orvos a sebesülteket ápolja, kíváncsiskodókkal körbevéve.

⁴ Belaúnde elnökségének első időszakában (1963-1968) a hatóságok próbálták eltörölni a rítust, de nem tudták elérni céljukat.

Egy quehuei tanár jegyezte meg ezzel kapcsolatban: *„a törvény nem elég ahhoz, hogy a szokásokat eltüntesse.”*

4. Délután kettő és fél három között a feltöltődött harcosok folyamatosan térnek vissza a küzdőterre, hogy megkezdjék az utolsó félidőt.

A mérkőzésnek ez a félideje a *machu akulli* (a rágás közben kidudorodó kokára utal), vagy *Picchu Tupac* (Tupac hegy) már intenzívebb erőbedobással zajlik, hiszen el kell, hogy dőljön, melyik oldal győzedelmeskedik, kinek lesz dicsősége és termékeny éve.

Küzdenek, védekeznek. Nem akarják, hogy az ellenség betegye földjükre a lábát.

Itt már kialakul a közelharc. A küzdelem döntetlennel is végződhet. Ez azt jelenti, hogy egyenlő arányban hatoltak be a másik területére, kölcsönösen meghátráltatva az ellenfelet. Így történt 2005-ben a Toctón és a Chiarajén is.

Az idősebbek pásztázzák az eget, ők még hiszik, hogy velük egy időben a felhők is küzdenek egymással, a villámokkal és mennydörgéssel pedig az Apuk, a hegyek szellemei játszanak és gyakorlatoznak, vélik. A felhők meg tudják jósolni számukra, melyik fél fog győzedelmeskedni.

A csapatok hőiesen küzdenek egészen a második félidő végéig, ami sötétedésig tart.

Késő délutánra a fennsíkon az idő már sokkal hidegebb, elkezdődik a jégesőzés, olykor havazás is, az ég beborul, villámok cikáznak. Az utóbbi összecsapásokról ezért társaimmal kénytelenek voltunk előbb eljőnni, ami több órás gyaloglást jelentett a jeges esőben. A helyi asszonyok, hajadonok, gyerekek viszont mind fönn maradtak a tomboló égbolt alatt, a természet erejére fittyet hányva izgultak tovább szeretteikért.

A csata végétével a harcosok az ellenféllel közös egyetértésben visszatérnek a pihenőhelyre, onnan pedig elindulnak a falujukba. Másik lehetőség, hogy meneküléssel záródik a küzdelem. Így történt például a 2004-es Chiarajén, a checcaiak oldalán, ahol állítólag hazáig üldözték az ellenfelet. A küzdelem után gyakori, hogy a férfiak együtt folytatják az iszogatást a településeken.

A rítusok utóéletét tekintve, ha haláleset van, a halottat vagy a helyszínen temetik, vagy elviszik és a falu temetőjében helyezik nyugalomba. Ha az ellenség elkap valakit a másik csoportból, a következő történhet: ruhadarabjait elkobozzák, és ütőfegyverekkel agyonverik. Ha igen kapatos, erre nagyobb esélye van, hiszen nem képes menteni magát, azaz meggyőzni az ellenfelet, ne öljék meg. Az is mentőöv lehet, ha a jelenlévők közül barátot, ismerőst fedez fel, aki ilyenkor védelmébe veheti, kimentve a fémvégű ütőfegyver csapásai elől. Az áldozatot persze így is helybenhagyják, de nem ölik meg, hanem fogolyként elhurcolják mint trófeát. Ilyenkor megszégyenítik: megverik, meztelenre vetkőztetik. A legnagyobb szűgyenbe akkor hozzák, amikor női ruhát adnak rá, és így kell táncolnia a főtéren. Megölni nem lehet, mindenki tudja, hogy ez már nem a rítus helyszíne, ez már *játékon kívüli* terület, a hatóság közbeavatkozhat. Régebben dolgoztatták is a foglyot: kis kunyhóban tartották fogva a földeken, napközben pedig ásott, kapált, hiszen kénytelen volt együttműködni. Enni-inni kap. Isznak a helyiek is, ráadásul mind a fogoly kontójára. Családja pár nap múlva kiválthatja: fizetniük kell mindent, amit a fogva tartók fogyasztottak. A régi szokások szerint asszonyokat is elrabolhatnak, és ha nincs férjnél, megесik, hogy fogva tartójánál marad végleg, családot alapítva.

Közvetlenül a küzdelem után, ha ellenségek találkoznak, sértegethetik, fenyegethetik a másikat, de már nem ütik meg egymást – állítják az adatközlők. A rítust követő napon az előző nap rivális felei között nincs harag, együtt kocsmáznak, piacoznak, vagy intézik közös ügyeiket. A csoportos ellenségeskedés csak arra a napra szólt, akkor is, ha valamelyikük térfelén haláleset történt.

A *Mikayo* rítus faluközösségek között zajlik. Kevés létszáma miatt a legkisebb, vezető, egyfajta „felkészítő” küzdelem – állítják a helyiek.

K'atkani és Pongoña oldalával (K'ayno, Ccolliri, Quecha Quechából és Tupac Amaru körzetből- Ccotañából és Tungasucából néhány fiatallal szövetkezve), Yanaoca környező földközösségei (Hancollo,

Hampatura, Chiqnayhua és a hozzá tartozó Puca Puca, Llallapara, Quellahuani, Jaquira Concából és egyesek Quehue körzetből) állnak szemben.

Még kevesebben mennek a Mikayo pampától húszpercnyi járásra fekvő Wawanake pampára⁵, a *szombati játék* elnevezésű küzdelemre, ahol csak fiatalok vesznek részt a szomszédos közösségekből. Ez már a karneváli időszakot beharangozó rítus.

A *Chiaraje* (vagy Chiaraqhe, Chiyaraqe) jelentése: „fekete ember”⁶, vagy más fordításban „a hely, ahol az alvadt vér képződik”. Ez egy falvak közötti összecsapás, regionális szinten. Az alsó részről Quehue és a felső részről Checca körzetének harcosai csapnak össze koalícióban szomszédos körzetek falvaival. Quehue faluja a hozzá tartozó közösségekkel (Qollana Qhewi, Hamp’atura, Shullunkani és Llallapara), Langui, Layo falvaival, míg Checca faluja és az Apurimac folyótól jobbra található közösségeivel (Ch’eqa Llaqta, Thuksa, Kunsá, Urqoqa, Intikancha, k’illawara, Sawsaya, Hanansaya és Qollana) és El Descanso körzetéből érkezett harcosokkal lép szövetségre. Nincs mindenki egy pihenőhelyen, három vagy négy dombon állomásoznak. Ez a rítus a helyiek szerint nemzeti szinten is elismert.

A küzdelem helyszíne 4500 és 4900 m tengerszint feletti magasságban a Chiaraje pampán (vagy másnéven Yuraq K’anchay pampa) fekszik, ami majd egyenlő távolságra van a két tartomány, Canas és Canchis között. Canas négy körzetének – Quehue, Checca, Yanaoca és Langui határai között terül el, a Chiaraje hegy fekete szikláinál, melyek a hófedte Gongonilla lábánál találhatók. A körülbelül két

⁵ *Fiattalt*, *gyereket* jelent. A Mikayo pampától felfelé úgy negyed óra gyaloglással érhető el.

⁶ Erre példa Sicuani közelében a „Három királyok löversenye”. Ha a szerencsen király álarca mögé bújt lovas érkezik be először a célba, úgy tartják, abban az évben jó lesz a munka, a termés, és gyarapodnak a jószágok.

kilométer átmérőjű pampát az Orcocca⁷, Londoni⁸ és Iscurani nevű hegyek veszik körül. Abraham Valencia Espinoza perui néprajzkutató így ír: „a színhely a Qhanqhawa síkság, ismertebb nevén Chiaraje Pata, azaz hely, amit úgy is hívnak, hogy Apu Gongonilla Pata, tehát Gongonilla védőisten helye.” (Cama, 2003:68)

A Tocto rítus egy tartományok közötti küzdelem. Ez a legelzártabb a többi között, gyalog a kiépített úttól legalább négy-öt óra járást jelent. Nevének jelentése űr, üresség, de egyben hangutánzó szó is, ami robbanást, mennydörgést fejez ki.

Checca Apurimac folyótól balra eső közösségei Quehue egyes közösségeivel együtt immár egy oldalon harcolnak, egymást támogatva. Canas és Chumbivilcas tartománya között zajlik ez a küzdelem. Checcából Orqoqa, Chitibamba, Tandabamba, Shullunkiani, Consapata, Kuty Hanansaya, Tucsa Consa, Anansaya, míg Quehueből Winchiri, Chaupibamba és Ccollanaquehue közössége képviselteti magát és csap össze Chumbivilcas oldalról Liwitaca, Pisqaqocha, Sayta, Ausata, Q'echapampa és Ch'amaka harcosaival. A résztvevők száma, megítélésem szerint, canasi oldalról kb. háromszáz fő lehetett a 2004-2005-ben. Ugyanekkor a Chiarajén összesen 600-700 ember gyűlt össze, míg a Mikayón maximum 150-200-an voltak jelen.

Az összecsapás időpontjai:

december 8: Szeplőtlen Szűz napja (Mikayo, Chiaraje, Tocto)

december 25: Karácsony napja (Tocto)

január 1: Újév (Chiaraje, Tocto)

január 20: Szent Sebestyén napja (Chiaraje, Tocto)

⁷ Itt állomásozik Checca és az őket segítő falvak.

⁸ A két hegyet Quehue és szövetségesei foglalják el.

- február:* „Komák” napja (mindig csütörtökön),
egy héttel a karnevál előtt (Chiaraje, Tocto)
- február:* „Szombati játék”,
egy nappal a karnevál előtt (Wawanake)

Canas tartományon kívül máshol is előfordulnak küzdelmi rítusok Peruban (pl. Ayacucho vagy Apurímac tartományban), ahogy más andoki ország, Bolívia vagy Ecuador területén is. Bolíviában a *Tinku* rítus ismert, ami „találkozást” jelent.

A világ más földművelésen alapuló társadalmainak harci játékain keresztül is megfigyelhető, hogy azok szorosan összefüggenek a termékenység befolyásolásával, és gyakran nem elválaszthatóak a presztízs vagy területszerzés indítékától, mely minden esetben két fél oppozíciójából ered. A rituális küzdelmek jellegzetességeiket, sajátosságait, kialakulásukat tekintve kulturálisan meghatározottak. Nagyban függenek a társadalom éthoszától és környezetétől.

A társadalmilag gerjesztett erőszak a világ minden társadalmi szintjén, mindenféle formában megnyilvánul, legyen az világi vagy rituális küzdelem, tehát mindenképpen egy egyetemes emberi tulajdonság.

A rítus eredetének hipotézisei

Az andokbeli rituális verekedések eredetként a következőket foglathatjuk össze:

- preinka küzdelmek
- az Inka dualizmus
- aylluk⁹ közötti területi viszályok

⁹ Inka földközösségek

- kanas és qolla kisebbségek küzdelmei
- az inka fiatalok erőpróbái: a Warachicuy
- II. Tupac Amaru gyakorlatozása

A küzdelmek mintái a hódítás előtti Peruban

A rítusok történeti gyökereit vizsgálva már a prehiszán időkből vannak bizonyítékok rituális háborúkra. A preinka moche kultúrában (i. e. 300–i. sz. 800) egyes elméletek szerint fegyveres erőkkal tartották fenn birodalmuk határait – írja Topic (1997:10). Más szerzők értelmezése szerint viszont a moche ikonográfia az egyes régészeti leleteken küzdelmi rítusoknak reprezentációi. Anne Marie Hocquenghem (1987:5.fej.)¹⁰ a küzdelem jeleneit a moche kerámián mint tinku (rituális küzdelem) magyarázza. Szerinte a harc nem szabad formában, hanem párban zajlott. A harcosok viselete és fegyverzete jelzi, hogy mindannyian mochikák voltak, ami arra utal, hogy nem volt összecsapás különböző népcsoportok között. A csaták fő oka a fogolyejtés volt, akiket később feláldoztak. A vérnek náluk is jelentős szerepe volt, akárcsak a tinku etnográfiai leírásai-ban. A fogolyejtés a moche kultúra ősmotívuma. Donnan (1978:182)¹¹ felismerte, hogy a vér csak az egyik jelenet a láncról, mely a csatával és fogolyejtéssel veszi kezdetét. Shimada (1994:110)¹² is elveti az ötletet, hogy a mochék csakis világi küzdelmeket folytattak, azaz csupán területi terjeszkedésből vagy védelemből küzdöttek volna. Szerinte az ikonográfiák rituális küzdelmeket mutatnak, akár a festett chimú textileken. Sőt, az is alátámasztja ezt, hogy egyes harcos szereplőket túldíszítetten ábrázolnak, tehát nagyobb a valószínűsége

¹⁰ Idézi Topic 1997:11

¹¹ Idézi Topic 1997:11

¹² Idézi Topic 1997:II

a rituális háborúra való utalásnak. A kérdés az: vajon a világi küzdelmek nem voltak ritualizáltak?¹³

Arkush (2005:5) megemlíti, hogy a moche és nazca tengerparti kulturák régészeti leleteinek ikonográfiájából olvasható ki legjobban, hogy a prekolumbián időkben az Andokban erősen ritualizált háborúk mentek végbe. A vésett táblák építészeti kettőssége valószínűleg nem igazi háborút ábrázol, hanem két rész összekapcsolódásának társadalmi kettősségét, ismételt rituális küzdelmekben. Más úgy értelmezi a faragványokat mint az újjászületés és halál kozmikus ciklusának strukturált reprezentációját (Kaulicke:1995)¹⁴.

Néhány tudós az inka háborúk rituális aspektusait hangsúlyozza: áldozatok bemutatása, a harc kimenetelének megjósolása, idolk, szent tárgyak harcha vitele, diadalmenetek, emberi trófeák, mind-mind erről tanúskodnak. Az Inkák az ellenség fejét lándzsára tűzve vitték a harc után: úgy tartották, a rivális varázserejét birtokba vették, vérének ivásával pedig elnyerték bátorságát. „*A termékenységet növelő erőátvitel-képzet vezethetett sok esetben a fejevadászathoz*” (Boglár 1995:47). A trófeák szerzése és a foglyok feláldozása egyébként nem ritka jelensége a premodern¹⁵, és modern társadalmaknak.

Az ecuadori „*juego de Pucará*” összevetve hasonlít a tinkura és a moche reprezentációkra, ahol a férfi párok egymás haját húzzák, vagy a chimuknál, ahol egy kézzel húzzák a haját és közben a másik

¹³ Az antropológusok általában megkülönböztetnek nyugati és nem nyugati, vallásos és világi háborúkat. Az aymara vagy kecsua nyelvben viszont nem létezett megkülönböztetés világi vagy rituális összecsapások között, mivel számukra a kettő együtt élt.

¹⁴ Idézi Arkush 2005:5

¹⁵ A mochéknál a foglyokat feláldozták, és bizonyos esetekben hagyták a tetemeiket megrohadni, megtagadva tőlük a temetést. Állítólag néhány esetben nemcsak trófeákká tették koponyáikat, hanem kibeletzték és megcsontkították őket. Az Inkák az ellenség gyomrából és bőréből dobott, lábszárcsontjából furulyákat, fogaiból nyakláncot készítettek. (Handbook of the South American Indians Volume 2, Washington, 1947:279)

kézzel egy kőre támaszkodtak. Brownrigg (1972:97)¹⁶ említi, hogy régen a győztes elvágta a halott vesztes torkát, hogy a vért elvethesse a földjein. Egyes nasca trófeáknál pedig párhuzamos vágást ejtettek a fejen, hogy elvezesse a vért. Tehát mindez bizonyíték is a vér elvesztése és a föld termékenységének kapcsolatáról, megerősítve a rituális aspektust.

Hopkinsnál (1982) olvashatjuk, hogy gyarmati krónikák utalnak az 1772-es langui-i küzdelemre, amely három napon keresztül tartott a karneváli időszak alatt *Hanansaya* és *Urinsaya* között, tehát a felső és alsó aylluk között. A korabeli hatóságok kövekkel és parittyákkal végzett bestiális játéknak vagy rossz szokásnak nevezték (Remy: 1991:264). A 18. században máshol is voltak hasonló küzdelmek Canas és Canchis tartományban¹⁷. Cobo krónikájában (1653:126–127)¹⁸ ír egy *Camay* nevű (az Inkáknál a januárt nevezeték így) 15 napos csatáról, ahol az ünnep keretében összecsaptak. A küzdelem teliholdig tartott. Ezután Hanan és Hurincusco urainak mumifikált testét a téren a két fél határára helyezték, ahol ételt és italt áldoztak a számukra. Kétnapos ünnep, ének és tánc után mindenki elment a földjére, hogy megműveljék a parlagot 12 nap alatt. Ez alatt az idő alatt a föld nedves és legalkalmasabb mezőgazdasági művelésre.

Az aylluk (földközösségek) közötti versengés harci ünnepei alatt kemény gyümölcsöket hajigáltak egymásra parittyával, így halálos áldozat is volt. Ezek után az Inka véget vetett a küzdelemnek, és jöhetett az ünnepség és a mezőgazdasági tevékenység kezdete¹⁹.

¹⁶ Idézi: 1997:22

¹⁷ A térség indián neveit 'Kanas és Kanchis', a gyarmatosítás előtt itt élő két indián törzs neve után kapta. A kanas törzs – ahogy a krónikák mondják – melankolikus, de gőgös nép, kedvelték a sötét és fekete színeket, zenéjük szomorú volt és halk. A kanchis vidám szellemű, gondtalan nép, mely örökös viszályban élt a kanassal, akikkel csak az inka hódítás következtében kialakuló közös sors békítette ki. (Anderle 1981:180)

¹⁸ Idézi Hopkins 1982:169

¹⁹ Ezt az eseményt Cobo és Acosta krónikáirók is megemlégtették.

(Hopkins, 1982) Az Inkáknak legalább három alkalommal volt tinku típusú összecsapása: decemberben a *warachicuy* ceremónián (amikor a fiatal Inkák betöltötték a felnőtt státuszokat), az Inka királyok temetési rítusán és annak az emlékére, hogy Huayna Cápac Inka összecsapott az északi területről való katonákkal Saqsaywamanban.

Az inka háborúk közeli kapcsolatban álltak a természetfeletti hiedelmekkel. A eredményt determinálta az Inkák szent helyeinek ereje és az ellenségeinek gyengesége.

A történelmi múlt

Az általam megfigyelt területen élő kecsuák számára a prehispán rituális küzdelmek minden bizonnyal máig megteremtik a harcok kulturális mintáit. A harcok ideológiai, történeti alapját azonban már nem elsősorban ezek, hanem a spanyol gyarmatosítókkal szemben a 18. században fellázadó II. Tupac Amaru háborúi szolgáztatják.

A forradalmár személye és tettei az andokbeli identitást erősítik. Feltételezhetően Amaru az inka *warachikuy* erőpróbáihoz nyúlt vissza. Már az Inkák idejében is próbáknak vetették alá a gyermekeket, hogy bizonyíthassák rátermettségüket és érettségüket. Ez egyfajta beavatási rítusnak felelt meg. A sok fiatal tehát lelkesen készülődik az összecsapásra, ma is izgatottan várják az erőpróbát. *„Szeretek a kővel játszani. A focinál is izgalmasabb, mert van veszélye: a kövek elől menekülni kell. Olyan, mint a jégeső, süvöltenek, jobbról, balról, ezért ügyesnek és sebesnek kell lenni. Ha megfutamodsz, az ellenség inkább célba vesz”* – avatott be a serdülő Alberto Mamani.

José Gabriel Condorcanqui, más néven II. Tupac Amaru az 1572-ben fellázadt „utolsó Inka” Felipe Tupac Amaru örökségét és lázadó szellemét idézte.

A forradalom hőse Surimanában, Canas tartományban született 1738-ban, indián nemesi család sarjaként. Anderle (1996:178)

szavaival „...a gyarmatellenes függetlenségi háború első fejezetét is jelentette Latin-Amerikában”. Nemzetegységesítő törekvés volt, egyesíteni akarta a kizsákmányolt embereket faji és osztálykülönbségektől függetlenül, hogy szembeszálljanak a kizsákmányoló ellenséggel. 1780-ban a forradalmat „Szabadság és Igazság” felkiáltással bocsátotta útjára. A főbírófogat foglyul ejtette és felakasztatta Tungasuca főterén. Majd összetoborzott egy nagyszámú hadsereget. Fegyverzetük parittyá és néhány puská volt, de így is győzelmet arattak Sangararában. A vesztes spanyolok fegyvereivel tért vissza Tungasucába, ahol indiáncsapatokat szervezett. Hasonló helyzetű falvakba is elvitte szavát és végül gyűrűt vont Cusco köré. Számos összecsapás és szervezés után, 1781-ben végül a spanyolok kerekedtek felül, és a kegyetlen Areche kínhalálra ítélte: lovakkal négyfelé tépette, és családját is kivégeztette. Feldarabolt testrészeit lándzsára tűzték: fejét Tintában, karjait Tungasucában és Carabayában, lábait Livitacában és Santa Rosában. Ezzel kezdetét vette az Andok területén a Tupac Amarukultusz.

II. Tupac Amaru fontos részét képezi az andesi emberek identitásának. Szobrai minden főtéren emlékeztetnek rá és tetteire, utcák, sőt tartomány is nevében őrzik emlékét. Az Inkák fő fegyverével, a parittyával és kövekkel gyakorlatozott verbuvált hadseregével, rög-tönzött módon harcolva a spanyolok ellen. „*A Chiaraje egy hegy, onnan viszünk le köveket, ezeket a köveket használjuk a harc közben. Tupac Amaru is használta embereivel, mert ott edzettek, pont azon a helyen volt a kiképzés*” – mondta egy fiatal indián.

Espinoza írja, hogy a canasiak hasonló harcos attitűdjük miatt az Inkák szövetségesei lettek, akik tőlük tanulták el a fegyverkészítést (pl. parittyák készítését, amit pásztorkodásnál használtak) és néhány harci stratégiát. Ezen a földön, ahol „megragadt” a harcos szellem, folytatja, a bátorság a mai napig az egyik legnagyobb erénynek számít.

German Zecenarro egyetemi tanár, történész, Cuscoban él. Beszélgetésünkben a canasi ember pszichéjét a történelmi múlttal

kapcsolatban elemzi: „...A canas nemzet az Inka-kortól kezdve a mai Espinar és Canas tartományok földjén élt. Forrongó és harcos természet nyilvánul meg a szokásaikban, táncaikban és énekeikben. Eredetük centruma a mai Espinar volt, ahol hadgyakorlatokat végeztek, ezáltal jelentős területet birtokoltak Arequipától Quiquijanáig egészen Canchisig. Ez egy nagy területen fekvő régió volt, Espinar központtal. Ide tartozott Quehue és Checca is, majd 1917-ben külön körzetekké váltak. A canasi emberekben a háborús szellem él tovább. Blas Valera is írja XVI. századi krónikájában, hogy az aylluk (földközösségek) egymás között gyakorlatoztak, hogy felkészültek legyenek a háborúra. Utána táncoltak, énekeltek; vagy említhetném Acostát is, aki 1590-ban jegyezte le, hogy látott Peruban egyfajta játékos küzdelmet, amiből aztán bandák háborúja robbant ki.”

A Tocto hegyn egy harcos így beszélt: „Tocto volt az első küzdelem, később alakult ki a Chiaraje és a Mikayo. A Toctón gyakorlatoztak, hogy csatlakozzanak Tupac Amaru seregéhez. Már az Inkák is itt gyakorlatoztak a hódító háborúik előtt. Így mesélték őseink.”

A 18. század első felének indián mozgalmaiban közös mozzanat a restaurációs szemlélet, vagyis az andoki utópia, az Inka Birodalom feltámasztásának gondolata. Egy nagyon érdekes elmélet szerint II. Tupac Amarut Inkarrival azonosítják a kecsua utópiában. A legenda szerint az üldözött Inkarrí az őserdőbe menekült és ott él, hogy egy nap feltámassza és helyreállítsa a szegények közt a nagy Inka Birodalmat²⁰. Sokak számára az indián forradalmár Inkarrí megtestesülése, és a közkedvelt mítosz Jézussal is sok hasonlóságot mutat. A jóslat úgy szól (mintha csak Juan Chocne jóslatának parafrázisa lenne), hogy II. Tupac Amarut, a karizmatikus vezetőt, aki harcolt az igazságtalanság és az indiánok kizsákmányolása ellen,

²⁰ „Garcilaso de la Vega Kommentárjaiból nőtt ki egyebek mellett az Incarrí mítosza, szerepe volt Tawantinsuyu idealizált képének újraélesztésében, egyes hagyományok és ősi jelképek föléledésében...” – írja Carlos Ivan Degregori (Replika 29, 1998. március: 105-116)

bár felnégyelték, feltámad majd egy nap, és tagjai egyesülnek Tawantinsuyuval együtt, hogy igazságot tegyenek. Krisztus feltámadása ez, az andoki utópia szavaival – állítja Estermann (1995:40).

A rítusok, harcok alkalmával a kecsua indiánokban újra és újra megerősödik a tudat, hogy ők a szabadsághős vérei, leszármazottai. A küzdelemben megmutatják, hogy nemcsak békés pásztorok vagy jámbor földművesek, hanem ha kell, megállják a helyüket a harcban is. A vér tehát *nem válik vízzé*. Hanem *felforr*.

A 2004-es Mikayón egy fiatal, népviseletbe öltözött indián fiú szerint a harc pillanatában feltör bennük, hogy ők II. Tupac Amaru vérei, örökösei, akiknek meg kell védeniük a földet, és le kell győzniük az ellenséget.

A következtetést levonva, a rítusok számos aspektusa között fontos tényezőt képez II. Tupac Amaru és a hozzá fűződő hősiesség és szabadságfogalom. Az emberek hűen őrzik emlékezetükben, identitásuk és kulturális tudatuk meghatározó részévé vált. II. Tupac Amaru tulajdonképpen maga az utópia, maga a dicső és követendő példa az andoki emberek számára, mely a rítusok alkalmával meg elevenedik, testet ölt, csak a tényleges ellenség már nem a spanyol hadsereg, hanem a szomszédos falvakkal történik a rivalizálás. Továbbá a különböző értelmezések egyik rétegeként úgy is meg lehet ragadni a küzdelmet, hogy ideológiai kifejeződése egy társadalmi helyzetnek vagy etnikai tudatnak. Identitáskonstrukciók rituális kifejeződése, amelyek történelmi eseményekhez nyúlnak vissza. Ennek a megteremtésében ugyanúgy szerepet játszhat az orális hagyomány, a kollektív emlékezet, mint a helyi értelmiségiek identitás-teremtési kísérletei.

A harci rítus mint termékenységű áldozat

Amikor a spanyol hódítók és a gyarmatosítók hittérítői elterjesztették a kereszténységet Dél-Amerikában, az ott élő őshonos indiánokra egy új Isten és szentek imádását kényszerítették rá. Az Inka uralom alatt a nép vallása a politeizmusra, az animizmusra és az ősi totemizmusra épült. A két vallás találkozása az Andokban szinkretizmust eredményezett. A kereszténység elemei adaptálódtak az andoki hitvilág elemeihez és fordítva. Peruban a legerősebb keresztény vallás a katolikus.

„A rituális küzdelmek napjai egybeesnek a katolikus ünnepek napjaival, és jól mutatják a keresztény és animista hit szinkronizmusát.” (Anderle 1981:102) A december 8-ai rítus a termékenység napján zajlik, mely egyben a Szeplőtlen Szűz termékenységének napja is. December 25-e karácsony napja, a „gyermek játéka”, de ezen nem vesznek részt sokan, a legtöbben otthon maradnak családjukkal. Január elseje az „újévi küzdelem”, egy újabb év, egy újabb ciklus kezdete. Január 20-a Szent Sebestyénnek (aki Cusco város egyik kerületének védőszentje; i. sz. 288-ban nemes és bátor katonaként szenvedett mártírhalt) napja, az ő tiszteletére játsszák ezen a napon a küzdelmet. Február, egy héttel a karnevál előtt: a „karneváli játék, találkozás”, ebben az időszakban zajlanak az állatszaporító rítusok is.

Az indiánok közül sokan a templomba járnak imádkozni a szentekhez, miközben otthon a Földanyának áldoznak. A rítusok számukra jó alkalom arra, hogy a keresztény szentek vagy andoki istenek megbüntessék őket, ha vétkesek, vagy megbocsássák bűneiket. Ítélnének felettük.

A rítus egyik fontos eleme a Földanyának (*Pachamama*) szánt áldozat, a „*pago a la tierra*”. A „*pago*”, tehát a szellemeknek szánt fizetség, kiengesztelő rituális cselekedet. A csata előtt kérik, segítse őket a küzdelemben, és hátráltassa az ellenséget. Az áldozati csomag égeté-

sét, vagy fohászkodást a hegyek szellemeihez az indiánok ősidők óta végzik. Kiengesztelik a felsőbb hatalmakat, ezáltal a biztosítják a harmóniát ember és természet között.

Az áldozati láma (vagy birka) kifolyó vére és kitépett dobogó szíve szintén fizetség, melyet a földbe helyeznek, hogy egyesüljön a Földanyával. A szív, mint a legértékesebb és életet adó szerv, a termékenységet szolgálja, abban az erős hitükben, hogy ezáltal szaporodnak az állataik. Az indiánok világnézete szerint²¹ a Földanya él, egy élő szervezet, akinek hatalma van. Olyan, akár egy anya, aki táplálja és felneveli gyermekeit. Ezért tiszteletet érdemel. Mítoszok is kötődnek hozzá. Pachamama megszemélyesített lelke, kultikus lény a földnek, ő az, aki kontrollálja a termékenységet növényben és állatban. Kétszer nyílik meg egy évben: februárban és augusztusban. „*Ez alatt az idő alatt szomjas, felbőszített, élő és nyitott*” – mondja Mariscotti (Hopkins 1982). Másrészt „*a lábasjóságok terhét viselik, és bizonyos társadalmi kontroll funkciót hajtanak végre*” (Earls 1969:67)²². Míg a földművesek a Földanyával, addig a pásztorok az Apukkal állnak közelebbi pszichikai viszonyban, mivel ők közelebb élnek a hegycsúcsokhoz.

Az indiánoknak, akiknek élete függ tőle, ki kell őket engesztelniük, hogy jó legyen a termés. Sőt, sokszor attól is megbetegedhetnek, hogy nem végezték el időben a felajánlást. Tehát közvetlenül az emberekre is hat. Mindennaposak a kisebb rituális cselekvések, pl. az első szomjoltó korty felajánlása. Az állatokat, mielőtt levágják őket, szintén folyadékkal hintik meg, hogy a lelkük ne dühödjön meg.

²¹ Az inkák három részre osztották fel a világot: Hanan Pacha az ég, ami a felső világot jelenti, azok térnek meg oda, akik az erényeik miatt elnyerik jutalmukat. A mi világunkat alsó világnak, Hurin Pachának hívták, a nemzedékek és korrupciók világának, a legalsó világot a föld közepében pedig Ucu Pachának, ahová a rosszak térnek meg. (Estermann 1998:176-177) Idézi Brachetti 2001:70.

²² Idézi: Gose 1986: 299

Biztosítják a Földanyát emlékezetükről, megtesznek mindent, ne-hogy a hegyek szellemeivel (az Apukkal) együtt magukra haragítsák őket. Elég egyszer elmulasztani az imádságokat, vagy szomjazni hagy-ni Pachamamát, a Földanyát, a következmények mindig negatívak: a termést tönkretetheti a jégeső, éhínség lesz, vagy állatok pusztul-nak el.

A kecsua nyelvű indiánok számára a földdel való kapcsolat a spa-nyolok előtti idők óta szent, hiszen a föld adhat is, de el is vehet. A rituálék a reciprocitást követve a tiszteletet és megbecsülést fejezik ki, így igyekeznek az emberek és a természet között harmóniát biz-tosítani, és fenntartani a kozmikus rendet. Ezek a cselekedetek ápol-ják a földdel az intim és kölcsönösségen alapuló kapcsolatot, melyek az andoki indiánok továbbra is élő animista hitvilágát, világfelfogását fejezik ki. Rituálisan egyszerre három kokalevet több irányba megfújva, halk fohászt mormolnak a megnevezett szent hegyek felé, így teremtenek közvetlen kontaktust. Ilyenkor belépnek egy szak-rális dimenzióba, a hegyek szellemei pedig meghallgatják őket.

A rítuson a halott vagy sebesült vére mintegy „vetőmag”, mely az újjászületést célozza meg, a termékenység szimbóluma, és annak jele, hogy a Földanyának szüksége volt az áldozatra, és elfogadta a felajánlást. A halál az áldozat szimbóluma. *„Ha győztetek, és még halott is van, még elégedettebben távoztok.”* Ezért nincs sírás és vádaskodás. Ha vér folyik, az kedvező előjel az indiánok szerint, jó évet jelent mindenkinek: *„az állatok szaporodásának és védelmének, a termésnek, a családnak, a falunak és a tartománynak.”*

Akárcsak a preinka és inka kultúrában, a közép-amerikai aztékok-nál is fontos volt a vér (ezen belül az emberáldozat és állatáldozat), mely vallásuk szerves részét képezte. Ünnepekkor a harcok közben ejtett foglyok torkát vágták el és szívét tépték ki, felajánlva az iste-neknek. Különböző tudományos hipotézisek megkérdőjelezik, hogy az Inkáknál volt-e emberáldozat. Én azt gondolom, hogy egy ilyen archaikus civilizációban a vérnek tulajdonított mitikus őserő, maga, mint életnedv, és az istenek tisztelete közötti szoros kötelék miatt

erősen feltételezhető az élő emberek áldozata is, akiket különleges eseményekkor vagy súlyos válság idején áldoztak fel, de az aztékoktól eltérően jellemzően inkább állatáldozatokat végeztek.

A halált az élet folytatásnak tekintik, ami egy harmonikus életet biztosít. „Az új életben nincs fáradtság, és mindenki dolgozik. Pacha nem csak földet jelent, hanem teret, szintet, időt. A kecsua ember nem ismer jövő időt, a jelen időt használja. Az idő mint az örök jelen állapota, periodikus ismétlődés: akár a mezőgazdasági munkák ciklusai, napszakok vagy a száraz és esős időszak váltakozása. Náluk inkább a múltnak van jelentősége a jövőhöz képest, ebben gyökerezik retrospektív utópiájuk is.” (Miranda 1996:123) Az indiánok számára az egész univerzum szent, mert mindegyik része az isteni rend része a viszonyok rendszerében. A kecsua földműves magába fogadja és tartalmazza a „mást” és az „újat” anélkül, hogy bomlasztaná világnézetének alapstruktúráját. Így adaptálta át a keresztény vallás elemeit is. A katolikus keresztet az andokiak a chakana jellel állítják párhuzamba, aminek végződése a négy égtáj felé mutatnak, és hidat szimbolizálnak a kozmikus terek között, fent és a lent, jobb és bal, mikro- és makrokozmosz kapcsolatára, a föld és az ég viszonyára utal. A katolikus isteneket hamar „andesítették”, párba állították a saját istenségeikkel, akár csak a szenteket a természeti jelenségekkel – írja Estermann. (1995:39).

Mivel a fennsíkokon az emberek főfoglalkozása a pásztorkodás, állattartás, ezért a rituális gyakorlatok nagyban kötődnek az állatállományhoz is. Az indiánoknak különböző szaporodást elősegítő ünnepeik vannak, pl. a *ch'allakuy*, az állatok összeházasítása²³. Az állatok

²³ Kiválasztanak egy nőtényi és egy hím fiatal juhot. Egy andoki szertartásvezető celebrálja az „esküvőt”, az állatok füleinek vérével egyesítve. Befestik hosszanti csikokban vörös színnel a két juh fejét. A *pap* levág egy kis darabot az egyik juh füléből, hogy gazdájuk megőrizze azt táskájában, mint amulett szolgál a termékenységhez. Végül az összegyűlték vidám táncot járnak.

termékenységével kezdetét veszi a fiatalok közötti szexuális játék is. Különböző játékokban és táncokban kétértelmű célzásokat tesznek az állatok közösülési mozdulatain keresztül, vagy az alvó lányokat pálinkával hintik, hogy jövőre az alpakák sokat fialjanak. Azaz párhuzamot vonnak az állatok termékenysége és az emberek termékenysége között.

A föld termékenysége és az állatszaporítás mellett tehát fontos a társadalmi reprodukció is, ezt szimbolizálja a fiatalok rítus alatti²⁴, és karneválokon történő ismerkedése, és az azt követő pásztorórák.

A rítus elemzése szempontjából is nagyon fontos tény, hogy az andokbeli dualizmuson alapuló világnézetben a világegyetem két félre oszlott: alsó és felső világra.

„Az Inka Birodalomban a városokat két részre osztották – egyeseket a király (felső rész), másokat a királyné (alsó rész) emlékére –, hogy ezek egymásnak egyenlő testvérei legyenek, egymást kiegészítsék. Ehhez hasonlóan ugyanez a felosztás volt, kerületek vagy származás szerint: Hanan Ayllu és Hurin Ayllu magas és alacsony származást, Hanan Suyu és Hurin Suyu felső és alsó kerületet jelentett. Innen ered az alacsonyban és magasan fekvő közösségek közötti összecsapás” – írja Garcilaso de la Vega a 17. században megjelent krónikájában (1964:41)²⁵.

„Az andokbeli kozmovízió egyik kulcseleme és alapja tehát a dualizmus – írja Letenyei –, a harc a világegyetem két fele, vagyis az Alvilág és a Felső világ között. Az Alvilág, (aymarául *Manqha*, kecsuául *Hurin suyu*) a nőknek, termékenységnek, sötétségnek, nedvességnek, a Holdnak, a Felső

²⁴ Előfordul, hogy a fiatalok már hetekkel a rítus előtt megtetszenek egymásnak, ilyenkor a rítus alkalom a szerelmes találkozásra is.

²⁵ Matienzo (1567:VI/20-21) kihangsúlyozza, hogy hanansaya felette áll hurinsayának, ami egy aszimmetrikus kapcsolatot mutat, de a rituális harcok alatt a két fél szimmetrikus viszonyban van. Tehát, habár a két fél eredendően egyenlőtlen, a küzdelmek alatt egyenlőséget mutat. (Idézi Hopkins 1982:169)

világ (*Alaxa, illetve Hanan suyu*) a Napnak, tűznek, szárazságnak, fényességnek, férfiaknak világa volt. A két fél sohasem egyesülhet. Örök ellentét áll közöttük, mint a tűz és víz között, az örök vonzalom, mint férfi és nő között. Két indián közösség egymást aszerint azonosítja az alsó vagy felső világgal, hogy egy falu alsó vagy felső végében, alacsonyabban vagy magasabban laknak-e. Ellentétes princípiumokhoz tartozó csoportoknak meg kell küzdeniük. A két világ összezapálásának tere a rituális küzdelem. A tél magyarázata szerint például azért egyre hosszabbak az éjszakák, mert a sötétség erői megnövekedtek, ami ellen fel kell venni a harcot. A rituális harc közben kiömlő vér állítja helyre a megbillent egyensúlyt, és megtermékenyíti a földet.” (Gelencsér, Letenyei és Takács 1994:28). A két világ állandó harca jelen van a mindennapi élet legkisebb dolgaiban is: az évszakok változása, vagy a nappalok és éjszakák változása mind-mind ennek az állandó küzdelemnek az eredménye.

Elképzeltető, hogy ez a kibékíthetetlenség egyrészt a származásukból (király-királynő, felső és alsó rész), másrészt abból adódott, hogy eltérő gazdasági tevékenységet folytattak a földművesek és állattartók.

A küzdelmek közvetlenül aratás előtt zajlanak, az esős időszakban, decembertől februárig. Ezt az időszakot márciusig „a nagy érés” időszakának nevezik. Néhány fennsíki növény is elkezd virágozni. A Földanya ilyenkor a legtermékenyebb. Az időjárás magas kockázati tényező, rengeteg lehet a jégeső és erős a fagy. Leginkább ilyenkor kell vigyázni a gazdának a vetésre és az állatokra. Ebben az évszakban ezért a leggyakoribbak a termékenységi ünnepek, felajánlások, hogy minél inkább biztosítsák a jó termést, évet, és ezért zajlanak ilyenkor a rituális harcok is.

Közösségépítő szerep

A rítus, mint egy társadalmon belüli interakció, egy közösségi esemény, *„magát az összetartozást, magát a közösségi eszmét fejezi ki [...] Az egyén és a közösség érdeke találkozik, fonódik össze ezekben. Az individuumok lényegében alá vannak vetve annak a csoportnak, amelyhez tartoznak, de a csoport tagjainak érdekei között hasonlóság áll fenn és ez nyújtja a szociális jellegét és értékét mind a csoportnak, mind a csoport tagjai által végrehajtott cselekedeteknek, szokásoknak”* (Ujváry 1981:88). Durkheim (1912) és Radcliffe-Brown (1952) a rítust szintén kohéziós erőnek fogta fel, olyan erőnek, *„amely elősegíti a társadalmi integrációt és megszilárdítja a kollektív érzést”*²⁶.

A harci rítusok egyszerre a rivalizálás és egyszerre az együttműködés kifejezése és folyamatos tudatosítása, melyek fontos jellemzői az andoki társadalom ideológiájának.

Másrészt az andoki küzdelmek rituális jelentésében a szaporítási és egyensúlyi mechanizmus jelenik meg két fél szembenállásán keresztül, mely alapvető szerepet játszik a helyi emberek, leginkább pedig a földközösségekben élő kecsua indiánok életében.

A termékenységi rítusok visszavezetnek az Andok kulturális gyökeireihez, ezáltal erősítik a közösségek tagjai közt a társadalmi köteleket és a kulturális tudatot. A rituálénál felhasznált mágia mint szimbólumok együttese működik. Egyfajta iránytűként funkcionál az indiánok számára, hogy eligazodjanak az ismeretlen transzcendens világban. Másrészt a rituálék optimistábbá teszik az indiánokat az időjárás változásai és kiszámíthatatlan viszonyai közepette. Egyfajta egés zséges bizalom a jószerencsében elűzi az ebből fakadó szorongást, és serkenti a küzdő és ellenálló képességet, meg a harci kedvet.

²⁶ Idézi Boglár 1995/4:42

Ami más termékenységi rítusoknál áldozati csomagok égetése és egyéb rituálék, addig a harci rítusokon a vér és a halálos áldozatok a felajánlás, a fizetség a Földanyának. Az ősi világnézet és gondolkodás a gyakorlatban élő szokásokban, rituális cselekedetekben nyilvánul meg és él tovább. Ennek közvetítői a harci rítusok is. „A rítus: vallás akcióban”²⁷; az áldozati csomagok égetésén és egyéb rituálékon kívül a harci rítusokon a vér és a halálos áldozatok szintén fizetség a Földanyának. *„A véres harci rítusok alatt a halál – fogalmaz Barrionuevo – a közösségek közötti konszenzusban elveszti groteszk álarcát, hogy egy rituális áldozattá változzon.”* (1971:79)

A rítusok által kifejeződik az is, hogy a föld termékenysége szorosan kötődik az emberi termékenységhez. Ami – a földanya mágikus vallási kultuszán belül – egy olyan jelentést kap, hogy a két szembenálló fél szimbolikus egyesülése alatt kifolyt áldozatok vére beszívárogya a föld kérgei alá, megtermékenyítsék azt, és ezzel párhuzamosan kedvezzen a társadalmi gyarapodásnak, éppúgy, mint az állatállomány szaporulatának. Lényeg a bőség és mindennek újjászületése és megteremtődése, maga az Élet. Ehhez kéri a Földanya és a hegyek szellemeinek együttműködését, tudatában a kölcsönösségre épült kapcsolatnak.

Harc és játék

Minden harci rítus egyben egy kollektív játék is. Az Andok fennsík-jain végzett intenzív mezőgazdasági munka szüneteltével a helyieknek alkalmuk nyílik egy kis kikapcsolódásra a közösségük és a szomszéd közösség tagjaival. Ezzel egy időben játékuik kiengeszteli a Földanyát is. A harc közben levezetik az agressziójukat is. A játékban részt vevő rivális felekkel a következő napon már békés a viszony,

27 Havilandot (1975:342) idézi Boglár (1995:41)

visszaáll minden a régi kerékvágásba. *„Másnap már barátok vagyunk, testvéremnek szólítjuk egymást, és együtt piacozunk.”*

A versengés és harc tehát csak arra a napra szól, a küzdelmet csak a meghatározott napon játsszák. A rituális összecsapásnál számít a győzelem, de nem ez az első, mint egy valódi háborúnál. A legfontosabb a közös részvétel, ingerek, a közösen átélt esemény, és minthogy ez egy közösségi erőfeszítés, a cél is közös: mindenkinek jó éve legyen. Így erősítik a kötelekeket társadalmon belül, miközben egy pár órára felszabadulnak a mindennapok terhei, gondjai alól. Tehát nem is annyira a győzelem náluk a lényeg, hanem inkább a játék, az izgalom, ami kiemeli, kizökkenti őket az egyhangúságból, a hétköznapi élet monotonijából.

Nemcsak az indiánok, de a velük egy közösségben harcoló meszticek számára is egyfajta szórakozás a harc. Számukra azonban nincs nagy jelentősége az Andokban élő hiedelmeknek, és vallásnak. Segítenek a föld védelmében, megmutatják bátorságukat, amivel biztosítják és növelik presztízsüket. Sokan csak sportból mennek, kihívásnak tekintik a küzdelmet, vagy nézőkből válnak alkalmi harcosokká. *„Menjünk játszani”*, szól a buzdítás a rítus napján, vagy: *„Jó játék volt”*, hangzik el összegzésként. A játékosok nem dramatizálják a küzdelmet, teljesen természetesnek veszik a részvételt, és azt, hogy vért adnak a Földanyának. A játék szabályai szerint nincs igazságszolgáltatás, nem vádolják egymást a felek a halálos áldozatokért²⁸. Hiszen mindez egy játék következménye, amelyben mindenki önként vállalja a részvételt.

²⁸ Egy 1772-es dokumentum szerint az egyik áldozat apja nemcsak hogy nem jelentette fel a gyilkost, hanem még közbenjárt érte a börtönben. (Remy, *Los discursos sobre la violencia en los Andes*. Cusco, CBC, 1991)

A résztvevők és a távolmaradottak motivációi

A rítuson jelen lévők, de részt nem vevők motivációi

Tapasztalataim szerint a részt nem vevő jelenlévők motivációi többnyire az alábbiak:

- kereskedés,
- megfigyelés–kíváncsiság,
- szolidaritás: ösztönzés, lelki támogatás,
- védelem–kíséret,
- baráti kapcsolatok ápolása,
- antropológiai kutatás, filmezés vagy rádióinterjúk készítése.

A harcra nem mindenki vállalkozik, vagy tudja vállalni a részvételt. Ezeknek okai lehetnek:

- a küzdelem durvaságának elutasítása („barbár szokás” – mondják főleg a meszticek közül),
- félelem a haláltól, sebesüléstől,
- újkeresztény protestáns kisegyházak vallási szigora, tiltása,
- öregség (bár ez nem mindenkit akadályoz, csak az igazán aggodat),
- rossz álom mint negatív jóslat,
- testi korlátozás (például amputáció),
- munka, távollét,
- ha valaki túl részeg (visszatartják a további küzdelemtől),
- azok az asszonyok általában nem mennek, akiknek nincs kit elkísérniük.

A motivációk összegzése

A rituális küzdelmek okait, a résztvevők motivációit mint a rituális ismétlődés hajtóerejét, a következőképpen összegzem:

- vallási okok (istenek, főként a Földanya kiengesztelése, a kozmikus rend fenntartása),
- gazdasági okok (termékenység, azaz bő termés, állatállomány, közösségi jólét),
- a történeti identitás megőrzése (ők a lázadó szabadsághős II. Tupac Amaru örökösei),
- szociális okok: közösségi kohézió erősítése (a rítus, mint közösségi élmény, közösségi összefogás a közösségen belül és közösségek között),
- baráti kapcsolatok ápolása,
- szórakozás, kikapcsolódás (monotónia feloldása, játékosztön, sport),
- presztízs (a bátorság, férfiaság mutatása, a gyáva jelző elkerülése),
- földjük védelme és határátlépés, avagy a közösségek közötti rivalizálás (és a győzelemmel járó dicsőség),
- őseik iránti tisztelet (a tradíció ápolása),
- feszültség és agresszió levezetése.

Az elemzett harci rítusok számos, egymástól eltérő jelentésréteget sűrítenek magukba. Akik hisznek a rítus termékenységet adó erejében, azoknak valóban rítus az összecsapás. Azok, akik pusztán szórakozásból vagy kíváncsiságból mennek, leginkább a meszticek. Mint egy sporteseményen, jól akarják magukat érezni, kiállva a bátorságpróbát és presztízst növelni, vagy erőt fitogtatni a társaik között. Számukra nincs nagy jelentősége az Andokban élő vallási képzeteknek. Segítenek a föld védelmében, de sokan csak nézőkből vál-

nak alkalmi harcosokká. Egy mesztic férfi mondta egyszer: „Az indiánoknak más a gondolkodása, ők még hisznek a földben, istenekben, mi csak védelmezni megyünk, támogatjuk őket, mert nekünk vannak a legjobb lovaink”, vagy: „ők azt hiszik, hogy jó év lesz, én csak a játék miatt megyek”. Azonban az indiánok is azt mondják, ez egy játék. Számukra azonban több mondanivalót és szimbólumot hordoz. Játék, mert egy különleges állapot, arra a napra ellenfelekké lesznek az ismerősök, vagy rokonok. Egy izgalmas csatában találkoznak, versengenek, miközben egy közös élményt élnek át, a társadalmi kontroll részvételével. „...ők még az isteneikhez fohászkodnak és hívják a Napot a győzelemtől” – mondta Martin Romero professzor Sicuaniban. A meszticek a Chiaraje rítuson vesznek részt leginkább, nem kevésbé befolyásolva azt, a Tocto és Mikayo viszont aránylag izolált, távolabb esnek a központi településektől, oda főleg csak az indián földközösségek tagjai mennek.

A Chiaraje is jellegzetesen indián rítus volt, míg évről évre meg nem jelentek a mesztic résztvevők és a turisták. A rítusoknak volt és van egyfajta nemzetpolitikai színezete is, egy komplex viszonyban az 1920-as és '30-as indiánfelkelésekkel, melyek többek között azt az igényt fejezték ki, hogy maguk felügyelhessék a földjeiket és a munkát. Ugyanis az indián előljárók a nemzeti kormány rendeletéből megbízott mesztic származású előljárók elnyomásától szenvedtek. A rítusok alkalmával az indián közösségek egyúttal autonómiájukat is kifejezik az uralkodó mesztic társadalmi réteggel szemben.

A jelenlévők mindegyike tisztában van a rítus vallási képzeteivel. Az Andokban sokan követik a hagyományokat, jólétük érdekében gyakorolják az isteneket kiengesztelő mágikus rítusokat, áldozati felajánlásokat. Ahol sok a veszélyességi faktor, ott bizonytalanság van, ezért akár bármely más kezdetleges földműves társadalomban, folyamatosan biztonságot és jó eredményt kívánnak elérni, a rítusok által „valami feszülő megoldhatatlanság enyhül”²⁹.

²⁹ Marótot idézi Boglár (1995/4:40)

A harci rítusok színterein egytől egyig azt állítják, hogy a bőséges évert küzdenek. Így őrzik kulturális értékeiket. Az indián faluközösségek társadalmi életében a rítus szimbolikus üzenetek hordozója. Ugyanis, mint kulturális örökség, az Inkák idejébe nyúlik vissza, ezáltal ősi értékeket képvisel. A rítus egyet jelent a múlttal, hagyománnyal. A rítus újbóli átélése annak, hogy „honnan jöttünk, kik vagyunk”. A közösség identitását fejezi ki. Másrészt játék azokkal a falvakkal is, amelyekkel közeli a viszony. Felbomlik ilyenkor a társadalmi rendszer és hierarchia, mindenki egyként, testvérként harcol.

Gyakran a pszichikai befolyás és a szolidaritás vágya azokat is behajtja a küzdelembe, akiknek elsődleges szándéka a megfigyelés volt. *„A harcba lépés pillanatában nem érzel félelmet, csak keserűséget [...] amikor itt vagy a csata helyén, átjár, hogy ehhez a közösséghez tartozol, csak azt érzed, hogy valami lők belülről, és azt mondja: menj be”* – mondta egy serdülő indián a Mikayón, aki már évek óta részt vesz a küzdelemben.

„Ezen a napon nem dolgozunk a földeken, hanem közösen megyünk küzdeni, társadalmi osztályok nélkül” – mondta a házigazdám, Manuel Sanomami Pongoñában. Elisvan Bravo quehueti tanító szerint a rítus erősíti a kulturális identitást, amiből a gyerekek is sokat tanulhatnak, hiszen ötvözi a szokást, táncokat, viseletet, hitvilágot. *„Nem arról van szó, hogy brutálisan összecsapunk és ennyi. Ez nem csupán vadság, ez egy természetes ösztöne az embernek. Nem vagyunk vadak, az indiánokkal együtt egy szervezett közösség részét képezzük. [...] A Chiarajét nem tudják megszüntetni, mert gyerekkorunk óta részt veszünk. Ha az 5 éves gyereket megkérdezed, mi az a Chiaraje, azt fogja mondani: a papácska, mamácska, testvérek oda mennek harcolni. Az iskolákban is tudják, mi az a Chiaraje. Mint egy játék, mint a foci, két csapat játssza, és játszani is fogja, és nem lehet megszüntetni”* – fűzi hozzá.

Bravo házában fia, a hétéves Juan büszkén mesélte, mennyire várja már a küzdelmet, tavaly is apja mögött ült a lovon. Elisvan, bár félti gyerekét, azt mondja, nem tilthatja meg neki, hogy vele

tartson. Annak idején ő is követte apját, így száll ez a hagyomány apáról fiúra. Másrészt „*a gyerek már most kivetheti részét a bátorságból*” – tette hozzá apai büszkeséggel.

Ezek az alkalmak továbbá távolabb élő rokonok, barátok, ismerősök rendszeres találkozási pontjai. Sokan messzi városokból térnek vissza, hogy egy jót játsszanak, ezáltal ápolják a hagyományt, és egyúttal megvédelmezik közösségük területét. „*Ügyvéd vagyok, de részt kell vennem és védelmeznem a közösségemet*” – mondta egy Sicuaniban élő quehuei.

A küzdő felek ugyanakkor harcias szellemüknek adnak teret: a küzdelem pszichésen olyan hatással van a résztvevőkre, olyan méretű agresszió gyülemlik fel az összecsapásban, hogy ez szinte tel jesen elvakítja őket. Ennek fokozódásában közrejátszik a folyamatos alkoholfogyasztás is, ami segít, hogy feloldódjanak a harcosok gátlásai. Bátorságot öntenek magukba. Így lehetséges, hogy erőszakot tudnak gyakorolni – legfőképpen a közelharcra értendő – azokon, akikkel egyébként békés faluszomszédtságban élnek.

Az évben csak a küzdelmek idején uralkodik háborús légkör a felek között, nincs bosszú, megtorlás, utána mindenki újra testvérnek tekinti egymást. Többször felhozták a beszélgetések alatt, hogy tulajdonképpen a harc alatt kiadják magukból, levezetik az egész évben felgyülemlett feszültségüket.

A harci rítusok – Appadurai szavaival – a lokalitás tér- és időbeli termelésének a feljegyzései (Appadurai 2001). Arra utalnak, hogy az ott élők nem tekintik és nem is tekinthetik adottnak magát a lokalitást. Az csupán átmeneti jellegű marad, ha időről időre nem „termelik” újra, melynek egyik módja e rítusok időről időre való megismétlése és a bennük való részvétel. Hasonlóképpen, e rítusok nemcsak a lokalitásnak mint az érzelmek struktúrájának, hanem a térbeli szomszédságok megteremtésének, kontextualizálásának is visszatérő alkalmai. Lehetőséget ad arra, hogy az egymás mellett élő közösségek ekkor szimbolikusan újrafogalmazzák azokat a szabályokat, értékeket, amelyek szerint az egymáshoz való, rivalizá-

lason és együttműködésen alapuló viszonyukat elképzelik. Szimbolikusan újra kijelölik a falvakhoz tartozó termőföldek határait, miközben visszautalnak egy közös történelmi múltra is.

A küzdelmek alapvetően a területi harcok emlékét frissítik fel, ami az ősi inka világnézettel és vallással összekapcsolódva rituális jelleget kapott. A területek szimbolikus elnyerését az ellenféltől a határátlépés mozzanata őrizte meg.

A Chiaraje, Mikayo, Tocto egyszerre háborús küzdelem, játék, és rituális cselekedet. A földdel való kapcsolat a mai napig nagyon szoros, köszönhetően annak is, hogy termelési módjuk és termelőeszközeik hagyományosak, nem váltotta fel gépi technológia. Viszont a modernizáció terjedése, a városi migráció mind-mind befolyásolják a fiatalok tudását, pszichéjét és ez generálja a változásokat is.

Egy indiai filozófus, Osho azt mondja, hogy a Nyugat természetes állapota a háborúzás és mikor nincsen háború, mondjuk úgy, béke van, valójában akkor is a háborúra készülnek fel. Nyugat-Európa legalább olyan erőszakos, mint bármilyen más emberi társadalom, a kolonializmus miatt talán a legerőszakosabb. A 14. századtól rövid idő alatti mészárlásnak tömegek estek áldozatul Afrikában, Ázsiában, Óceániában, Amerikában. Sőt, napjainkban is globális méretű az erőszak, az emberáldozatok száma.

Én úgy vélem, ezen is érdemes elgondolkozni, mielőtt véleményt alkotnánk más erőszakos jelenségekről, legyen az akár egy rituális háború. A nyugatiak természetesen vadnak, barbárnak titulálják az efféle kulturális szokást. A Cuscóban élő Zecenarro perui történész szerint *„a rituális harc viszont a canasi emberek számára pszichéjük természetes megnyilvánulása. Számukra ez normális, ezért nem valami rossznak fogják fel. Ezzel a cselekedettel a földnek is tiszteleznek. Köszönet mondanak a Napnak, az Inkák istenének. Vérével adnak hálát a Földanyának. Így örövendenek. Életet, újjászületést ünnepelnek”* – fejtette ki az interjú során.

A küzdelmi napokon még látni sem bírják egymást az ellenfelek, de a következő napon, mintha mi se történt volna, újból testvéri a

viszony. *„Ez a szokás a vallási felekezetek destruktív ideái ellenére is folytatódni fog, és folytatódnia kell, hiszen ez harc az andoki kultúráért is”* – folytatta Zecenarro professzor.

A társadalmi kontextuson belül különböző funkciót ellátó intézmények mellett a rítus az, ami többféle igényt szolgál ki egyszerre: isteneket kiengesztelő, jósló, háborús játékot és bő termést biztosító, szórakoztató stb. közösségi esemény, ahol a távolról érkezett rokonok és barátok találkozhatnak. Másrészt a rítus ma már a meszticek és az indiánok közös játéktérének számít. Akár a központi települések és nagyobb falvak, ahol közös az élettér is, a mesztic származásúak száma csak nőtt az utóbbi években. A rítus továbbá az az alkalom, ahol a közösség tagjai ünnepelnek és kitörnek a mindennapok rutinjából, összemérik erejüket, megmutatják bátorságukat, levezetik feszültségüket.

A harci rítusok változása és jövője

Természetes, hogy a rítusok, szokások is folyamatosan változnak. Azok változtatnak rajta, akik végzik, részét képezik. Canas megye küzdelmi rítusai közül a Chiaraje a legszemléltetőbb példája a változásoknak, azon belül is az alsó rész, Quehue oldala. Arra hívja fel a figyelmet többek között, hogy a turizmus és kereskedelem hogyan formál át, profanizál évről évre egy szakrális eseményt. A pihenőhelyen felhalmozott vásári portékák a turisták igényeit igyekeznek kielégíteni. Az árusok és a tömeg hömpölygésében a küzdelem maga mintha másodlagossá válna. A színhely egy „fieszta” jellegűt kap, a turisták számára izgalmas és különleges látványossággal. A Tocto és Mikayo ezzel szemben izoláltabb, itt erősebb a hagyomány (például a népviselet), bár a kőrtáncok, dalok itt is kezdenek ritkábbá válni.

Pongoñai szállásomon is beszélgettünk a változásokról: *„Azelőtt lovon vagy számárháton mentek fel, és csak az otthon elkészített hideg étel és nádpálinka volt fönt, most meg már mindent meg lehet venni”* – fűzte

hozzá Kamilla asszony. Ez leginkább a Chiarajére jellemző, ahol a pihenőhely határozottan piactérre alakul a rítus folyamán. A Chiarajén a dalok és a körtáncok kezdenek eltűnni, viszont a parittyák könnyen beszerezhetők pár solért. 2005-ben egyik rítuson sem láttam körtáncot. Mikor rákérdeztem, mondták, hogy lesz, várjak kicsit. Mégis elmaradt. Egy évvel azelőtt a Chiarajén a hagyományörzőbb checcai oldalon végre szemtanúja lehettem. Az idősebb kecsua indiánok közben fújták a pinquyllut, a hosszú inka furulyát, a férfiaság szimbólumát. Melankolikus zenéje mindhárom rítuson felhangzik, hiszen ez a küzdelmek ősi canasi hangszere.

Szóba került az is, hogy egyes vallási felekezetek és a polgármesteri hivatalok mérsékelni akarják a küzdelem agresszív jellegét. Békés karneváli ünnepet akarnak belőle formálni, mindenféle véres megmozdulást mellőzve. (Ezt a törekvést többen a városokban is pártolják, akik barbarizmusnak ítélik ezt a hagyományt.) Nem veszik figyelembe, hogy a rítusok kollektív emlékezetet őriznek (az őket elnyomó spanyolok elleni függetlenségi mozgalmakat idézik fel már az Inkák ideje óta), másrészt termékenységi célokat szolgálnak az indiánok hite szerint. „*Ez nemcsak hagyomány, hanem az andokbeli kultúra része, mely soha nem fog elveszni, mindig élni fog*” – szögezte le Manuel. A küzdelem megszüntetése az indiánok szemszögéből egyet jelentene azzal a veszéllyel, hogy gazdasági egzisztenciájuk, identitásuk és kulturális sajátosságuk bomlásnak indul.

A rítusra az utóbbi években már nem mennek annyian harcolni – hallottam 2005-ben több adatközlőtől. A checcai polgármester sem megy a Chiarajére, amióta megválasztották. Ezzel azt az álláspontját nyilvánítja ki, hogy nem ért egyet a fellépő erőszakkal. Fő érvként a küzdelem következményeként egyes családok szociális és anyagi helyzetének negatív változásait hozza fel: a családfő elvesztését, és az egzisztenciális körülmények romlását. Ha valaki súlyosan sebesül, lehet, hogy később már dolgozni sem tud. Az is előfordul, hogy el kell eladnia földjét, vagy állatait, hogy gyógykezelését fizetni tudja.

Halottak az utóbbi időben már nem nagyon vannak – több beszélgetésben is elhangzott, hogy a rítus egyre finomodik: a fiatalok megfontoltabbak, jobban vigyáznak. *„A foglyokat sem ölik meg, mint régen, hanem meggyógyítják, és jól tartják”* – fejtette ki valaki. Mások szerint a küzdelem inkább durvább. 2004–2005 óta nekem három halottról van tudomásom. Az elmúlt évtizedekben egy alkalommal akár ennél több haláleset is történt a helyszínen – állítják a résztvevők. Ha nem is mindig a rítus alatt, de előfordult már számos esetben, hogy ott-honukban vagy kórházban haltak meg a sebesültek, akik leginkább fejsérülést szenvednek. Sokan nem mennek el a helyi (egyébként korszerűen felszerelt) rendelőkbe, hanem megpróbálják saját kezűleg orvosolni a problémát, és ágynak esnek. Gyakran, mikor végül elszállítják őket a tanyákról a városi kórházba, már menthetetlenek, vagy amputáció szükséges.

„Az indiánok addig fognak küzdeni, míg meg nem halnak, mert a gondolkodásmódot nem lehet megváltoztatni” – állítja egy adatközlő. Az emberek ragaszkodnak a kulturális identitáshoz, hisz a kecsua nyelv használata így is eltűnőben van. *„Ez egy szokás, amit ezek a népek nem tudnak feledni, mert mélyen az emberek lelkébe vannak vésődve... ez a múlt öröksége”* A három harci rítus alkalmával, minden évben felelevenítik a spanyolok elleni háborúk és a faluközösségek közötti területi viták emlékét, szimbiózisban a természet körforgásával, amelyhez áldozatot kell bemutatniuk. Ki kell engesztelniük az isteneket, emlékeztetve őket a kölcsönösségre. Ahogy az egyik fiatal harcos kecsua indián fogalmazott: *„Megyünk, hogy ne veszítsük el a szokásainkat, és hogy megvédjük a földünket és a termést, évről évre, mindig előre.”*

Irodalom

- *Anderle Ádám*: Vihar a Sierrában. Indián függetlenségi küzdelmek a XVI–XVIII. században. Budapest, Gondolat, 1981
- *Appadurai, Arjun*: A lokalitás teremtése. In: *Regio*. 2001/3.
- *Arguedas, José María*: Mély folyók. Budapest, Magvető, 1973
- *Arkush, Elizabeth és Stanish, Charles*: Interpreting Conflict in the Ancient Andes. In: *Current Antropology*, Volume 46, Nr. 1, February 2005
- *Barrionuevo, Alfonsina*: Chiaraque. In: *Allpanchis Phuturinga* No. 3., 1971
- *Boglár Lajos*: Vallás és antropológia. Szimbiózis, 1995/4
- *Brachetti, Angela*: La batalla de Chiaraje. In: *Revista Anales : Museo de América* No. 9, 2001
- *Cama, Maximo – Valencia, Abraham*: Ritos de competición en los Andes. Pontificia Universidas Católica del Perú. 2003
- *Degregori, Carlos Ivan*: Etnikai identitás, társadalmi mozgalmak és politikai szerepvállalás Peruban. *Replika* 29., 1998 március.
- *De la Vega, Garcilaso*: Inkák és konkisztádorok. Budapest, Gondolat, 1964 p. 29–155
- *Estermann, José*: Teología en el pensamiento andino. In: *Revista Boletín del Instituto Estudios Aymaras*. No. 49-51, 1995
- *Gelencsér Ágnes – Letenyei László – Takács Ildikó*: Indián énekeskönyv. Calibra Kiadó, 1994
- *Gose, Peter*: Sacrifice and the commodity form in the Andes In: *MAN* Vo. 21 Nr. 2., 1986
- *Handbook of the South American Indians Szerk.*: Julian H. Steward – The Andean Civilizations United States Government printing office Washington Vo. 2, 1947
- *Hopkins, Diana*: Juego de enemigos. In: *Revista Allpanchis Pluturinga* No. 20., 1982
- *Letenyei László*: Etnikum és hatalom az Andokban. *Replika* 29., 1998 március
- *Miranda, Juan José García*: La muerte en la cosmovisión andina In: *Al final del camino* Lima SIDEA, 1996

- *Remy, Maria Isabel*: Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a proposito del Chiaraje. In: Poder y violencia en los Andes. Cusco: CBC, 1991.
- *Topic, John R. – Topic, Theresa Lange*: La guerra Mochica. Revista Arqueològico SIAN, no. 4. Universidad Nacional Mayor de Trujillo; 1997.
- *Topic, John R. – Topic, Theresa Lange*: El Tinku en la interpretación arqueológica. In: Hacia una comprensión conceptual de la guerra andina. Artículo II. <http://arqueologia.deperu.com/wamachuko/1997.html>
- *Topic, John R. – Topic, Theresa Lange*: Evidencias Etnograficas y Etnohistoricas. In: Hacia una comprensión conceptual de la guerra andina. Artículo IV. <http://arqueologia.deperu.com/wamachuko/1997.html>
- *Ujváry Zoltán*: Agrárkultusz. Folklor és Etnográfia 6 – Oktatási és kutatási kiadvány, Debrecen, 1981

**GAZDASÁGI ÉS POLITIKAI
ANTROPOLÓGIAI ÍRÁSOK**

A reciprocitás szerepe a mai perui falusi társadalomban (Antoinette Molinié-Fioravanti)

EREDETILEG MEGJELENT: GEORGE DALTON (ED.)

1981: RESEARCH IN ECONOMIC ANTHROPOLOGY – A RESEARCH ANNUAL,
VOLUME 4, JAI PRESS INC., PP. 54-58.

FORDÍTOTTA: GAÁL DEZSŐ 1999

Nanthan Wachtel a reciprocitás fogalmának segítségével elemzi az Inka társadalmat. Ez a megközelítés alkalmas a perui falusi társadalom fejlődésének vizsgálatához is. A perui paraszti közösségekre egyre erőteljesebb befolyást gyakorol a piac. Ezt a hatást erősíti a napjainkban folyó agrárreform is. A hagyományos csoportok, melyek határait korábban a rokonság határozta meg, vagyoni osztályokként fokozatosan újradefiniálódnak. Emellett továbbra is működnek a korábbi termelési formák és ideológiák. Nem mintha ez a túlélés központi kérdése lenne. Inkább a piachoz való alkalmazkodás sajátos, andokbeli módjának tekinthetjük, miközben tovább él a hagyományos reciprocitás is. Ezt a folyamatot a Yucay-völgy példájával fogom illusztrálni, mely az Urubamba-folyónál, Cuzcotól 30 kilométerre, észak-keleti irányban fekszik.

A század elejéig Cuzco nagybirtokosainak (haciendas = nagybirtokok) öt paraszti ayllu egészen kicsi ültetvényével kellett számolniuk. A régió piaci integrációja, valamint a parasztok közötti differenciálódás szempontjából két tényező bizonyult meghatározónak. Egyrészt a mulattok (arrieros) növekvő gazdagodása, akik az utak megépítése előtt monopolizálták mind a völgyek, mind pedig a távolabbi vidékek fennsíkjai közötti kereskedelmet. Másrészt néhány kisebb földtulajdonos gyümölcs- és zöldségültetvényei segítségével nyereséghez jutott, s ezáltal Cuzco városában fokozatosan kiépült egy piac.

Ennek ellenére a termelési viszonyokat bizonyos mértékben még mindig a reciprok viszonyok uralják. Hagyományosan, amikor egy parasztnak többletmunkára van szüksége, az aynihoz folyamodik. Az ayni a kölcsönös segítség hagyományos formája – legyen szó akár munkáról, akár ünnepre történő felkészülésről. Néhány nappal az aratás kezdete előtt a paraszt felkéri egy rokonát vagy egy barátját, hogy segítsen neki. Hogy kedvező választ kapjon, családja kíséretében carínot – azaz nagyra becsült ajándékot, például cigarettát vagy alkoholt – visz magával. Miután a carínot elfogadták (mindig el kell fogadni), erős elkötelezettség alakul ki a partnerek között és megkezdődik a reciprok cserék sorozata. Az így megnyert parasztok vidám hangulatban dolgoznak. A nyugati szemlélő meglepődik az alacsony termelékenységen. Ha összehasonlítjuk az aynira kiadott összegeket a bérekkel, azt látjuk, hogy egyenlőek, sőt, előbbiek néha még magasabbak is. Azonban a régi intézményekhez való kötődés túl erős ahhoz, semhogy efféle számításokkal el lehetne szakítani.

Még a gazdagabb parasztok sem mindig tudnak teljes mértékben megfelelni az ayni követelményeinek, ami a viszonylag kiterjedt birtokukhoz szükséges. Így bérmunkásokat kell alkalmazniuk, akik a növekvő számú földtelen parasztokból kerülnek ki. Az ayni bizonyos vagyoni egyensúlyt igényel, s ennek csökkenése közvetlen kapcsolatban van a parasztságon belüli gazdasági egyenlőtlenségekkel. Azonban a yucavino még jó bérért sem dolgozik soha chica (kukoricásör), picante (sült étel), vagy néhány tánclépés nélkül. A munkáltató is csökkenti egy kissé a jogos béreket azért, hogy munkásainak ünnepeket tudjon rendezni. Ezenkívül figyelembe veszi az ayni rituáléját is: carínoval toboroz embereket; és – habár neki nincsenek elkötelezettségei a bérmunkásokkal szemben – egy misztikus kötelék azt igényli, hogy munkásai gyermekeinek keresztapja legyen, hogy kölcsönadja nekik az ekéjét, hogy segítsen nekik. Így a reciprocitás régi kötelve értelmétől megfosztva egyfajta ideológiai lepelként működik egy olyan termelési folyamatban, amelyet alapjában a piac irányít; továbbá személyessé teszi a beralapú kapcsolatokat.

Az indiánok közösségformáló viselkedésmódjai az ayni új formáiként öltenek testet. A szigorú egyensúly az adott és kapott dolgok között többé már nem áll fenn. Így az eke – amely a gazdagság jele – bérleti díja kifizethető az ayni keretében (egynapi ekehasználati jogért cserébe négy napi munkával kell fizetni). Ugyanilyen módon bizonyos gazdag parasztok a kormánytól kapott műtrágyát munkára cserélik, s azt ayninak nevezik. Az intézmény ezáltal elveszti eredeti egalitáriánus lényegét és – paradox módon – segít elleplezni a gazdasági differenciálódást. Esetenként úgy tűnik, néhány új intézmény összhangban van mind a hagyományos kötelékekkel, mind az új piaci kapcsolatokkal: így a makipura köti össze az aynit a bérezéssel.

A földművest a társa segíti, aki ünnepi eledelt és egy kis pénz-összeget kap (napi 5-10 sol-t 30 helyett. 8 sol = 0,2 USD). Cserében ugyanilyen feltételekkel kell társát segítenie.

A jelenlegi termelési viszonyok között a vallási intézmények is leplezik az egyenlőtlenséget, s ez megfelel a hagyományos kapcsolatoknak: a compadrazgo a reciprocitást ösztönzi, a cargo pedig a redistribúciót.

Születéskor, az első hajvágás vagy a gyermek házassága alkalmából az apa és a keresztapa véglegesen compadres-ké válnak. Ez az alapvető kötelék nem csupán a két egyént köti össze, hanem a két család is. Bizonyos ünnepek és könyörgések vezethetnek ezen kötelékek kialakulásához, melyek rendkívül kíváncsúak, mivel amikor egy személyt felkérnek, hogy legyen compadre, közösségen belüli elismertsége minden alkalommal növekszik. A felek kötelesek minden dologban kölcsönösen segíteni egymást és nagyon erős a társadalmi nyomás, hogy ennek a kötelezettségüknek eleget is tegyenek.

A faluban meglévő különböző compadres-in keresztül a paraszt megpróbál egy spirituális családot felépíteni azért, hogy kárpótolja magát az igazi családja széteséséért. De valójában a compadres közötti kötelék a piac által létrehozott vagy kikényszerített egyenlőtlen

kapcsolatokon belül létezik. A compadres nagyon különböző társadalmi helyzettel bírnak. A paraszt mindig hatalommal bíró compadre-t akar, lehetőleg hacendadot (hacienda tulajdonos) vagy ennek compadre-ját. Így egy gazdag yucavino segítséget kér hacendado compadre-jétől a kis hegyi falucskában élő szegény compadre-je számára és cserében a szegény compadre kisegíti a hacendado-t eladhatatlan feleslegének megvásárlásával. Ezen a módon egy kliensláncolat jön létre a vallási intézményen keresztül, mely az egyenlőség illúzióját adja számukra. A compadrazgo a reciprocitáson alapuló korábbi termelési formákból ered (ha van egy ajándék, akkor szükségképpen minden esetben van egy ellenkező irányú ajándék is), ugyanakkor feltár egy bennszülött életmódot, illetve az egyenlőtlen viszonyok eltitkolásának módját is.

A cargo – amely úgy tűnik, a tradicionális redistribúción alapul – manapság hasonló funkciót tölt be. Minden évben bizonyos vallási ünnepnapokon a közösség egy tagja (egy carguyoc) vállalja magára az ünnep megrendezését. Ez mérhetetlenül sokba kerül, tönkremegy és eladósodik a carguyoc. A versengés ennek az intézménynek a legfontosabb jellegzetessége.

A század elején a cargoval kapcsolatos kiadások bizonyos parasztok csekély többletét emésztették fel. Ezen a módon tartották kézben a hacendadok a hatalmukra veszélyessé váló lehetséges vetélytársaikat. Meghívták őket a leggazdagabb parasztok rituális temetésére is, hogy pompás körülmények között trónoljanak az Emlékmű Téren.

Manapság a cargo kettősséget mutat. Egyik oldalról tekintve a piaci versenytől fenyegetett közösségi összetartás kedvéért újraosztja a javakat, másrészt viszont segít a piac által létrehozott egyenlőtlenségek elrejtésében. Kétségtől nagy nyomás nehezedik a gazdagokra, hogy vállalják a carguyoc szerepét. De manapság a carguyoc ritkán veszti el mindenét: az ünnepségek kevésbé fényűzőek, bár a parasztok gazdagabbak. Ellenkezőleg, a parasztok gazdagabbá válnak az ünnep után, abban az értelemben, hogy a gazdasági felsőbbiségüket elismeri a közösség. Napjainkban mindenszentekkor min-

dig ugyanazok a „kiválóságok” töltik be a carguyoc szerepét, akik a törvényhatóságnál (önkormányzatnál) tisztséget viselnek. Így például a kormányzó vagy más köztisztviselő, tekintélyes személyek. Ezenfelül ráadásul még a szentek között is hierarchia van, mely megfelel a carguyoc-juk gazdasági státusának. Röviden szólva úgy tűnik, ma a cargo nem más, mint néhány ember vagyonának elismerése és szentesítése a közösség által. Míg a század elején a hacendadosok kényszerítették a parasztokat az egyenlőségük fenntartására, ma a közösség tartja fenn egyenlőtlenségét redistribúció színlelése által.

Ez viszont egy másik valóságot leplez: míg a termelés viszonyai jóval a falu határain túlról származnak, a cargo intézménye lehetővé teszi, hogy a gazdasági versengés korlátozva legyen (a parasztok fejében) a falusi közösség szintjére; így elrejtje az egyének közötti versengés mértékét.

A cargo jelentősége rituálisan fejeződik ki. Az ünnepi étkezés kezdetén a carguyoc egyenlő részekre osztja a különleges tésztából készült szent kenyeret, miközben a szent híveinek egyenlőségért és egységéért imádkozik. Cruzvelacuy ünnepén a kereszteket lehozzák a hegyről. Négy napig szigorúan meghatározott sorrendbe állítják őket, rangjuknak megfelelően többé vagy kevésbé feldíszítve, többé vagy kevésbé vagyonos carguyoc által ünnepelve többé vagy kevésbé rangos ünnepségeken. Visszakerülve hegyi szentélyeikbe ismét egyenlővé válnak: elveszítik ezüst ékköveiket és egyforma kápolnákban őriztetnek. A közösség, amely a földön a piac valósága által megosztott, az istenek előtt az egységeségről ábrándozik.

Berta Ares Queija: Los Corazas

Recenzió (Farkas Kitty)

QUITTO 1988: ABYA-YALA – IOA KIADÓK.

A RECENZIO 1999-BEN

A GAZDASÁGI ANTROPOLÓGIA TÁRGY KERETÉBEN KÉSZÜLT.

A „Coraza” rítus az egyik ecuadori kecsua ajkú őshonos népcsoport, az otavalók szakrális ünnepe. Évente kétszer tartják a San Rafael Plébánián: a Szent Héten (Fiesta Chica), és Szent Lajos püspök napján, augusztus 19-én (Fiesta Grande).

A plébánia alapítását megelőzően az ünnepet Otavalóban rendezték, a főtéri Szent Lajos templomban. Úgy tartják, hogy az egyik san rafaeli plébános, „aki a plébániáját sújtó szegénység okát annak tulajdonította, hogy az indiánok valamennyi ünnepük színhelyét áttették Otavalóba, arra gondolt, hogy valamilyen módon kötelezi az indiánokat arra, hogy ünnepeiket az ő plébániáján tartsák meg. Felkeresett egy szobrászt és megkérte, hogy készítsen egy szentképet San Luis püspökről. Egy szép napon egy indián, aki a templom mögött sétált, a kolostor ódon falai között felfedezett egy San Luis püspököt ábrázoló szobrocskát. A hír szájról szájra szállt, és nem sokára a falubeliek valamennyien megsejlemték a szentképet, miközben San Luis püspök csodálatos megjelenéséről beszéltek... Ezután a pap meghívta a jóembereket a templomba. Felment a pulpitusra, és miután köszönetet mondott az égieknek az isteni kegyért, hogy megengedték ezt a csodát San Rafaelben, elmagyarázta az egybegyűlteknak, hogy ha San Luis megjelent a faluban, az csakis azért van, mert az a kívánsága, hogy az ő tiszteletére rendezett ünnepet ezen a helyen rendezzék meg. Azóta San Luis püspök ünnepét San Rafaelben tartják...”

Az ünnep az úgynevezett „priostazgo” intézményén alapul – amely a kutatások szerint spanyol eredetű, a Las Cofradiasra vezethető vissza –, ennek egyik bizonyítéka, hogy a „prioste” kifejezés (preboste/preste-ként is használatos) annak a személynek a megnevezésére vonatkozik, aki az említett vallási intézmények első embere.

A „priostazgo”, vagy ahogyan Latin-Amerikában nevezik még, a „paso de cargo”, teherviselés, tulajdonképpen abból áll, hogy a közösség egy vagy több tagja hajtja végre a szertartás rendjét és viseli a költségeit különböző vallási – elsősorban a védőszent tiszteletére rendezett – ünnepeknek. Ez többek között azzal jár, hogy több napon vagy héten keresztül a „prioste” (kecsuául: „carguyuc”) az egész közösséget vagy annak nagy részét megvendégeli étellel, itallal, zenés-táncos mulatsággal, amelynek valamennyi költségét ő fedezi. Ehhez azonban elég sok ember együttműködésére van szüksége, akik segítenek neki mindenben, amire az ünnep megrendezéséhez elengedhetetlenül szüksége van.

A San Luis püspök ünnepét szervező „priostékat” „Capítán de Corazas”-nak, vagy egyszerűen csak „Corazas”-nak nevezik. Számuk évente változik, ám időről időre csökken. 15-20 évvel ezelőtt 30-40 „prioste” is volt, de jelenleg a számuk mindössze 2, 4, 5, néha 8, de például 1975-ben csupán egy olyan ember akadt, aki vállalta ezt a tiszteket. (Bár a teljes igazsághoz hozzátartozik, hogy az akkori pap megtagadta, hogy fogadja a misén a „priostékat”.) A fent említett csökkenő tendenciának számos oka van, amelyek közül talán a legfontosabb a szóban forgó közösségeket érintő gyorsan zajló változási folyamat. Ennek olyan összetevői vannak, mint például új foglalkozások megjelenése, városokba vándorlás, az elvárások és szükségletek átalakulása.

Az ünnep teljes költsége akár a 20-25 ezer sucrét is elérheti attól függően, hogy mennyi forrás áll a „prioste” vagy „carguyuc” rendelkezésére. Ez az összeg magában foglalja a ruha bérleti díját, a zenét, tűzijátékot, a közösségen kívülről beszerezett élelmiszerek árát, valamint a saját termésből elfogyasztottakat (kukorica, árpa, ten-

gerimalac, tojás). A kiadások pontos nagyságát nehéz meghatározni. Tekintettel e közösségek gazdasági struktúrájára, nem nehéz levonni azt a következtetést, hogy ilyen magas költségek előteremtése bizony igen nagy erőfeszítést igényel, és az esetek többségében a „prioste” családjának több éven keresztül tartó eladósodásával is jár, sőt, néha akár a tulajdonukban lévő kevéske föld egy részének elvesztését is jelentheti.

A csere: reciprocitás és atyafiság (parentesco)

Az Andokban élő közösségek szocio-ökonómikus szerkezetét kezdettől fogva két hagyományos alapelv határozza meg: a reciprocitás és a redistribúció.

Reciprocitás alatt javak és szolgáltatások folyamatos cseréjét értjük egymást kölcsönösen ismerő személyek között, amelynek során az adás és annak ellentételezése között egy bizonyos időnek el kell telnie. A felek megállapodásának folyamata ahelyett, hogy nyílt alkudozás lenne, sokkal inkább kötött ceremoniális magatartásminták által szabályozott.

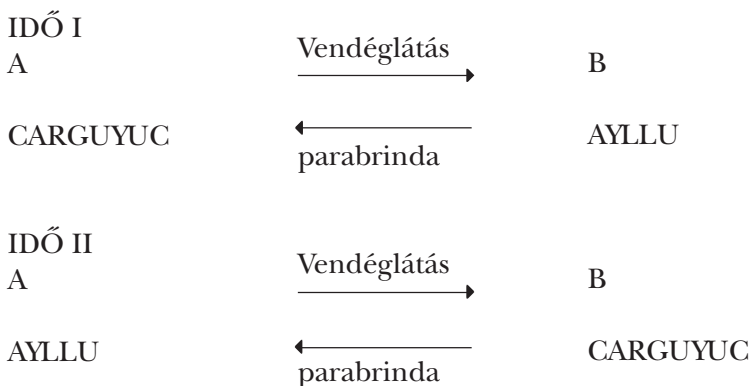
A itt leírt ünnepen a reciprocitás két különböző szintje és négy típusa figyelhető meg aszerint, hogy azt szimmetrikus vagy aszimmetrikus típusú kapcsolatok jellemzik-e.

I. Az első szint a CORAZA (vagy a „carguyuc” nukleáris családja) és az AYLLUCUNA, azaz a rokonsági-nemzetségi közösség között létrejövő kapcsolatot jelenti. Az „ayllucuna” alatt értett emberek felkeresik a „prioste” (coraza, carguyuc) házát különböző javakkal. Az a szokás, hogy a férfiak pénzt visznek, amit átnyújtanak a „carguyuc”-nak, a nők pedig különböző élelmiszereket tengerimalacot, csirkét, sőt stb.), amit a „carguyuc” feleségének adnak át. Senki nem megy üres kézzel, még a gyerekek is visznek néhány centavot. A „carguyuc” és felesége a következőket mondják folyamatosan a

hozzájuk érkezőknek: „Dius se lu pai, taita”, „Dius se lu pai, tiu”, „Dius se lu pai, mama”, „Estemos no más, ayllucuna”, „Comiendo o no comiendo, estemos”...

A „carguyuc” a „parabinda”-ért cserébe étellel és itallal kínálja az érkezőket, és meghívja őket a házába, hogy csatlakozzanak hozzá.

A reciprocitásnak ezen az első szintjén a kölcsönös csere szimmetrikus típusával állunk szemben, mivel a felek ugyanannyit adnak, mint amennyit kapnak. Javakat cserélnek javakra úgy, hogy a két tranzakció között eltelik bizonyos idő. A reciprocitás ezen típusát a következő sémával ábrázolhatjuk:



Vegyük észre, hogy a két időpont (IDŐ I és IDŐ II) között felcserélődnek a szerepek: aki az első időpontban még „carguyuc” volt, a másodikban „ayllu” lesz, és fordítva. Természetesen nem beszélhetünk csupán egyénekről, hanem inkább nukleáris családokról, azaz A viszonyozhat akkor is, ha B nem saját maga, hanem például az egyik fia nevében vállalta a terhet („paso el cargo”).

Amennyiben a „carguyuc”-nak meghal a felesége, olykor a fiai tartoznak az általa vállalt kötelezettségek teljesítésével.

Amit az „ayllu” ad, azt nem segítségnak, hanem egyfajta adósságnak tekintik.

„Adunk, hogy aztán törlesszék az adósságot.” (Carnchi nishca cutin dibita trigrangapa.)

„Senki nem segít nekünk. Ajándékozni nem ajándékoznak, hanem azért adnak, hogy mi is adjunk. A saját apánk és anyánk ad csak viszonzás nélkül.”

(Nadie nos ayuda. Regalar no regalan, sino que nos dan para devolverles. La mama y el taita propios dan para no devolver.”

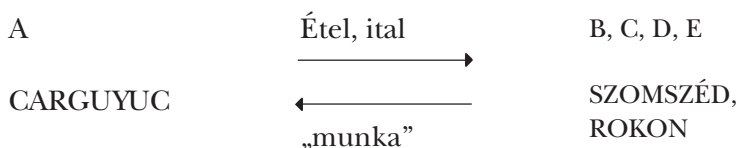
A „carguyuc” családja a kölcsönös csere révén hosszú időn keresztül lekötelezetté válik a közösséghez tartozó más családokkal szemben. Ez nem csupán abból áll, hogy visszaadja azt, amit kapott, hanem magában foglalja azt is, hogy az ünnepen személyesen részt kell vennie.

Ilyen formán az ünnep hozzájárul egyrészt ahhoz, hogy a közösség tagjai közötti harmonikus kapcsolat fennmaradjon, másrészt ahhoz, hogy a hagyományos szervezet szociális mechanizmusait megőrizték.

II. A csere második típusánál nem ugyanazzal viszonyoznak, amit kaptak, ezért ezt a cserét aszimmetrikusnak nevezzük.

A „carguyuc” például már napokkal az ünnep megkezdése előtt elindul, hogy segítséget kérjen a rokonoktól, szomszédoktól és a barátoktól. Ezekért a személyes szolgáltatásokért cserébe ételt és italt kínál.

Ebben az esetben tehát a személyes szolgáltatásokkal szemben javak állnak:



Ugyanilyen típusú kapcsolatot találunk a „carguyuc” és az ünnep „speciális” szereplői között. Ilyenek a rituális tanácsadók, valamint

a többi specializálódott, illetve nem specializálódott kisegítő személy (servicio, cuentayo, dispensera, estanguera, cocinera, yumbo, loa).

A „carguyuc” a segítségüket kéri, miközben lekötelezetté teszi őket alkohollal, kenyérrel, sőt újabban néhányan szimbolikus mennyiségű pénzzel. A „carguyuc” kérést nem lehet megtagadni, mert úgy tartják, hogy a segítség megtagadását San Luis védőszent megbünteti.

Ebben az esetben ezek a „specialisták” az ünnep végrehajtásához szükséges, meghatározott funkcióval bíró személyes szolgálataikat ajánlják fel a „carguyucnak”, aki ezért cserébe vendégül látja őket, és ezenkívül szolgáltatásaikat élelemből álló „kötelezettségek” sorával ellentételezi.

Az így kicserélt javaknak nincs olyan előre meghatározott ára, mint azoknak, amelyeket kereskedelmi ügyletekben cserélnek gazdát. Értékük sokkal inkább kvalitatív és szimbolikus, ami magából a közösség kultúrájából fakad. Olyan javakról van ugyanis szó, amelyek a közösség tagjai számára nagyon értékesek (például tengerimalac, csirke vagy tojás), azaz amelyeket csak ünnepek alkalmával fogyasztanak, mindennapok során nem.

A	Személyes szolgáltatások (rituális jellegű)	B, C, D, E
CARGUYUC	→	SERVICIOS
	←	CUENTAYOS,
	Étel, ital, szórakozás, „kötelezettségek”	COCINERAS, MAESTROS

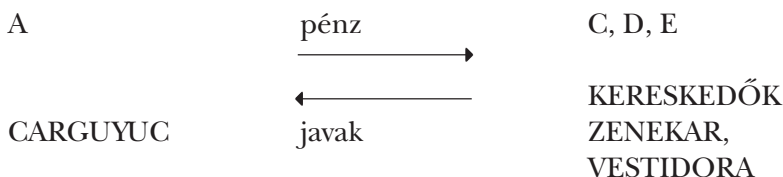
A csere ezen a szinten a „carguyuc” és a „specialisták” között abban a pillanatban lezárul, amikor a kötelezettségeket teljesítik, nincs időben úgy elcsúsztatva, mint az első szint esetében.

III. A „carguyucnak” azonban olyan javakra és szolgáltatásokra is szüksége van, amelyekhez csak a közösségen kívüli forrásokból tud hozzájutni.

A cserének ez lesz a harmadik típusa, amely már nem a reciprocitáson alapszik, hanem „szerződéses” keretek közötti adásvételen, ahol a „carguyuc” pénzzel fizet a megszerzett javakért. Nevezhetjük ezeket a kapcsolatokat külső aszimmetrikus kapcsolatoknak, ahol a közösséghez tartozó parasztok vagy őslakosok lépnek kapcsolatba a „külvilággal”.

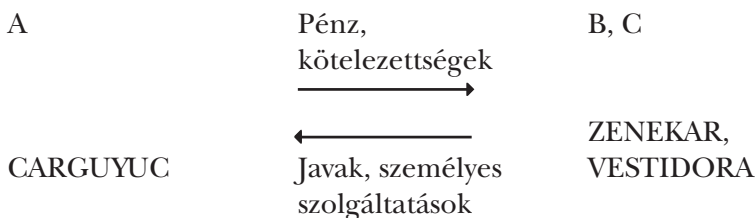
A kapcsolatok ezen rendszerén belül tehát a parasztoknak a közösségen kívülről kell beszerezniük bizonyos javakat a közösség számára (pl. pálinka, cukor, só). Ugyanakkor szükség van még megfelelő öltözetre, zenére és lovakra, vagyis egyfajta függőségi viszonyba kerülnek, ahol a szükséges dolgok megszerzéséhez előre össze kell gyűjteniük a pénzt például azzal, hogy saját munkaerejüket, kézműves termékeiket vagy esetleg mezőgazdasági termékeslegüket bocsátják áruba.

Ezt a kapcsolatot a következő sémával ábrázolhatjuk:



Kétségtelen, hogy a zenekarral és a ruhát kölcsönző „vestidora”-val nem a kereskedelmi ügyletekben megszokott módon lép a „carguyuc” kapcsolatba. Ugyanis mind a zenészek, mind a vestidora egyrészt az általa előállított javakat, másrészt pedig a személyes szolgáltatásait is felajánlja. Gondoljuk csak meg! A zenészek a zenét adják el, ugyanakkor ez nem elég, hiszen a zenét „életre is kell

kelteni”, vagyis a zenészek személyes szolgáltatás formájában végzett munkájára, a muzsikálásra is szükség van. Ezt a „carguyuc” élelemből álló kötelezettséggel (az ünnep végén vendégül látja őket) ellentételezi. Tehát a „carguyuc” és a vestidora, illetve a zenészek közötti kapcsolatban egyfelől pénzt cserélnek javakra, másfelől kötelezettségeket szolgáltatásokra.



A második szinten, a javak személyes szolgáltatásokra cserélésekor, a korábban rögzített szociális struktúra megfordulása figyelhető meg, mivel normális körülmények között a mesztic az, aki az őslakosok szolgálataira számíthat, nem pedig fordítva. Ebben az összefüggésben megérthetjük, hogy a „vestidora”-t miért tekintik a „coraza” feleségének az ünnepség során, ahol az egyik szerepe, amit el kell játszania, nem más, mint az, hogy a „coraza” feleségként táncolnia kell a „coraza”-nak.

IV. Utolsó társadalom-gazdasági szempont a „carguyuc” és a közösség között végbemenő csere. Vajon mi lehet az, amit a carguyuc a közösségnek ad, és mi az, amit ő ezért kap? Ennek a kérdésnek a megválaszolása azonban felvet egy másik kérdést is: mi a „paso de cargo” jelentése?

A fenti kérdést boncolgatván a társadalomtudósok, elsősorban az antropológusok ellentétes következtetésekre jutottak. Foster és Wolf úgy tekintenek a cargo-rendszerre mint egyfajta kiegyenlítő mechanizmusra, amelyen keresztül a közösség tehetősebb tagjai kötelesek többletüket a közösség javára fordítani, a közösség pedig

ezért „presztízzsel” jutalmazza őket. A cargo-rendszer így olyan mechanizmussá válik, amely megpróbálja meggátolni azt, hogy a közösségen belül egyesek kezében túl nagy vagyon halmozódjék fel.

Mások, például Cancian, azt javasolják, hogy tekintsük a cargo-rendszert egy olyan stratégiai rendszernek, amelyen keresztül a tehek vagyona legitimálódik.

A tanulmány tárgyát képező közösségben egyébként maga a közösség igen erős nyomást gyakorol a tagjaira – férfiakra és nőkre egyaránt – azért, hogy azok „vállalják a terhet” (pasar el cargo). Ha valaki még nem vállalt semmiféle kötelezettséget, „mucusnak”, illetve „manavali”-nak nevezik, azaz olyannak, aki „semmit nem ér” (que no vale).

A legnagyobb nyomást éppen a rokonság gyakorolja. Az egyénnek ezért kötelessége, hogy a közösséget szolgálja azzal, hogy ünnepet szervez. A terhek vállalása ezenkívül arra is való, hogy demonstrálja az illető „ember” voltát.

Az egyénnek ideális esetben akkor kell terhet vállalnia, ha már felnőtt, házas és van saját otthona, de az is előfordul, hogy néhány tehetősebb család 6-7 éves gyermeke nevében vállal kötelezettségeket.

A nyomás, hogy terheket kell vállalni, a közösség minden tagját sújtja, legyen akár gazdag, akár szegény. Mindenkinek vállalnia kell tehát terheket, azonban néhányan nem tudják megtenni, mivel egyáltalán nem állnak rendelkezésükre ehhez eszközök (például az árvák). Ugyanakkor azok közül, akik vállalnak terheket, egyesek eladósodnak, míg mások, akik több anyagi eszközzel rendelkeznek, nem. Ebben az értelemben a cargorendszer stratégiai mechanizmusként működik.

Az ünnepségen tehát megmutatkoznak a közösségen belüli különbségek. A közösség tagjai versengenek egymással. Ez azt eredményezi, hogy a „carguyuc” családja a lehetőségeit messze meghaladva költekezik, ami a család eladósodását eredményezi, aminek törlesz-

tése hosszú ideig igen súlyos terhet ró a családra. A közösség minden egyes tagja tehát életének valamely pillanatában javai egy részét szétosztja „ayllucunái” között.

A „priostazgo” ezáltal a nukleáris család és a közösség közötti redistribúciót meghatározó normákat jelenti, amely – meglehetősen kellemes formában – hozzájárul a baráti, rokoni, atyafisági kötelékek megerősítéséhez.

Ez a redistribúció azonban, úgy tűnik, nem szükségszerűen jelent a közösség tagjai között egy kiegyenlítési folyamatot, mivel a nyomás a közösség minden tagjára nehezedik, és végeredményben az ünnep célja éppen a különbözőség hangsúlyozása. Bár akik több anyagi eszközzel rendelkeznek, többet költenek, ám a versenyszellem arra ösztönzi a kevésbé tehetőseket, hogy erejükön felül költekezzenek.

Amikor a közösség valamely tagja teljesítette a kötelezettségeit, megszabadult a terheitől, nem nevezik többé „mucusu”-nak, és ezzel egyidejűleg jogot kap arra, hogy a közösség más tagjaira gyakoroljon nyomást avégett, hogy azok is vállalják a terhet.

A közösség így fogadja el szimbolikusan a „carguyuc” új státuszát: nem „mucusu” (huahua) többé, hanem „jari” (ember), aki megérdemli a tiszteletet; a közösség felnőtt tagja, aki meg tud felelni azoknak az elvárásoknak, amelyeket a közösség állít fel vele szemben; törlesztésre váró adósságot tud felmutatni azokkal szemben, akiket a reciprocitás szálain keresztül lekötelezetté tett. A „carguyuc” ezzel átlépett egy küszöböt, átlépett egy határt.

A „Coraza” a maga részéről úgy szolgálja a közösséget, hogy vállalja a közvetítő szerepét a közösség és a természetfeletti erők között azzal, hogy végrehajtja a megfelelő szertartást. Az adatok tanúsága szerint a szóban forgó rítusok célja sokszor az esőcsalogatás és ezen keresztül a következő évi jó mezőgazdasági termés biztosítása.

Ahhoz, hogy az ünnepnek a mezőgazdasági termelési folyamattal való kapcsolatát lássuk, fontos kiemelni, hogy maga az ünnepség

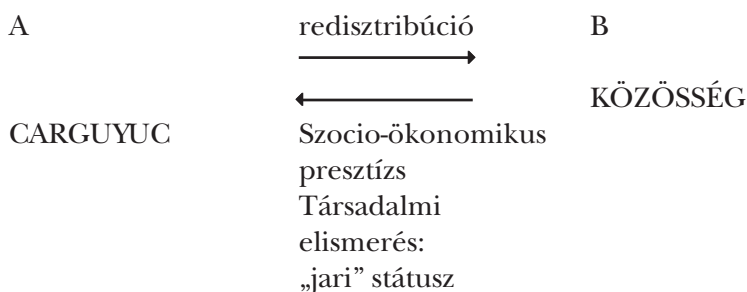
augusztus elején kerül megrendezésre, akkor, amikor a termés betakarítása befejeződik és megkezdődnek a földeken az előkészítő munkálatok. San Luis napján és az ezt követő néhány napon elengedhetetlen, hogy essen az eső, mert ez meghatározza, hogy mikor lehet elkezdni a vetést.

Éppen ezért néhányan szoros kapcsolatot létesítenek a csapadék, az ünnep és a termés között, sőt, vannak, akik azt mondják, hogy ha zápor éri a „coraza”-t, akkor jó év várható.

Az ünnep tehát kapcsolatban áll az esővel, amelyet a „coraza” kezében lévő nyitott esernyő hivatott csalogatni.

Az ünnep kijelöli az új mezőgazdasági év kezdetét. Tulajdonképpen átmenetet jelent egy új csapadékos időszakba, ám mivel minden átmenet nehéz és kritikus, ezért szertartásokkal ritualizálni kell, ami ugyanakkor a közösséget kívülről és belülről fenyegető veszély elűzésén keresztül (betegségek, szerencsétlenségek, veszekeedés) segít megerősíteni a közösség határait.

A következő ábra a „carguyuc” és a közösség közötti lejátsszódó cserét foglalja össze:



Összefoglalás

Az ünnep társadalmi-gazdasági funkciói a következők:

Tradicionális kulturális alapelvek nyilvános reprezentációja. Ilyen például a duális szervezet, azaz az alsó és felső világ tisztelete, az Inka-kor előtti időkre visszavezethető indián vallásosság e kulcs-eleme, amelynek összetett szociális és szimbolikus implikációi az idők folyamán egyre veszítenek értékükből. A rítus során a helyi társadalom két csoportra (alsókra és felsőkre) bomlik, és ennek megfelelő szerepeket foglalnak el. Az ünnep tehát csupán ezt a hagyományos kettősséget hivatott hangsúlyozni, vagyis sohasem feltételez a két csoport között integrációt.

Kiemeli a rokonsági kötelék jelentőségét, áthágva azt a határt, amely a közösség részekre osztása következtében keletkezik, mivel mindkét csoporthoz tartozók együtt ünnepelnek, hiszen rokonsági, baráti, atyafisági kötelékeken keresztül kapcsolatban állnak egymással. A rokoni kötelék jelentősége abban is megnyilvánul, hogy mindenkit, aki részt vesz az ünnepségen – legyen rokon avagy sem –, „ayllu”-belinek (rokonnak) neveznek.

A közösségen belüli kapcsolatok megerősítése a családok között, a reciprocitás szálain keresztül létrejövő hálózat által.

A közösségen belül meghatározott számú család közötti harmonikus kapcsolatok megerősítése, vagyis a belső kohézió erősítése.

Egy csoport identitásának más csoportokkal szembeni megerősítése, következésképpen a tradicionális kultúra fenntartása.

Végül az ünnep egyfelől hozzájárul a közösségen belüli szocio-ökonomikus egyenlőtlenségek, másfelől pedig a tagok külvilágtól való függésének fenntartásához, mivel az ünnep tetemes költségei gazdaságilag folyamatosan ellehetetlenítik, adósságban tartják a közösség tagjait. A legközvetlenebb haszonélvezői ennek a kereskedők, mindenekelőtt az alkoholt forgalmazók, de közvetetten az egész uralmi rendszer, amelynek az őslakos földműves közösségek alávetettek, hasznot húz belőle. Végeredményben a Los Corazas a már kialakult társadalmi struktúrát tartja fenn.

Innovációs láncok falun

Két falusi esettanulmány

a gazdasági újítások terjedéséről

(Letenyei László)

EREDETILEG MEGJELENT: SZOCIOLÓGIAI SZEMLE 2000/4³⁰

LETÖLTHETŐ: WWW.MTAPTI.HU/MSZT

Az innovációk terjedése mindig egy társadalom tagjai között ragadható meg, ezen egyének közötti érintkezés pedig maga a társadalmi kapcsolatháló. Az érintkezések hálózata határozza meg, hogy milyen gyorsan terjednek az innovációk, és milyen gyorsan fogadják be őket.

THOMAS W. VALENTE

Bevezetés

Megközelítésemben az „innovációs lánc” olyan társadalmi kapcsolat-hálót jelent, ahol a kapcsolat tartalma egy gazdasági újítás átadása. Dolgozatom fő kérdése az, hogy egy településen kialakult társadalmi hálózat szerkezete hogyan befolyásolja az innovációk átvételének útját és terjedési sebességét.

Azt a hipotézist fogalmazom meg, hogy a falusi gazdasági újítások terjedése és az ezzel együtt járó gazdagodás, a nagy áttérés a paraszti életformából a vállalkozói létbe (végső soron a piacgazdaság elemei-

³⁰ A szerző ezúton mond köszönetet Szántó Zoltánnak, Csíte Andrásnak, Farkas Jánosnak, Kuczi Tibornak és Sik Endrének, akik tanácsaikkal, javaslataikkal segítették a munka megszületését. Köszönettel tartozik továbbá a BKE-ELTE Szociológia Ph.D. programjának és a cuscói (Peru) UNSAAC egyetem IIUR kutatóintézetének.

nek előretörése) nem feltétlenül rombolják le a hagyományosnak tekinthető közösségi kapcsolatokat, sőt, sok esetben éppen megerősödésükhöz járulhatnak hozzá. Ennek a látszólagos ellentmondásnak a mélyén két, egymástól eltérő vállalkozói viselkedés húzódik meg, amelyeket a továbbiakban innovátor, illetve mintakövető magatartásnak nevezek. Innovátornak azt a schumpeteri értelemben vett vállalkozót nevezem, aki vállalkozása közben valamilyen technológiai vagy gazdasági újítást hajt végre (Schumpeter 1930), míg a nem újító szellemű vállalkozások a racionális kalkuláció helyett már létező vállalkozói mintákat vesznek át.

Egy falusi társadalom tagjai többnyire a társadalomba erős kötésekkel beágyazott gazdasági szereplők, ezért esetükben a mintakövető magatartás valószínűbb. Egyfelől a magasabb társadalmi presztízzsel bíró falusiak könnyen lehetnek gazdasági példaképek is, tehát az ő újításait igyekeznek ellesni a közösség. Másfelől pedig a sikeres emberekre komoly nyomás nehezedik, hogy szűkebb környezetüket legalább gazdasági tanáccsal segítsék, ami megint csak a minták megismétléséhez vezet. Ha a minta éppen egy vállalkozás megnyitását jelenti, akkor a kapcsolatban álló aktorok is vállalkozókká válnak, de nem feltétlenül lesznek innovátorok. Az új technológiák elterjedhetnek a településen, még az életformaváltás is végbemehet, de ez éppen az innováció átvétele miatt a települést átszövő személyes kapcsolatok újbóli szimbolikus megerősödésével jár együtt.

A hipotézis illusztrálására két falusi terepmunka eredményeit mutatom be. Az egyik példa a magyarországi Ökörítőfülpösön, a másik pedig egy perui, andokbeli őshonos közösségben, Sayllán megfigyelt innovációs folyamatokat írja le.

Az innovációk terjedésének modelljei

A technológiai újítások terjedésének első kutatói között hazai szakembereket is találunk, elsősorban a témát természettudományos megközelítésben tárgyaló Eötvös Loránd bárót, aki Bucsy Bélával közösen írt kötetében a technológiai fejlődés problémáját önmagában is megragadható témának vélte (Eötvös-Bucsy 1919). Fejlődéelmélet című egyetemi jegyzetük a „tudományos módszerek gyakorlati alkalmazhatóságáról” értekezik, ám a kutatásokat az első világ-háború megszakította és munkáik követő nélkül maradtak.

Az innováció a harmincas években „A gazdasági fejlődés elmélete” című kötet kulcsfogalmaként kapott közgazdasági értelmezést. A szerző a gazdasági újítások öt alapesetét határozza meg: új termék, új termelési eljárás, új piac, beszerzési forrás vagy új szervezet létrehozását vagy felfedezését (Schumpeter 1930). Az innováció fogalmát a legtöbb szerző azóta is hasonló értelemben használja, Valente szerint például az innováció terjedése nem más, mint „új ötletek, vélemények vagy termékek szétáramlása a társadalomban” (Valente 1995: 2).

Az ötvenes-hatvanas évekig az innovációk terjedésének kérdését tárgyaló modernista szemléletű, gyakran a műszaki tudományok oldaláról érkező munkák az innovációs folyamatok modellezhetőségét, előrejelezhetőségét állították érdeklődésük középpontjába. Az innovációs folyamatot a komplex rendszerek vizsgálatának egyik módozataként értelmezték, és a probléma feltárására bonyolult matematikai modelleket alkalmaztak (Bright 1964).

Az innovációs rendszerek kutatása a hidegháború évtizedeiben a szocialista tábor országaiban, így Magyarországon is tárgyalható téma maradt. Farkas János több műve a magyar műszaki és társadalomtudományi eredmények összekapcsolását célozza, így érthető módon az elsők között nyúlt az innováció kérdéséhez. „Az ötlettől a megvalósulásig” című könyvében széles körű elmélettörténeti áttekintést ad az innovációkutatások addigi állásáról, illetve azok kommunikációs jellegű megközelítéséről (Farkas 1974). Jánossy Ferenc

egy-egy új technika vívmányainak elterjedési mechanizmusát írja le hat hajótörött matróz példáján (Jánossy 1975). A közgazdasági irodalomból kiemelendő Bucsy László életműve (a szerző az Eötvös Loránd munkatársaként bemutatott Bucsy Béla fia és szellemi örököse), aki többek közt egy innovációs rendszerekkel foglalkozó egyetemi jegyzetet is írt (Bucsy 1976).

A hatvanas évektől kezdve fokozatosan kap egyre nagyobb szerepet az innovációk terjedése. A diffúzióra fókuszáló kutatások a dolgok természetéből fakadóan szakítanak az innovációk tisztán műszaki-technológiai megközelítésével, illetve az üzleti tudományokra jellemző pszichológiai magyarázatokkal, és egyre inkább társadalomtudományos szemléletűek lesznek. „A diffúzió az a folyamat, amelynek révén egy innováció az időtényezőitől függetlenül ismert lesz egy társadalmi csoport tagjai között” (Beal-Bohlen 1955, idézi Rogers 1983: 5).

Az újítások terjedésével foglalkozó első publikációk a gazdaság-szociológia, ezen belül elsősorban a rurálszociológia témakörében születtek. Kiemelendők Everett M. Rogers terepmunkái a hatvanas-hetvenes években az új-mexikói, brazil, indiai farmergazdaságokban. Az innovációk terjedésének kutatástörténetével foglalkozó első munka már 1963-ban megjelent (Katz-Levine-Hamilton 1963; Rogers-Shoemaker 1970; Rogers-Kincaid 1981). A mezőgazdasági jellegű innovációk és a falusi társadalom átalakulásának kérdései még sokáig az érdeklődés homlokterében álltak.

A talán napjainkig is legismertebb újítás-terjedést vizsgáló kutatás mégis az egészségügy területéről származik: egy új gyógyszer, a tetracycline diffúzióját vizsgálja az orvostársadalom körében (Coleman-Katz-Menzel 1966). A vizsgálat 18 hónapja alatt ugyan minden orvoshoz eljutott az újdonság híre, azonban azok, akik szervezeti tagságaik alapján „integráltabbaknak” tűntek, lényegesen korábban jutottak az információ birtokába, mint „elszigetelt” társaik.

Granovetter munkássága révén az integráltság colemani kifejezése helyett a társadalmi beágyazottság Polányitól származtatható

fogalma lett a hálózatelemzők egyik kulcskifejezése (Granovetter 1973). A korábban az archaikus társadalmak leírására használt kifejezés ekkortól a piaczgazdaság körülményei közt is jól használható elméleti keret lett (Szántó 1994). Az erős és gyenge kapcsolatok granovetteri megkülönböztetése, illetve a kapcsolatháló-elemzés elméleti és módszertani nekilódulása az innovációs szakirodalomra is serkentően hatott, és a nyolcvanas években sorra jelentek meg a diffúzióval foglalkozó összefoglaló munkák (Granovetter 1983; Brown 1981; Mahajan-Peterson 1985; Rogers 1983). Többnyire a hálózatelemzés módszertani kézikönyvei is szánnak néhány fejezetet vagy bekezdést az innovációk kérdéseinek (például Knoke-Kuklinski 1982, vagy Wasserman-Faust 1994).

Az innovációk terjedését leíró modellek időközben jócskán megsaporodó családját a kilencvenes években Thomas Valente négy nagy csoportba sorolja: strukturális diffúzió hálózatok, kapcsolati diffúziós hálózatok, küszöb-modellek és kritikus tömeg modellek (Valente 1995). Az alábbiakban Valente nyomán röviden áttekinthetjük mindezeket.

Érdekes módon valamennyi modell egyetért az innovációk terjedésének általános, empirikus S-formájú modelljével (1. ábra), ám ennek magyarázatához különböző módokon jutnak el.

A strukturális diffúzió hálózatok kiindulópontjaként Valente Granovettert idézi, aki a gyenge kapcsolatokkal rendelkező, azaz a társadalomba gyengén beágyazott személyeket tekinti alkalmasnak az egyes társadalmi csoportok közötti közvetítésre, végső soron tehát az innovációk átvételére és továbbadására is.

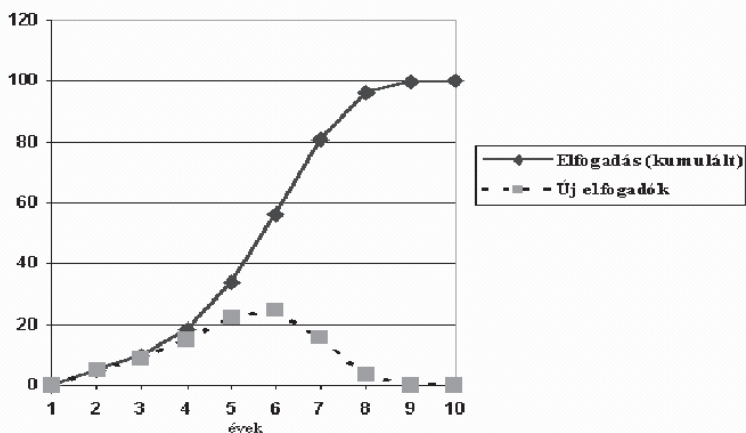
A kapcsolati diffúziós hálózatok modellje azon a feltevésen alapul, hogy egy társadalom tagjainak személyes kapcsolatai befolyásolják az innovációk terjedésének sebességét. Négy alcsoportját különböztetjük meg, a véleményvezetői, a csoporttagsági, a személyes hálózati sűrűségen alapuló és a személyes érintettség modelleket.

A véleményirányítói modell a „két lépcsős terjedés hipotézisén” alapul, feltételezve, hogy a nyilvánosnak szánt információk is az

adott közösség véleményformáló személyein keresztül jutnak el a társadalom többi tagjához. A véleményirányítók meghatározásához többnyire valamilyen formális szempontot, például egyesületi, szervezeti tagságot szokás választani. A véleményirányító modell talán a legelterjedtebb s legismertebb modell, többek közt Coleman és munkatársai is ezt a modellt használták gyógyszerterjedési kutatásaik során.

1. ábra
Az innovációk terjedésének általános empirikus görbéje*

Az innovációt elfogadók aránya (%)



* Valente 1995: 13. alapján

A csoporttagsági modell azt feltételezi, hogy egy újítás az egymással kapcsolatban álló közösség tagjai között egyforma gyorsasággal terjed. Az empirikusan jól használható modell eredményeként az egyes közösségekre jellemző innováció-terjedési mutatót állapíthatunk meg.

Személyes hálózati sűrűség alatt az ego-hálózatok fokát, azaz egy közösség egy tagjának kapcsolatait értjük. A modell szerint a nagyobb hálózati sűrűségű személyeknek van nagyobb esélye egy innováció megszimatolására és/vagy átvételére.

Az utolsó modell, a személyes érintettség az újítást még el nem fogadó személyekre fókuszál. Személyesen érintett az egyén egy innováció terjedésében, ha személyes kapcsolathálójában már van olyan személy, aki azt használja.

A küszöb-modellek és a kritikus tömeg modellek bár Valente szerint két meglehetősen különböző iskolához tartoznak tulajdonképpen ugyanabból a gondolatból erednek. Egy újítás átvételi küszöb az egyén számára, a hálózati szereplők bizonyos arányát jelenti: az újítást használóknak azt az arányát, amely mellett az egyén már hajlandó maga is átvenni az innovációt (Granovetter 1978). A kritikus tömeg az előző modellhez hasonlóan azt számolja, hogy legalább hány újítást elfogadó tagra van szükség egy hálózatban ahhoz, hogy az innováció terjedésének folyamata ne szakadjon meg (Valente 1995).

Az innovációk terjedése és magyar falusi átalakulás

Az innovációk terjedése kapcsán nemcsak arra kell odafigyelnünk, hogy hogyan terjednek a különböző újítások, hanem ugyanilyen fontos kérdés az is, hogy milyen lesz az innovációk eredményeként átalakuló társadalom.

A vállalkozói lét Schumpeter olvasatában egyet jelent az innovatív magatartással, azaz új piacok, termelési eljárások stb. keresésével (Schumpeter 1930). Jelen tanulmány keretei között a schumpeteri vállalkozót az innovátor kifejezéssel jelölöm. Kirzner továbbgondolásában a vállalkozót nem annyira a jelen helyzet megértése, hanem a jövőbeni, potenciális lehetőségek kiaknázása érdekli, és ezért nem a jelen viszonyok fenntartására, hanem azok innovatív átalakítására

törekszik (Kirzner 1978). Hasonló következtetésekre jut Kuczi Tibor is, aki szerint „...az önállósodás nem észrevétlen átcsúszás az alkalmazotti létből a vállalkozóiiba, hanem radikális fordulat, ugrás a megszokottból az ismeretlenbe.” Az életformaváltás a bourdieui értelemben vett habitus változásával jár együtt. A vállalkozóvá válás azonban nemcsak egy belső, spirituális átalakulás, hanem a környezetre, a kapcsolatokra is hatással van. „Az önállósodás egyszersmind a kontinuitás megszakítását, a környezet fölforgatását is jelenti: a hétköznapi élet rokon, baráti szálakból szőtt világának versenyképes vállalkozássá szervezését” (Kuczi 2000: 141–142).

Kuczi a falusi vállalkozót egy, a kapcsolatokat szétcincáló és erőforrásként újraértelmező közösségi szereplőnek tekint, ez a kép azonban alapvetően különbözik a közösségi kapcsolatokkal foglalkozó korábbi hazai kutatások eredményeitől, amelyek a falusi kapcsolatháló stabilitásra és erőforrás – kímélésre törekvő jellegét emelték ki. A kalákázó csoportokkal foglalkozó, ma már klasszikusnak számító munkájában Sík Endre kiemeli a falusi közös munkák „örök” jellegét, amivel arra utal, hogy a kaláka időről időre veszíthet ugyan szerepéből, de homályba vesző megjelenése óta sohasem szűnt meg, és napjainkban is életképesnek tekinthető (Sík 1988). Találónan nevezi a munkacserén alapuló rendszert Hajdú Farkas Zoltán kollektív szertartásnak, „melynek során a csoport szolidaritása nyilvános és ünnepélyes megerősítést nyer” (Hajdú 1995: 144). A székelyföldi kalakatípusok kapcsán Hajdú bemutatja, hogy a különböző társas munkák és közösségi hálózatok gyakran egyfajta biztosító szerepet is betöltenek, és az elemi csapások kivédésével támasztják alá a paraszti háztartások egyébként is biztonságra és stabilitásra törekvő stratégiáját. „Segítség a szerencsétlenségben: ha valaki szarvasmarhájának vagy sertésének lába törik, vagy olyan baj éri, ami miatt az állat élete és használhatósága kockáztatva van, megvizsgálás után leütik, és húsát pénzért maguk között felosztják. Eme önkéntes biztosító szövetkezetet hívják a székelyek hopsának” (Vitos 1848, idézi Hajdú 1995: 106).

Kuczi kiemeli, hogy a kilencvenes évek bizonytalan gazdasági viszonyai közepette országszerte megerősödött a kaláka intézménye, ám hangsúlyozza, hogy a biztonságra törekvő hagyományos paraszti szemlélet ennek csak egyik oka, a másik ok a kisvállalkozások sérülékenysége és a rossz magyar fizetési morál. Ebben a környezetben racionális döntésnek tűnik a társadalmilag is kontrollálható partnerek keresése, rokonok és ismerősök bevonása (Kuczi 2000). A régi kapcsolatháló vállalkozói célú felhasználása azért is racionális döntés eredménye lehet, mert erőforrásokat, elsősorban pénztőkéket takarít meg. Ez az előny nem csak a vidéki, de a városi környezetben működő kisvállalkozásokra is érvényes (Czakó 1997). Angelusz és Tardos hangsúlyozzák, hogy nem is nagyon képzelhető el, hogy valaki teljesen ismeretlen szereplővel lépjen kapcsolatba. Az egymást személyesen ugyan nem ismerő, de hasonló társadalmi közegeben mozgó, és ezért egymással potenciálisan kapcsolatba kerülő emberek csoportját látens makrocsoportoknak nevezték el (Angelusz-Tardos 1991).

Akár a közös munka hagyománya, akár racionális kalkuláció vezet el a helyi kapcsolathálók vállalkozói erőforrásként való használatához, az mindenképpen a kapcsolatokat, illetve a személyközi viselkedési minták ápolását, összességében a rendszer stabilitásának fenntartását eredményezi. De mi a helyzet akkor, ha innovációs láncokat vizsgálunk, azaz a kapcsolat tartalma éppen a gazdasági újítások átvétele?

Kuczi Tibor idézett szövegrészlete szerint a vállalkozóvá válás és az új eljárások használata szükségszerűen a hagyományos kapcsolatháló átalakulásával járna. Tapasztalataim szerint azonban az innovációk falusi terjedése, és a nyomában járó gazdasági megerősödés, fellendülés nem feltétlenül jár a meglévő kapcsolatháló és a társadalmi struktúra átalakításával. Úgy sikerült átlépni egy munkavállalói vagy paraszti (magyar viszonyokról esvén szó: utóparaszti) életből egy vállalkozói létbe, hogy közben nem, vagy alig változott a társadalmi kapcsolatháló. Az életformaváltás bekövetkezett, de az

adott falusi hálózatban részt vevő szereplők társadalmi beágyazottsága csak alig észrevehetően változott, azaz sikerült magát a változást is becsatornázni a már meglévő keretek közé. A következő két esettanulmány erre említ példákat.

Innovációs láncok egy átalakuló andokbeli indián közösségben: Saylla, 1996

Kutatói ösztöndíjjal kerültem 1996-ban a régi Inka főváros, Cusco (Qosqo) patinás egyetemére. A hétvégéket gyakran töltöttem egy közeli kis faluban, Sayllán, ismerősök házában. Saylla az országút mentén fekszik. Ez a körülbelül 15 éve épült út az egyetlen aszfaltozott út a régióban, és a légi közlekedés mellett Cusco egyetlen korszerű összeköttetése a külvilággal. A mintegy 1300 lelket számláló település lakosai túlnyomórészt kecsua ajkú földműves indiánok, kisebb részben pedig meszticek, akik a helyi elit tagjai, és boltosként vagy helyi értelmiségiként keresik kenyerüket. A sayllaihoz hasonló etnikai alapú munkamegosztás általános gyakorlat az Andok országaiban (Letenyei 1998).

Az országút megépítése óta jelentős társadalmi átalakulások mentek végbe a településen. Az utat egykor úgy építették meg, hogy az elkerülje a falut, ám több indián család az országút mellé költözött, és az átmenő forgalomból próbáltak megélni. Sikerük láttán egyre több család kezdett vállalkozni és építkezni a műút mentén, sőt, más faluból érkezők is megtelepedtek közöttük. Ma a társadalom önképe a faluban roppant összetett: a „régí” mesztic elit a régi főutcán él, a parasztok a falu szélén, a gazdagok pedig, akik között vannak helybéliek és idegenek, az új út mellett. A falu több klánból áll, és e klánok vezetői többnyire az országút melletti, vállalkozó indiánok közül kerülnek ki.

Interjúkkal és résztvevő megfigyeléssel a társadalmi átalakulások okaként feltételezhető innovációs folyamatok eredetét igyekeztem

kideríteni, és azt, hogy az innovációs láncok milyen további társadalmi kontextust hordoznak.

A településen 37 lacikonyha (chicharonería) üzemel az országút mellett. Az innovációs láncok felderítéséhez perui barátaim, elsősorban a Saenz család tagjainak segítségével összesen tizennyolc interjút készítettünk, az interjúk alapján azonban mind a 37 vállalkozóra nézve lettek adataink. Az interjúk mindössze három kérdést tartalmaztak: hogy a megkérdezett kitől és mikor kapta az ötletet illetve, hogy ki volt az innovátor, azaz a legelső, aki a faluban az adott vállalkozásba fogott.

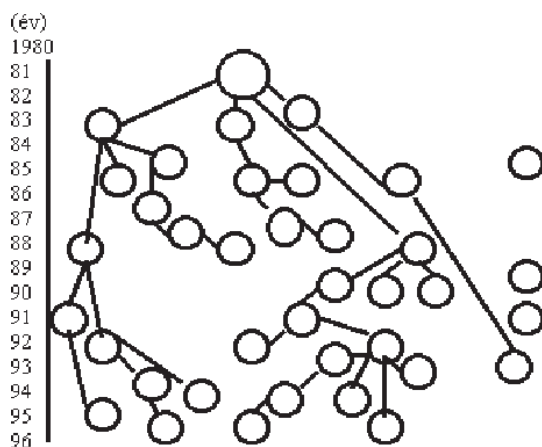
A legelső lacikonyhást minden megkérdezett interjúalany meg tudta nevezni. Amikor vele készítettünk interjút, elmondta, hogy ő maga Cuscóba járt be szolgálni, és ott tanulta ki a malachús sütését. Amikor megnősült és hazakerült, akkor gondolt arra, hogy önálló vállalkozást indít. Mivel úgylis új házat akart építeni, a főút mellett építette, és a ház mellett rendezte be a lacikonyhát. A malacokat cuscói ismerősei révén szerezte be, csak később tért át a sertéstarásra.

Kiderült az is, hogy a szaktudást (milyen kemencét kell építeni, milyen edények kellenek, hol lehet malacot venni stb.) először csak ismerőseinek, rokonainak adta tovább: a negyedik év után még mindig csak négyen foglalkoztak ezzel az üzlettel. Azután ezeken az embereken keresztül terjedt az ötlet, egészen addig, hogy ma már közel negyven kis étterem üzemel. Érdekes, hogy még a nem sayllai születésűek is valamilyen rokoni vagy ismerősi kapcsolaton keresztül jutottak el a lacikonyha nyitásához.

Az idegenek, azaz nem sayllai születésűek jobbára régi otthoni kapcsolataikat használják a vállalkozás működtetéséhez: hazulról veszik a malacot, onnan kapnak rokoni hitelt, ott csináltatják a konyhai eszközöket, bútorokat. Ez gyakran versenylőnyt jelent a tősgyökeres sayllaiakkal szemben.

A 37 lacikonyha révén feltárt innovációs láncot a következő gráf ábrázolja:

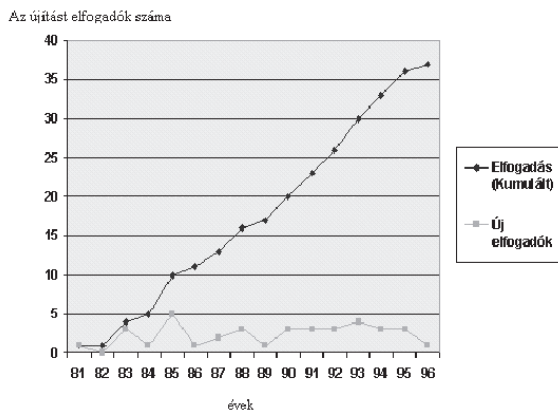
2. ábra
A lacikonyhák szakismeretének átvétele Sayllán (Peru)*



* Interjúk alapján, 1996.

Az innovációk terjedése ezúttal nem a szokásos S-alakot írja le.

3. ábra Lacikonyhák nyitása Sayllán



Másik kérdésem az, hogy az interjúkkal feltárt innovációs láncoknak milyen további társadalmi vetülete lehet.

Sayllán a legfontosabbnak tartott társadalmi szerveződés a klán-szerű rokonsági rendszer, kecsua kifejezéssel az ayllu. Az ayllu az Inka-korban és a gyarmati időszak alatt ennél lényegesen nagyobb vérségi kapcsolatrendszert, nemzetséget jelentett. Az ayllu nem területi alapon szerveződött: egy falun belül több ayllu tagjai is éltek, és egy ayllu több régió, több éghajlati zóna falvaira is kiterjedhetett. Mára az aylluk, legalábbis Sayllán elvesztették interregionális jellegüket, de szerepük a falun belüli élet megszervezésében még ma is alapvető. Az esetenként öthat családot felölelő hálózatok mentén szerveződik a helyi társadalomban a közös munkák, illetve a közös ünnepok intézménye.

Magam is részt vettem egy helyi falunapon (ilyen alkalom egy évben több is van), ahol a közeli rokonok, azaz az ayllu tagjai munkával segítettek vagy munkájukat pénzzel váltották ki, a többi indián természetbeni ajándékot, enni- és innivalót hozott, a meszticek és

én pedig meghívott vendégként vehettünk részt, és köszöntőket kellett mondanunk.

Logikusan adódott a kérdés, vajon az innovációk terjedése is az aylluk vérségi kapcsolatrendszerén belül megy-e végbe, azaz granovetteri kifejezéssel élve az erős kötések mentén terjednek-e az újítások? Rokonok vagy csak egyszerű ismerősök azok, akik továbbadják egymásnak a szakismereteket? Úgy tűnik, Sayllán mindkét esetre van példa, viszont az erős és gyenge kötések mentén másként terjednek innovációk.

Ha egy újítást az ayllu egyik tagja elfogadott és használt, akkor az roppant hamar elterjedt az ayllu többi tagja között. Egy-egy ilyen rokoni hálóban három-öt család is nyithatott vállalkozást, a többi család pedig ugyanitt kiegészítő foglalkozást kapott. A szegényebb rokonok alkalmazása a fizetett munkaerő helyett ugyanakkor határt szab a vállalkozások számának. Egyfajta patrónus-kliens rendszer alakult ki, ahol a lacipecsenyés vállalkozóké volt a vezető szerep, és a sertéstartással, mezőgazdasággal foglalkozó rokonok lettek a bedolgozók. Egy rokoni hálózat nem képes három-négy vállalkozásnál többet működtetni, mert akkor biztos hátország nélkül maradna.

Nehezen adható viszont át az innováció az egyik ayllu tagjától a másikig. Az innovációk szakaszosan terjednek a helyi társadalomban. Az innovátor személyétől viszonylag gyorsan eljut az újítás annak szűkebb környezetéig, azután viszont elakad, és csak esetlegesen jut tovább ezektől a személyektől más csoportokhoz. A másik csoporton belül újra roppant gyorsan elterjed az innováció, ám a rokoni kör végén mintha zsákutcába kerülne.

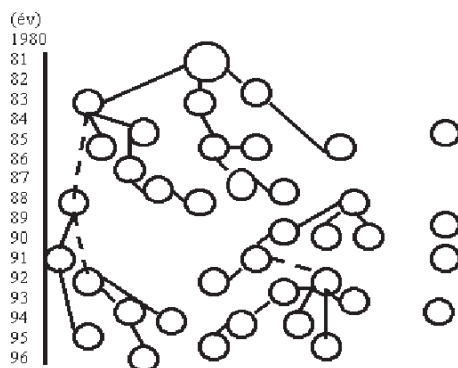
A zsákutcák közötti közvetítéshez többnyire szükség volt egy gyenge kapcsolatra, azaz olyan ismerősre, aki ugyan nem rokon (nem ayllubeli), mégis elég jó ismerős ahhoz, hogy az újítást megossza a többiekkel. Sayllán hét ilyen gyenge kapcsolatot fedeztünk fel, de erre vonatkozóan a 18 interjú nem tökéletesen megbízható. Ezek a jó ismerősök, barátok mind fiatal korukban kerültek bizalmas viszonyba egymással, amikor a városba mentek dolgozni. Korábban

az iskolából és más helyszínekről is ismerhették egymást. Az idegen környezetben a két „földi” szívesen barátkozott, még akkor is, ha a hagyományos, otthoni környezetben nem kerültek volna közelebbi kapcsolatba egymással.

4. ábra

Gyenge (ismeretségi) és erős (ayllu) kapcsolatok Sayllán*

Az ábrán vastag vonal jelzi az erős, szaggatott a gyenge kapcsolatokat



* Interjúk alapján, 1996.

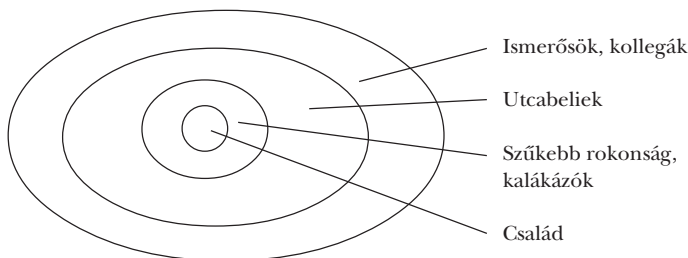
Összegzőképpen azt emelem ki, hogy bár a betonút megépítése óriási hatással volt Sayllára, a helyi vállalkozók többsége ezt nem a kapcsolatok felbomlásaként, sem átalakulásaként, legkevésbé kultúravesztésként élte meg. A klánszerű szerveződésekben az egymással szoros kapcsolatban álló háztartások többsége mintakövető magatartású volt, és az is maradt. Ha a minta megváltozott, mint esetünkben, akkor az innováció roppant gyorsan és zökkenőmentesen jutott el a klán többi, mintakövető tagjához anélkül, hogy ők tisztában lettek volna azzal, hogy a gazdagodás és piacra termelés valószínűleg gyors kulturális eróziót vált ki, és a jövőben át fogja alakítani jelenlegi társadalmi kapcsolataikat.

Innovációs láncok magyar falusi környezetben: Ökörítőfülpös, 1992-1995

Egy falukutató csoport tagjaként több hónapot töltöttem többed-magammal Szatmár térségében, ahol a határ mindhárom oldalán, azaz Romániában, Magyarországon, és Kárpátalján folytattuk kutatásainkat (Borsos-Csíste-Letenyei 1999). Feladatomul a falusi társadalom kapcsolatainak feltérképezése jutott, amit több módszerrel próbáltam megközelíteni. A következő ábra egy háztartás kapcsolathálójának leírására használt kifejezéseket mutatja, egy 1993-ban lefolytatott interjú alapján. A modell grafikus ábrázolásának ötlete Larissa Adler Lomnitz (1998) cikkéből származik.

5. ábra.

Egy ökörítőfülpösi család kapcsolathálójának szerkezete



* Interjú alapján, 1993. A kérdés az volt: „Kérem, sorolja fel valamennyi ismerősét!” Az ábra azt mutatja, hogy a mind szorosabb kapcsolati formák mind kevesebb emberre terjednek ki, és a paraszti háztartás ennek a körnek a legmélyebb bugyrába húzódva él.

Hasonlóan a hatvanas évekbeli amerikai agrárszociológiai kutatásokhoz (amelyek létezéséről akkor mit sem tudtam), az kezdett el foglalkoztatni, hogy miért és hogyan terjednek a különböző „divatnövények” a mezőgazdasági termelők között, azaz ki miért

kezd el egy adott évben uborkázni, szotyizni, vagy miért vállalkozik olyan hosszabb időre szóló beruházásra, mint például gyümölcsfa-telepítés.

Terepmunkánk éveiben és azt megelőzően a következő új termények, illetve szervezeti formák jelentek meg Ökörítőfülpösön:

1989: új körtefajta

1991: zsenge uborka, mátészalkai felvásárlóval, német exportra

1992: macskagyökér gyógynövény

1994: napraforgó, debreceni felvásárló megrendelésére

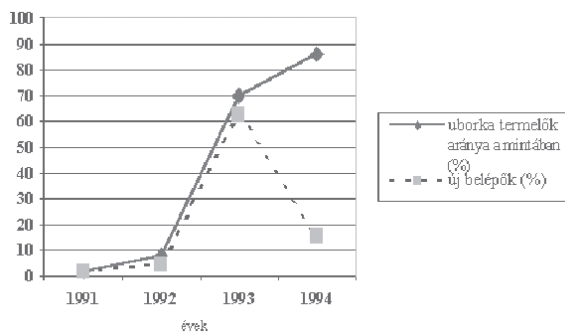
Innovációnak tekinthetjük ezeken kívül a rendszerváltás körüli szervezeti átalakításokat, az új jogi szabályozáshoz való alkalmazkodást. Ugyancsak innovatív magatartásnak tekinthető bizonyos tevékenységek felfüggesztése a megváltozott környezetben, például a paradicsomtermesztés abbahagyása egyik évről a másikra a közeli kocsordi konzervgyár csődje után. A falubeliek közül azonban csak kevesen szánták rá magukat erre a lépésre: a paradicsom évtizedeken át jól fizetett, megszokták a termesztését, és nem is tudták elképzelni, hogy az adott évtől kezdve szinte lehetetlen lesz eladni. Mindezek helyett azonban csak a fenti négy új termékkel foglalkoztam.

Az innovációs láncok feltárására interjúsorozatot készítettem, majd kérdőívet szerkesztettem, amelyet 1994 telén összesen 64 háztartásban, az ökörítőfülpösi háztartások 18 százalékban kérdeztünk le. Az innovációk terjedését az interjúk alapján elég jól nyomon lehetett követni: a megkérdezettek többsége emlékezett arra, hogy mikor kezdődött, és személy szerint ki volt az, aki az újítást behozta a faluba, illetve be tudott számolni arról, hogy ő maga mikor és kinek a tanácsára vette át az innovációt, helyi kifejezéssel szólva „mikor állt a dologhoz”.

Mind a négy innováció terjedésénél megfigyelhető volt, hogy az első évben csak kevesen foglalkoztak vele. Ha sikeres volt, akkor a második évben többen, a harmadik évben jóval többen „álltak a dologhoz”. A második évben szinte kizárólag olyan személyek léptek

be az innovációs körbe, akikkel az innovátor közelebbi kapcsolatban állt. A harmadik évben az ismerősök ismerősei, akik, érthetően, sokkal többen voltak. Egy helyi szólásmondás szerint amit hárman tudnak, az már nem titok: az innováció egyik évről a másikra közkinccsé vált. Negyedik évben vagy később az innováció általánosan ismertté vált, de ekkor maga az innovátor jobbára már nem is foglalkozott vele.

6. ábra
A zsengeuborka-termesztők aránya a mintában (%)*



* 1994-es visszaemlékezések alapján

Az innováció terjedése a szokásos S-görbét mutatja.

Magyar falusi vállalkozók: innovátorok és mintakövetők

Az elkészített interjúk és kérdőívek alapján az ököritőfülpösi innovációs láncokat nem tudtam rekonstruálni, mint a perui példában, sikerült viszont megállapítani, hogy kik voltak az innovátorok, kik hozták a négy új mezőgazdasági kultúrát a faluba. Mindössze hat emberről volt szó. A továbbiakban azt vizsgáltam, hogy az ő személyes kapcsolathálójuk mutata strukturális jellegzetességeket. Ehhez

egy korábbi, 1993-as adatgyűjtésemből szereztem adatokat, amikor azt jegyeztük fel, hogy hűsvétkor ki kit locsol meg.

Hűsvéti adatgyűjtésünk alapján úgy operacionalizáltuk az erős kötés fogalmát, ha a háztartás férfitagjai az átlagosnál több helyre jártak el locsolni, és a kapcsolatokat valamilyen erős kapcsolatként (rokon, szomszéd, barát) jellemezték. A jellemzően erős kapcsolatokkal rendelkező családok többnyire kaláka jellegű közös munkákban is részt vettek. Az ilyen erősen beágyazott háztartások többségére nem az innovatív, hanem valamilyen mintakövető magatartás volt a jellemző. Ez azonban nem jelentette azt, hogy ezek az emberek el lettek volna zárva a vállalkozói lehetőségektől, csak éppen nem első, hanem többnyire második vagy harmadik körben jutottak hozzá az innovációhoz. A belépést az ő esetükben nem is feltétlenül előzte meg a vállalkozói szemléletre jellemző racionális kalkuláció, hanem valamelyik irányadó falusi háztartást követve fogtak egy olyan új növény termesztéséhez, amely előző évben sikeres volt. Vállalkozóként viselkedtek, tényleges vállalkozói habitus nélkül. A vizsgált mezőgazdasági innovációk nemcsak hogy nem szervezték újjá a termelés társadalmi kereteit, de új tartalommal töltötték meg és ezáltal megerősítették azokat.

Az innovátor háztartások férfitagjai nem jártak el locsolkodni, legfeljebb édesanyjukat vagy más közeli hozzátartozóikat látogatták meg. Az asszonyoknak viszont ezekben a háztartásokban is több locsolója volt, ami hálózati értelemben magas presztízst jelent (Szántó 1993). A falusi innovátorok viszonylag szűk kapcsolathálója azzal is magyarázható, hogy ők már nem kalákáznak („azon már túl vannak”, ahogy helyben elmagyarázták nekünk), szívesebben vesznek igénybe napszámost vagy gépet. Többen közülük nem született ököritóiak (helyi kifejezéssel: „bekerültek”), éppen ezért nekik szép számban volt ismeretségük, baráti körük a falun kívül. Maguk az innovációk is innen, azaz a falun kívülről jöttek.

Itt szükséges egy kis kitérőt tennem a nyolcvanas-kilencvenes évekbeli polgárosodás vita felé. Juhász Pál hangsúlyozza a Kádárkor-

szakbeli háztáji gazdaságokban megtermelt jövedelem tőke jellegét, azaz szerinte ezek a megtakarítások a falusi gazdálkodók vállalkozóvá válását segítették elő (Juhász 1990). Szelényi Iván szerint a nyolcvanas években a paraszti polgárosodásban a harmincas-negyvenes évek agrárvállalkozóinak leszármazottai járnak élen, az ő érdekük a mezőgazdaság piaci alapokra helyezése (Szelényi 1992). Az ezredfordulón úgy tűnik, hogy végül mégsem a Kádár-korszak vállalkozó parasztpolgárai lettek a rendszerváltás győztesei, és nem az általuk megtakarított tőke lett a magyar kapitalizmus alapja. Az egykori háztáji gazdaságokban szinte az egész magyar vidéki népesség érintett volt, ehhez képest nagyon kevesen lettek sikeres vállalkozók, azaz kevesen mentek át azon a vizsgán, amit a valódi piaci körülményekhez való alkalmazkodás jelentett (lásd még: Csire 1997). A rendszerváltás főszereplői Szalai Erzsébet és Szelényi Iván szerint a menedzserek lettek, akiknek kapcsolati és humántőkéje révén a legtöbb lehetősége nyílt az átalakulások menedzselésére (Szalai 1997; Szelényi 1994).

Más megvilágításba kerül a polgárosodás-vita, ha a vállalkozó fogalmához figyelembe vesszük annak schumpeteri megfogalmazását: „...mindenki csak akkor lehet vállalkozó, ha ténylegesen új kombinációk megvalósításával foglalkozik, és elveszíti vállalkozói voltát, amint vállalkozását megteremtve annak folyamatos vitelére áll rá, ahogyan mások is teszik a maguk vállalkozásaival” (Schumpeter 1982: 125). A schumpeteri értelmezés szerint a vállalkozói lét kritériuma csakis az, hogy véghezvisz-e valamilyen újítást. Ebben az értelemben mellékes, hogy kiknek voltak kellő megtakarításai, a jövedelmük mekkora részét szerezték a piacról, vagy milyen családi vállalkozói hagyományokat hoztak magukkal. A hagyományos közgazdasági és szociológiai értelemben vett vállalkozóknak nyilván csak egy része tekinthető schumpeteri értelemben is vállalkozónak, azaz innovátornak.

Megítélésem szerint ez a megközelítés segít megérteni azt, hogy miért olyan kevés régi háztájizónak sikerült valódi vállalkozóvá vál-

nia: mert csak kevesekben volt innovatív szellem, és csak ezen kevesek számíthattak arra, hogy megtakarításaikat és kapcsolataikat a viharos gyorsasággal átrendeződő makrogazdasági keretek között is kedvezően tudják felhasználni. A paraszt-polgár vagy utóparaszt háztartások többsége mintakövető vállalkozói magatartást mutatott a nyolcvanas években. Háztáji gazdálkodását nem racionális kalkulációk vagy az üzleti lehetőségek mérlegelése alapján folytatta, hanem hüvelykujj-szabályok és a környezetéről másolt gazdálkodási minták alapján. Az ilyen vállalkozások többsége elbukott a kilencvenes években: kapcsolati tőkéjük értékét elvitte a rendszerváltás, anyagi tőkéjüket felélték, gazdálkodói ismereteik többnyire csak egy családi méretű kényszervállalkozás szintjéig bizonyultak elegendőnek.

Összefoglalás

A jelen írás kapcsolati diffúziós megközelítésével a társadalmi kapcsolatháló és a gazdasági innovációk összefüggését vizsgálta. Azt a hipotézist igyekeztem megfogalmazni, hogy a gazdasági újítások falusi terjedése nem feltétlenül jár a meglévő kapcsolatháló és a társadalmi struktúra átalakításával, sőt, annak megerősítését is jelentheti. A hipotézist két esettanulmány bemutatásával, egy perui és egy magyarországi falusi példán illusztráltam.

Az esettanulmányok tapasztalatai szerint a falusi társadalom kisebb csoportokból, közösségekből áll: rokoni, baráti szervezetekből, tulajdonosi hálókból, partneri kapcsolatokból. Az új ötletek nagy sikerrel kecsegtetnek, és ezért gyorsan terjednek egy-egy ilyen hálózaton belül, de nehézkesen jutnak át egyik kapcsolathálóból a másikba. Az átjárhatósághoz többnyire gyenge kapcsolatokra van szükség. Végül persze a leggondosabban őrzött innováció is el fog terjedni, már nem is lesz újdonság, és nem jelent rendkívüli gazdasági hasznót.

A tanulmányban egyaránt használom az általánosan bevett vállalkozó kifejezést, és ennek schumpeteri értelmezését, az innovatív vállalkozót. Ez utóbbit, megkülönböztetésül, az innovátor szóval jelöltem. A neminnovátor vállalkozóknak végső soron sokkal kevesebb döntést kell hozniuk, kevesebbet kell kalkulálniuk, mert egy pár bevált innovációt alkalmaznak, azaz mintát követnek. A schumpeteri vállalkozófogalom újabb szempontot adhat a magyar polgárosodás vitához. A magyarországi, ököritőfülpösi falukutatás alapján úgy tűnik, hogy a nyolcvanas években háztájival is foglalkozó gazdálkodók többsége a racionális kalkuláció helyett mintákat követett, majd a rendszerváltozás után megint csak mintakövetésből és munkalehetőség híján lett vállalkozó. A mintakövető egykori parasztpolgár nem lehetett a rendszerváltás nyertese, ez csak azoknak sikerülhetett, akik schumpeteri értelemben is vállalkozók voltak, azaz innovatív magatartást tanúsítottak.

Míg a mintakövető magatartást tanúsító személyek rokoni, ismerősi kapcsolathálója a magyar és a perui faluban egyaránt kiterjedt volt, addig az innovátorok többé-kevésbé peremen elhelyezkedő figuráknak bizonyultak, akik a helyi társadalmon felül, vagy talán csak azon kívül állnak.

A mintakövető magatartású vállalkozóvá válás alapvetően különbözik az innovatív szemléletű vállalkozástól. A mintakövető magatartású szereplők akkor lesznek vállalkozók, ha a környezetük, pontosabban az egyéni kapcsolathálójukban részt vevő személyek egy része már vállalkozni kezdett. Ez a fajta vállalkozóvá válás nem rombolja le és építi fel újra a már meglévő társadalmi kapcsolatokat. Az innováció átadása és a minta átvétele falusi környezetben a közös munkákhoz vagy az ajándékcserekhez hasonlóan a már meglévő társadalmi kapcsolathálókat szimbolikus megerősítéséhez vezet.

Irodalom

- Adler Lomnitz, Larissa 1998 (1971): Komaság: kölcsönös szívességek rendszere a chilei városi középosztályban. Replika, 29, 139–150.
- Angelusz Róbert – Tardos Róbert (szerk.) 1991. Társadalmak rejtett hálózata. Budapest: Magyar Közvéleménykutató Intézet
- Beal, G. M. – J. M. Bohlen 1955. How farm people accept new ideas. (Report 15) Ames, IA: Cooperative Extension Service
- Borsos Endre – Csíste András – Letenyei László 1999. Rendszerváltozás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében. Budapest: MTA PTI és Számalk
- Bucsy László 1976. Az innovációk rendszere és a vállalati fejlődés. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó
- Br. Eötvös Lóránd – Bucsy Béla 1919. Fejlő déselmélet. Budapest: József Nádor Tudományegyetem
- Bright, J. R. 1964. Research development and technological innovation. Homewood, Illinois: Richard D. Irvin
- Brown, Luis 1981. Innovation diffusion: a new perspective. New York: Methuen
- Coleman, J. S. – E. Katz – H. Menzel 1966. Medical innovation: A diffusion study. New York: Bobbs Merrill
- Csíste András 1997. Polgárosodás-elméletek és polgárosodás viták. Szociológiai Szemle, 3, 117–137.
- Czakó Ágnes 1997. Kisvállalkozások a kilencvenes évek elején. Szociológiai Szemle, 3, 93–116.
- Farkas János 1974. Az ötlettől a megvalósulásig. Budapest: Akadémiai
- Granovetter, Mark 1973. The strength of weak ties. American Journal of Sociology, 78, 1360–1380.
- 1978. Threshold models of collective behavior. American Journal of Sociology, 83, 1420–1443.
- 1983. Threshold models of diffusion and collective behavior. Journal of Mathematical Sociology, 9, 165–179.
- 1994. A gazdasági intézmények társadalmi megformálása: a beágyazottság problémája. In: Lengyel György – Szántó Zoltán (szerk.) A gazdasági élet szociológiája. Budapest. Aula, 61–78.

- *Hajdú Farkas Zoltán* 1995. A csíki kaláka. Csíkszereda: Pro-Print
- *Jánossy Ferenc* 1975. A gazdasági fejlődés trendvonaláról. Budapest: Magvető
- *Juhász Pál* 1990. Agrárpia, kisüzem, nagyüzem. Agrárszociológiai tanulmányok. In: Kulcsár László – Hársfalvi Tamás (szerk.) Agrárszociológiai szöveggyűjtemény 1900–1990. Gödöllő : Gödöllői Agrártudományi Egyetem (2. köt.) 311–345.
- *Katz-Levin-Hamilton* 1963. Traditions of Research on the Diffusion of Innovation. American Sociological Review, 28, 2, 237–253.
- *Kirzner, Israel M.* 1978. Competition and Entrepreneurship. Chicago: University Press
- *Kovács Imre* 1997. Posztoszocializmus és polgárosodás. Szociológiai Szemle, 4, 19–46.
- *Knoke, David – J. H. Kuklinski* 1982. Network Analysis. Newbury Park: Sage
- *Kuczi Tibor* 2000. Kisvállalkozás és társadalmi környezet. Budapest: Replika Kőr
- *Letenyei László* 1998. Etnikum és hatalom az Andokban. Replika, 29, 83–96.
- *Mahajan, V. – R. A. Peterson* 1985. Models of innovation diffusion. Newbury Park: Sage
- *Rogers, Everett – F. F. Shoemaker* 1971. Communication of innovations: A cross-cultural approach. New York: Free Press
- *Rogers, Everett – D. L. Kincaid* 1981. Communication networks: A new paradigm for research. New York: Free Press
- *Rogers, Everett* 1983. Diffusion of Innovation. New York: Free Press
- *Ryan R. – N. Gross* 1943. The diffusion of hybrid seed corn in two Iowa communities. Rural Sociology 8, 15–24.
- *Schumpeter, Joseph Alois* 1930: Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Berlin
- uő: 1982 (1928). A vállalkozó. In: Lengyel György (szerk.) Szociológiai füzetek. Budapest: Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem
- *Sik Endre* 1988: Az „örök” kaláka. Budapest: Gondolat
- *Szalai Erzsébet* 1997: Rendszerváltás és a hatalom konvertálása. Szociológiai Szemle, 2, 75–99.
- *Szántó Zoltán* 1994: A gazdaság társadalmi beágyazottsága. Szociológiai Szemle, 3, 141–147.
- *Szántó Zoltán – Tóth István György* 1993: Társadalmi hálózatok elemzése. Gazdaság és társadalom, 1, 31–55.

- *Szelényi Iván* 1992. Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon. Budapest: Akadémiai
- 1994a. A posztkommunista átalakulási válság a mezőgazdaságban és a falusi társadalomban. Szociológiai Szemle, 3, 15-43.
- 1994b. Az elit cirkulációja vagy újratermelő dése Kelet és Közép-Európában. Info Társadalomtudomány, 29, 31-44.
- *Valente, Thomas W.* 1995. Network Models of the Diffusion of Innovations. New Jersey: Hampton Press
- *Wasserman, Stanly és Katherine Faust* 1994. Social Network Analysis. Methods and Applications. Cambridge: University Press

A szent domb keresése (Szeljak György)

Előszó

A kelet-bolíviai Beni tartományban élő indiánok az évszázadok során a kulturális találkozások és gyarmatosítási technikák eltérő változataival szembesültek. A 16. századtól kiépülő spanyol gyarmati közigazgatás, a 17. század második felétől kialakított jezsuita redukciók, majd a független bolíviai állam expanziója máig hatással van az itt élő indiánok életére. Tanulmányomban azt vizsgálom meg, hogy az évszázados társadalmi konfliktusok a kulturális ellenállás milyen vallási formáit alakították ki a közösségekben, és ezekben hogyan sűrűsödnek össze az évszázados történelmi tapasztalatok. Kutatásom a területre vonatkozó szakirodalom áttekintésén és az 1995-ben San Ignacio de Mojosban végzett rövid, két és fél hónapos antropológiai terepmunkám tapasztalatain alapul.

A történelmi háttér

A Mojos területén élő indiánok kollektív emlékezetében máig rendkívül fontos viszonyítási pontot jelent a közel nyolcvanéves jezsuita hatás a 17. és 18. században.

Az Andokon túli mai Kelet-Bolívia a 16. századtól a Perui Alkirálysághoz tartozott. Az első spanyolok megérkezése után 1561-ben García Hurtado de Mendoza lett a terület kormányzója, aki 1561-ben alapította meg Santa Cruz de la Sierra városát, majd a század utolsó évtizedétől a várostól északra fekvő, ekkor még rendkívül ritkán lakott Mojos területe is a Santa Cruz-i kormányzósághoz tartozott.

Az itt élt indián közösségek a terület klimatikus és ökológiai viszonyaihoz igazították életmódjukat. A szavannás területen az esős évszakban a folyók megáradtak, kiléptek medrükből, az alacsonyabban fekvő részeket elöntötték, az indiánok egyedül a fatörzsből kivált csónakokkal tudtak hosszabb utakat megtenni. Ezekben az időszakokban a magasabban fekvő kiemelkedésekre húzódtak, amelyek kiváló lehetőséget nyújtottak a földművelésre. Erre utalnak a régészek által feltárt, földből emelt mesterséges dombok is. A száraz évszak kezdetén visszahúzódó folyók után fokozatosan kiszáradó apró tavak maradtak, amelyek könnyen megszerezhető halzsákmányt biztosítottak az itt élőknek. A száraz évszakban a földművelést felváltotta a kóborló gyűjtögetés és vadászat a száraz szavannán.

Az elszórtan lakott területre 1595-ben érkezett az első jezsuita szerzetes, de a rendszerezett térítés és a jezsuita redukciók létrehozása csak 87 évvel később kezdődött el. 1682-ben Pedro Marbán, Cipriano Barace és José del Castillo szerzetesek megalapították a Nuestra Señora de Loreto missziót. Ezt követte a tartomány mai központjának közelében a Trinidad redukció felépítése 1687-ben, majd Antonio de Orellana, Juan del Espejo és Alvaro de Mendoza 1689-ben hozta létre és nevezte el a rend megalapítójáról San Ignacio de Mojost, 1995-ös terepmunkám helyszínét. A paraguayi térség mellett a 18. században Kelet-Bolívia e része is a jezsuita evangelizáció egyik fontos területévé vált. (A Beni tartománytól délre, a mai Paraguay területén kialakított guarani redukciók létrejöttének történelmi elemzését és a redukciók leírását lásd: Eördögh 1998: 168–233.) 1744-ig a gyarmati kori Mojos tartományban összesen 26, több-kevesebb ideig fennmaradt redukció működött (Lehm 1990:28).

A jezsuiták és az itt élő indián közösségek közötti kapcsolat megszilárdulását számos jelenség segítette elő. A misszionáriusok megvédték az indiánokat a Santa Cruzból érkező, az Eldorádót kereső, vagy rabszolgákra vadászó spanyolok, illetve a mai Brazília területéről betörő portugálokkal szemben. A missziók nem függtek közvetlenül a gyarmati alkirályság politikai és vallási közigazgatásától.

A spanyol gyarmati igazgatás megtiltotta, hogy az adott terület kormányzójának kivételével fehérek a papok engedélye nélkül a jezsuita missziók területére léphessenek. Az autonómia része volt, hogy a redukciókban élő indiánokat felmentették a gyarmati adók és az egyházi tized fizetése alól. A jezsuiták cserébe a keresztény hit elfogadását, az új vallási, életmódbeli és kulturális normáknak való megfelelést követelték meg az indiánoktól. Az életmódbeli váltás, a jezsuiták és az indiánok közötti viszony korántsem volt teljesen konfliktusmentes, melyről rendkívül szemléletesen számol be saját etnocentrikus értelmezésében – a kor egyik legfontosabb történeti és etnográfiai forrását nyújtva – a magyar származású Éder Xavér Ferenc is 1772-ben írt könyvében (Éder 1978; 1985).

A jezsuita térítés sajátossága a helyhez kötött életmódot megkövetelő missziós központok, az ún. redukciók létrehozása volt. A falvak struktúráját elrendezett, széles utcákkal tagolt háztömbök hálózata alkotta. A település központjában a főtér helyezkedett el, amelynek egyik oldalán állt a templom, a parókia, illetve mellettük az indián tanács (*cabildo indígena*) épülete. A tér többi részét a kézműves műhelyek, az iskola, a kórház és a raktárak foglalták el. A jezsuiták új mesterségeket is tanítottak az itt élőknek, a műhelyekben többek között ácsok, kovácsok, szövők, tímárok dolgoztak. E műhelyekben készítették el a tollakkal díszített textíliákat, faragott bútorokat, hangszereket, amelyeket Santa Cruz, La Paz, Sucre, Puno, sőt Európa területére is exportáltak. A tértől távolabb jól strukturált utcaszerkezet szerint települtek le az egyes indián közösségek.

A missziós központokban általában 1000 és 3000 lélek élt. Minden központban legalább két jezsuita pap dolgozott, egyikük a vallási életet és az evangelizáció folyamatát, míg a másik a redukció gazdasági hátterének biztosítását felügyelte. Ahhoz, hogy a jezsuiták a velük kapcsolatba került indián közösségeket letelepülésre készítsék, olyan anyagi körülményeket és biztonságot kellett teremteniük, hogy az indiánoknak érdekük legyen feladni korábbi, helyváltoztatáson alapuló életmódjukat.

A helyhez kötött életmód megteremtéséhez a jezsuiták új élelem-szerzési lehetőségeket biztosítottak. Az ott élők húsellátását az ekkor meghonosodó juh- és szarvasmarha-tenyésztés biztosította. Az élel-miszernövények választéka is bővült, így például a jezsuiták megho-nosították a rizst a csapadékos területen. A fémeszközök bevezetése szintén fokozta a művelés hatékonyságát. A családok egyéni parcellái mellé közösségi földeket is kijelöltek, ahol az ott élőknek időszakosan dolgozni kellett, és a kézműves termékek mellett a megtermelt termények eladásából fedezték a misszió költségeit.

A missziókba különböző indián etnikumokat (pl. mojeño, movi-ma, cayubaba, itonama, canichana, baure) telepítettek le. A haté-kony egyházi térítés alapja a nyelvi és kulturális egységesítés lett. A központi területen a legszélesebb körben beszélt nyelvet, az ara-wak nyelvcsaládba tartozó mojeñót választották a redukciók hiva-talos nyelvévé. Erre a nyelvre fordították le a katekizmust, a bibliai szövegeket, és az iskolában is ezen a nyelven oktattak. Az egyes távo-labbi, nem mojók által lakott missziókban más indián nyelvek lettek a közvetítés eszközei.

A missziók indián közösségeit az indián tanács (*cabildo indígena*) irányította, tagjait évente a pap jelenlétében választották meg. A tanács közvetített a közösség és a jezsuita papok között, ő szervezte meg a közösségi munkákat a földeken és a műhelyekben, felelt a javak szétoztásáért és szervezte a vallási ünnepeket is.

A redukciók központi feladata volt a katolikus hit terjesztése, mely együtt járt a sámánok hatalmának megkérdőjelezésével. A jezsuita szerzetesek két év nyelvtanulás után kezdhették el munkájukat a közösségben, a tömeges térítés helyett a hosszú távú, egyénközpontú evangelizációt helyezték előtérbe. A templomokban naponta több-ször miséztek. Igyekeztek minél több, a katolikus kalendáriumhoz kötődő ünnepet megtartani. Különösen fényűző volt az oltári-szentség ünnepe, a húsvét, a karácsony és a védőszentek ünnepei. A bibliai események érthetőbbé tételéhez adaptálták a misztérium-drámákat, így az események rituálisan megélhető valósággá váltak.

A térítés fontos eszköze volt a törzsi motívumokat is elegyítő, jezsuita hatásra megtanult táncok és zenék bevonása a rítusokba.

Az egy évszázados jezsuita jelenlét máig ható változásokat okozott a területen. Megváltoztatta a törzsek közötti kapcsolatokat, az alapvető élelemszerzési tevékenységek körét, módosultak a rokonsági rendszerrel kapcsolatos előírások.

A jezsuita rendet 1767-ben kiutasították Latin-Amerikából. A Mojos területen létrehozott redukciók is spanyol gyarmati felügyelet alá kerültek, a jezsuiták szerepét ferences szerzetesek és világi papok vették át. A következő évtizedekben a missziók redisztribúcióra épülő gazdasági rendszere lassan összeomlott, számos közösség szétszéledt. Fennmaradt azonban a redukciók kollektív emlékezete, a jezsuitáktól megismert rítusok, énekek, zenék, táncok, melyek ma is fontos eszközei a kulturális identitás kifejezésének és egy békés, idealizált múlt felidézésének. 1825-ben a Mojos terület a független Bolívia Santa Cruz tartományának, majd 1842-től az ekkor megalakuló Beni tartománynak lett integráns része. A késő 19. és a kora 20. században az itt élő indiánokat erő legdrasztikusabb hatást a kaucsukláz okozta. A területre érkező kaucsukgyűjtők erőszakkal vagy ígéretekkel csábították az őserdőbe kaucsukot gyűjteni az itt élő indiánokat, akiket aztán szinte rabszolgaként kezeltek. A kegyetlen bánásmód, az elvándorlás számos indián közösség dezintegrációjával járt együtt, a törzsek lélekszáma pedig drasztikusan lecsökkent, csak kevesen tértek vissza. Ekkor tűnt fel először a szent domb keresésének profétikus mozgalma a területen.

A 20. század második évtizedétől a malajziai angol ültetvényeknek, majd a szintetikus gumi megjelenésének köszönhetően a gumi ára csökkent a világpiacon, a kaucsukgyűjtés nem biztosított többé megélhetést. Ennél jóvedelmezőbb üzletté vált a marhatenyésztés, ami együtt járt a gazdátlanok tekintett földek kisajátításával és hatalmas magánbirtokok létrehozásával. A bolíviaiak számára tragikusan végződő Chaco-háború (1932–35) idején a területen élő indiánok közül is sokakat besoroztak, ami újabb krízist jelentett, és számos

közösség a szavannás részről inkább a Bosque de Chimanes nehezen járható, sűrű erdeibe menekült.

A földfelvásárlási folyamat az 1950-es évek második felétől még inkább felgyorsult. Ekkor a bolíviai kormány hivatalos programjává vált az Andokon túli trópusi térségek benépesítése. E telepítés célja egyrészt a nemzetállam terének kiszélesítése, másrészt az andoki népsűrűség csökkentése volt (Stearman 1978; 1985; Heath 1979; Klein 1982). Beni tartomány ritkán lakott, magasabban fekvő szavannás területei kiválóak voltak a szarvasmarha tenyésztésére.

A fennmaradt egykori redukciós települések lakosságának összetétele a 20. században megváltozott, a falvakba és városokba spanyol származású és mesztic földbirtokosok, helyi elnevezéssel az ún. *karayanák* települtek be, akik a gazdasági és politikai hatalmat is átvették.

Az 1950-es évek földreformja a főként Santa Cruzból betelepült szarvasmarhatartók használatában vagy tulajdonában lévő földek konszolidációját hozta. Az előző évtizedben indult meg a légi közlekedés Beni tartomány és az andoki régiók között, ami lehetővé tette a marhahús gyors szállítását La Paz és a bányaközpontok piacaira. A legelők egyre értékesebbekké váltak, megkezdődött a gyakran több száz vagy akár ezer hektáros földterületek felvásárlása. A betelepülés és a szarvasmarhatartás előtérbe kerülése egyre nagyobb feszültségeket okozott. Csökkentek a jó minőségű, magasabban fekvő földterületek is, amelyek leginkább alkalmasak voltak a földművelésre. Az egész évben ridegen tartott marhák az esős évszak beköszöntével egyre magasabb helyekre húzódtak, és gyakorta letarták az indiánok ültetvényeit (Jones 1980).

Az 1970-es évek második felében állami segítséggel megjavították a Trinidad és San Borja közötti útszakaszt. Ez lehetőséget nyújtott arra, hogy az andoki régiók és a terület között közvetlen szárazföldi kapcsolat jöjjön létre; addig ez csak nagy kerülővel, Santa Cruz és Cochabamba érintésével volt megoldható. Az addigi cserekereskedelemmel szemben egyre nagyobb hangsúlyt kapott a pénzgazdál-

kodás, az 1980-as évektől ajmara kereskedők is letelepedtek a területen. Az erdőkben megjelentek a különböző, gyakran engedély nélkül működő fakitermelő vállalatok. A század második felének nagy prémfelvásárlási hulláma okán a kereskedők olcsó kispuskákkal látták el a vadászokat. Ennek következtében a területen a vadállomány (puma, jaguár, kajmán, tapír, törpeszarvas, majmok, pekari) nagyon megritkult, az indián közösségek élelmezése szempontjából fontos vadászat egyre nehezebbé vált.

A 19. századtól az etnikai és társadalmi konfliktusok, a periodikusan visszatérő krízishelyzetek a kulturális ellenállás számos eltérő formáját keltették életre a területen. Ennek két olyan típusát elemzem röviden, amelyek szorosan kapcsolódnak az egykori jezsuita hagyományokhoz.

Elsőként a 19. század utolsó évtizedeiben felbukkant messianisztikus mozgalmat tárgyalom, amely a kivonulásban, a betelepülő *karayanáktól* való elmenekülésben, és egy korábbi szakrális – sok szempontból a redukciókhoz kötődő – életmód újraélesztésében látta a társadalmi és kulturális reprodukció lehetőségét.

A kulturális ellenállás második típusának azokat a jezsuita hagyományokra épülő rítusokat tekintem, amelyek az egykori redukciók területén máig fennmaradtak. A rítusok során – Turner (1974) kifejezésével – egyfajta társadalmi dráma keretében fogalmazzák meg saját üzeneteiket és értékeiket. Ennek bemutatására egy 1995-ös húsvéti rítust elemezek, amit San Ignacio de Mojosban figyeltem meg.

A szent domb keresése

A mojeño indiánok *lomának*, vagyis dombnak neveznek minden olyan kiemelkedést, amelyet az esős évszak idején a víz nem önt el, ahol a szavannás, alacsonyan fekvő területen települést érdemes építeni, és ahol az ültetvények leginkább biztonságban vannak.

(Mivel az esős évszakban a ridegen tartott marhák is ezeket a helyeket keresik, minden egyes *loma* birtoklásáért ma is nagy harc folyik a területen.) Ugyanakkor *lomának* nevezik a területen azokat a mesterséges kiemelkedéseket (*loma artificial*) is, amelyeket a gyarmatosítás előtt itt élt nagyszámú, jól szervezett indián népek emeltek és rituális központként is használtak (Denevan 1964, Nordenskiöld 1924).

A *Loma Santa* (szent domb) kifejezés az indiánok számára egy olyan mitikus helyet jelöl, mely leginkább a gondnélküli föld (*tierra sin mal*) guarani képzetéhez hasonlítható. A keresésére formálódó messianisztikus mozgalmak célja a kivonulás; egy olyan evilági szakrális hely keresése, ahol az indiánok a fehérektől távol, békében és bőségben élhetnek. Amíg a paraguayi és brazilai guarani területeken az elképzelés gyökerei már a prekoloniális időszakban felbukkantak (Lanternari 1972:197–211; Boglár 1996:3–48), addig ezen a területen az első migrációs mozgalom az 1880-as évekre tehető, kiváltó oka pedig a kaucsukláz eredményezte társadalmi elnyomás és dezintegráció volt.

A történeti források ettől kezdve jegyeznék fel a Mojos területen periodikus mozgalmakat, amelyek társadalmi okai a Chaco-háború miatti besorozások, a földterület csökkenése, a betelepülő szarvasmarhatartókkal kialakult konfliktusok, a falvak átalakulásai voltak. A mozgalmak fontos időszakait képezték az 1950-es, majd az 1970-es évek, az utolsó ilyen típusú kivonulásra pedig 1984-ben került sor (Lehm 1990:71–108).

A szent domb keresése során a mojeño indiánok választ próbálnak találni az ökológiai (a földműveléshez szükséges földterület csökkenése, a vadállomány eltűnése), a kulturális reprodukció (a nyelv és a kulturális gyakorlat továbbélése) és a társadalom szociális problémáira. A fogalom egy olyan szakrális teret jelöl, ahol a tradicionális életmód folytatásának és a kulturális hagyományok fenntartásának a lehetősége együtt jelentkezik a gazdasági önállósággal, a *karayanáktól* való függetlenséggel és az anyagi jóléttel. Olyan mitikus

hely, amely a teljes szabadságot és az etnikai identitás megőrzésének lehetőségét biztosítja, és ahol a társadalmi gyakorlatok a prejezsuita és jezsuita minták szerint szerveződhetnek meg. A jezsuita időszak a mojeño indiánok kollektív emlékezetben egyfajta „aranykorként” tűnik fel, a kivonulással együtt járó keresés célja pedig éppen ennek a társadalmi időnek és térnek az újbóli megtalálása/megteremtése.

A San Ignacióban általam összegyűjtött elbeszélések alapján a szent domb egy olyan mitikus hely: „ahol csak a mi régi fehér ruháinkban járunk”, „ahol csak ignacianóul beszélünk”, „ahol a mi törvényeink szerint élhetünk”, „ahol szabadon ünnepelhetünk”, „ahol nincsenek *karayanák*”, „egy hely az erdőben, amit a *karayanák* sohasem találhatnak meg, mert elvarázsolódik előlük”, „még akkor sem láthatják ezeket a helyeket, ha repülőgéppel szállnak fölöttük, és onnan keresik azt”.

A *Loma Santa* az elképzelések szerint a Bosque de Chimanes sűrű erdeiben található. A hely kapujában Szent Péter áll, aki csak az indiánokat engedi be. Ha a fehérek akarnak bejutni e helyre, akkor egy háromfejű kígyó megmarja őket. Más elbeszélésekben az isten vadállatokkal tépeti szét a bejutni vágyó fehéreket, de azok az indiánokat nem bántják, mert ők már ekkor bent lesznek a védett helyen és békében élnek. Ez egy olyan hely az erdőben, ahol bőségesen vannak állatok, a tisztásokon szabadon kószálnak a marhák, és termékeny földek veszik körül.

Riesternek (1976) és Lehmnek (1991) a mozgalom résztvevőivel készített interjúközlései alapján a periodikusan visszatérő messianisztikus mozgalmaknak három fő szakaszuk van.

1. A mozgalmak vezetője általában egy sámán, vagy látomást kapó egyén, aki kijelenti, hogy álmában megjelent egy katolikus szent, megmutatta neki az utat a szent dombra, és az ő vezetésével eljuthatnak a vágyott földre. Ekkor összeül az adott falu tanácsa (*cabildo*), és eldöntik, hogy útnak indulnak. Más esetekben nem az egész falu kel útra, hanem a kivonulásra kész indián családok titokban, egyik

napról a másikra elhagyják a falut. A hatalom ezzel a döntéssel az indián tanácstól átkerül a látomást megtapasztaló kezébe.

2. Áron alul elcserélik minden vagyonukat, gyakran aratás nélkül hagyják ott földjeiket (ott úgyis rengeteg élelmünk lesz), és a tradicionális fehér, tunikaszerű, jezsuita időszakból származó vászonruháikban indulnak el. A vándorlás hónapokig tart. Elöl viszik egy szent képét – általában a későbbi települést is erről a szentről nevezik el –, mögötte a sámán, majd a rituális táncosok, a *macheterók* (bozót-vágókéssel táncolók) következnek, fejükön tollkoronával. Időnként megállnak, átmeneti települést hoznak létre, embereket küldenek ki minden irányba a hely felkutatására. Az átmeneti szállásoknál fából, növényekből egy kis kápolnát építenek fel először, ide elhelyezik a szentképet. Éjszakánként énekelnek, táncolnak, imádkoznak. A keresés során tilos nemi életet élniük.

3. Néhány hónapnyi keresés után a csoport vezetője kijelenti, hogy látomásai eltűntek, nem képes megtalálni a vágyott helyet. Ekkor a hatalom újra visszakerül az indián tanács kezébe. Az úton levők azonban általában nem térnek vissza, hanem az erdőben telepsznek le és a *karayanáktól* távol új falut alapítanak. Újra kialakítják a hagyományos intézményeket, felépítik a kápolnát. Ez a kivonulás a Bosque de Chimanes benépesítésének, az új, addig tulajdonos nélküli földek elfoglalásának egy sajátos migrációs mintájává vált. Számos, a szent domb keresését célzó migrációs mozgalom már nem az egykori redukciós településekről indult ki, hanem egy korábbi keresés során kialakított faluból mentek tovább.

A mozgalom és a periodikus migrációk ebben az értelemben a társadalmi kiegyezés lehetetlenségének a beismerésére utalnak, amikor a részt vevő indiánok számára a társadalmi konfliktus feloldásának egyetlen lehetőségét a kivonulás, elmenekülés jelentette.

Húsvét San Ignacio de Mojosban

A kulturális ellenállás másik vallási formája az egykori redukciós központokban máig fennmaradt vallási ünnepekhez kötődik. San Ignacio de Mojos Trinidadtól, Beni tartomány központjától mintegy 100 kilométerre délnyugatra, szavannás területen fekszik. Az utak a száraz évszakban jól járhatók, az esős évszak nagy részében azonban Trinidadból helyenként csak motorcsónakkal lehet megközelíteni az Isireri-tó közelében fekvő kisvárost, amelynek 1992-ben 4832 lakosa volt.

San Ignacio a terület középpontjának számít, itt van egyedül állandó pap (1984 óta újra jezsuiták látják el a hívek lelki gondozását), szakképzett orvos, *karayanák* és ajmarák vezetett boltok, sőt a 80-as évektől kezdve egy generátor napi 3 órán keresztül árammal is ellátta a falut.

Ez az egyetlen egykori redukció, ahol a jezsuita időszakban épült templom a többszöri renoválásának köszönhetően máig fennmaradt, amely – a mellé épített indián tanács épületével együtt – az itt élő indiánok legfontosabb közösségi helyének számít. A település az évszázadok alatt természetesen sokat változott. Központjába itt is szarvasmarhatartó földbirtokosok költöztek, a kisvárost környező, legelővé alakított területek döntő többsége már az ő tulajdonukban van. A hagyományos indián tanács, a település egykori vezető testülete mára elvesztette egykori autoritását. Elsősorban kulturális feladatokat lát el, ők szervezik a vallási ünnepeket, de a falu irányítása a *karayanák* által dominált állami közigazgatás funkcionáriusainak kezében van.

A 20. század második felének *karayana* betelepülésével, a földek felvásárlásával létrejött egy gazdaságilag, etnikailag és kulturálisan tagolt, duális társadalom, ahol a két csoport egymással konfliktusban áll, szimbolikus reprezentációik eltérnek egymástól. E társadalmi konfliktus során a jezsuita hagyományokon alapuló ünnepek sajátos értelmezést nyernek. Az ignaciano indiánok számára az ünnepek

célja a kollektív emlékezetben megőrződött jezsuita múlt reprodukálása, a rítusok ideológiailag a szent domb keresésének egy sajátos módját jelentik. Ekkor azonban a vágyott életmód legfontosabb jellemzői nem egy térben elkülönülő helyen öltenek testet, hanem a rítusok során igyekeznek megteremteni a fent elemzett szakrális teret és időt.

Az 1984-ben visszatérő jezsuiták meglepetéssel tapasztalták, hogy az egykori jezsuita hagyományok mennyire fennmaradtak és az etnikai, kulturális identitás fő elemei lettek.

„Alig néhány nappal a megérkezésem után, mikor még szinte semmit nem tudtam a faluról, egyik este hallom, hogy jönnek a taiták, énekelnek, dobolnak, aztán bejöttek ide a parókiára, és mondták, hogy ők így szokták köszönteni a szenteket, mert régen az őseik is így ünnepeltek” – emlékezett vissza a Spanyolországból származó Enrique Jorda atya az 1984-es megérkezése utáni napok eseményére.

Ettől kezdve a jezsuiták, az ide költöző Ursula-rendi nővérek, az UNESCO és spanyol alapítványok tevékenységének köszönhetően a falu ignaciano kulturális hagyományai intézményes támogatással is fejlődtek. 1994-ben megnyílt a San Ignacio de Mojos-i Zeneiskola, ahol a máig fennmaradt barokk jezsuita zenét oktatják.

A jezsuita térítési módszer eredményeként az ignacianók ünnepkörében szinte kéthetenként megfigyelhetünk egy-egy közösségi katolikus ünnepet. Ezek közül a falu három kiemelkedő ünnepe a karácsony, a húsvét és a falu védőszentjének, Szent Ignácnak az ünnepe június 30-án. Az ünnep megszervezése az indián tanács (*cabildo indigena*) feladata. Vezetői néhány nappal az ünnep előtt egyeztetnek a falu papjával. Ezután összehívják a falu indiánjait, megbeszélik a feladatokat. A Szenthét alatti ünnepségsorozat eseményeire a templomban, az indián tanács épületében és a falu főterén kerül sor.

Vírágvasárnap az indiánok a reggeli mise után az indián tanács templom mögötti épületébe vonulnak, és ott maradnak egészen délutánig. Délután négy órakor a templomból a tanács ajtajába viszik

a számrháton ülő, gazdagon feldíszített Jézus szobrát. A falu jezsuita papja elmond egy imát, majd innen indul el a menet a pap és a sekrestyések vezetésével a falu főterére. A pap mögött a különböző tánccsoportok haladnak. Először a bozótvágókéssel táncolók (*macheteros*) jönnek, díszes papagájtollakból kialakított hatalmas, napsugarakat szimbolizáló tolldísszel a fejükön, egybeszabott fehér vászonruhában, lábukon növényi magvakból készített lábcsőrgővel, kezükben pedig tökből készült csörgővel. Őket az állatmaszkos őzek (*ciervos*) és bikák (*toritos*) követik. Mögöttük a zenészek haladnak. Zenéjükben a jezsuiták által meghonosított barokk dallamok keverednek a jezsuiták előtti törzsi dallamvilággal. A zenészeket a nagy tiszteletben álló *taiták*, vagyis azok az idős férfiak követik bokáig érő, tunikaszerű fehér ingükben, akik már betöltötték az indián tanács fontosabb tisztségeit. Az asszonyok fehér vászonból készült, egybeszabott, alján, a vállán és a mellrészénél színes csíkokkal díszített ruhában (*tipoy*) követik a papot. Kalapjukat virágok és szalagok díszítik, a ráhelyezett tükrök megvillanak a napfényben. A sort a fiatalok zárják. Mindannyiuk nyakában mojeño rózsafüzér, kezükben pálmaág. Az indián kórus vezetésével ignaciano nyelven énekelnek. A főterre érve végigjárják a teret, a táncosok táncolnak, a templom takarítását és díszítését, a szentek szobrainak öltöztetését végző asszonyok (*abadesas*) virágszirmokat szórnak Jézus szobra elé. A teret végigjárva megállnak a jezsuita templom hatalmas kapui előtt. Itt zsoltárt énekelnek, majd a templom kapui kinyílnak. A *karayana* családok eközben a főtér oldalainál állnak, nem kapcsolódnak be a menetbe, de az ajtó kinyílása után ők is bemennek a templomba, ahol az indiánok mögötti széksorokat foglalják el, a templom hátsó részében. A mise után az indiánok visszatérnek a templom mögött lévő, azzal egybeépített indián tanács épületébe, ahol megkezdődik az enyhe alkoholtartalmú erjesztett kukoricásör (az ún. csicsa) rituális kínálása és közösségi fogyasztása.

A hétfő és a kedd csöndesen zajlik, munka után az ignacianók összegyűlnek az indián tanács épületében, kukoricásört isznak,

beszélgetnek. Szerdán az esti mise után jelennek meg az épületben az ún. zsidók (*judíos*), akik az ünnep idején a templomi rendet felügyelik. Kezükben falándzsák, amelyek tetején különböző bibliai attribútumok (kereszt, kakas, lándzsa vörös festékekkel bekenve, mely a vért jelzi) láthatók. Az esti mise után a falu főterén körmenetet tartanak. Elöl viszik Jézus szobrát, mögötte a pap, utána az indián tanács vezetői mennek, élükön az indián tanács vezetőjével, a *corregidor*al, aki kezében a jezsuita címerrel díszített templomi zászlót tartja. Az ignacianók láthatóan ügyelnek, hogy a menet első részében ők haladjanak, szorosan körbefogva a papot. Csupán a falu hivatalos vezetőjét (*alcalde*) engedik maguk közé, aki a bolíviai zászlót tartja a kezében, de ő is csak a falu *corregidor*ával egy sorban mehet. A számos templomi szobor közül az ignaciano férfiak vállukon viszik a keresztet húzó, féltérdre esett Jézus, míg az asszonyok Szűz Mária és Mária Magdolna szobrát. Az egyes stációknál megállnak, a pap imádkozik, az indián zenészek játszanak, a kórus énekel.

A körmenet után az indiánok a templomba vonulnak. A „zsidó” rendfenntartók egyenként Jézus szobrához mennek, letérdepelnek, imádkoznak, majd elhagyják a templomot. Ekkor a parókia épületéből behoznak egy újabb, vérző Jézus-szobrot, a férfiak csöndben felszegelik a keresztre, az asszonyok ezután odalépnek hozzá és megcsókolják.

Csütörtök délelőtt az összes ünnepen részt vevő ignaciano a templomba megy, 10-15 fős, korcsoportonkénti megoszlásban járulnak a keresztre feszített Jézus szobra elé, és egy órán keresztül letérdepelve imádkoznak. A „zsidók” kezdik, a felnőttek folytatják, majd a 12-16 évesek, végül a 8-12 évesek jönnek.

A délutáni misén kerül sor a rituális lábmosásra, ekkor a bibliai jelenetet idézve a pap tizenkét idős és nagy tekintélyű, hagyományos ruhába öltözött öreg ignaciano férfinak megmossa egyenként a lábát. Ezt követi az indián tanács udvarában felállított asztalnál az utolsó vacsora. A pap ül az asztalfőn, mellette pedig a 12 ignaciano apostol. Az apostolok mögött ott állnak asszonyaik. A hagyományos

ételt, az ún. *mahaut* eszik, amely főtt rizsből és sült banánból készül. Míg az ételt elfogyasztják, a hátuk mögött álló tömeg csöndesen beszélget. Este szintén körmenetet tartanak, ekkor nyolc stációt járnak végig, és nem csupán a főteret, hanem a mögötte lévő háztömböt is megkerülik. Majd visszatérnek a templomba, és csöndesen beszélgetnek, járkálnak.

A körmenet után egy órával, amikor a pap már eltávozott és a *karayanák* hazatértek, az ignacianók újra végigjárják a főteret, az indián zenekar zenél, az egyes stációknál a sekrestyések és az indián kórus (*coro indígena*) vezetésével ignaciano nyelven imádkoznak és énekelnek. Éjfélkor újra megjelennek a „zsidók”, akik lassú ritmusra, lábukkal dübörögve lépnek be a templomba. Kezükből lándzsákkal, rajta a passió szimbólumaival, egyenként az oltár elé lépnek és letérdepelve megbocsátást kérnek Jézustól. Közöttük lépked fekete ruhában Júdás, aki a lépések ütemére megcsörgeti a lábára erősített vasláncokat. Ő is az oltár elé lép, térdet hajt, imádkozik, majd bűnbánóan leteszi az oltár elé az árulásért kapott pénzdarabot. Ezen a napon éjjel két óráig imádkoznak a templomban.

Nagypénteken már reggel összegyűlnek az indiánok a templomban és akár egy nappal azelőtt, csoportonként imádkoznak az oltár előtt. Az asszonyok főtt kukorica nádcukorral ízesített levét és kevés ideig erjesztett, kis alkoholtartalmú csicsát szolgálnak fel. Mindenki csendes, a zene ezen a napon tiltva van, a templom oltárát fekete lepellel takarják le. A templom bejáratánál építeni kezdik kivágott pálmafákból a Kálvária-dombot, ahova majd a keresztre feszített Jézus faszobrát helyezik.

Délután négykor a falubeliek a kereplők (*matraca*) hangjaira gyűlnek össze a templom előtti téren. A tér megtelik emberekkel, a pap imádkozik, majd már sötétedés után négy falusi, nagy tiszteletben álló idős ignaciano férfi (az ún. Szent Férfiak), akik keresztényi életet éltek, felmennek a Kálvária-dombot jelképező kiemelkedés tetejére, és a néma csendben kihúzzák Jézus testéből a szögeket. Leveszik a keresztről, először odaviszik Mária szobrához, majd egy

fakoporsóba rakják. E koporsóba helyezik a házi oltárokról erre az alkalomra elhozott kereszteket, szentképeket, és szenteltvíztartó edényeket. A passió során ezt a koporsót viszik végig az előző napi útvonalon. Az egyes stációknál a pap csöndben imádkozik. A menet az előzőekben megszokott módon halad, a papot szinte védőpajzsként veszik körül az indiánok, a *karayanák* csak utánuk, a sor végén következhetnek, vagy a járdákról figyelik az eseményeket. A körmenet végén tizenkét bűnbánó ignaciano (*penitente*) halad, félmeztelenül, fekete csuklyával a fejükön. Egy-egy súlyos (minimum 12 *arroba*, azaz majdnem 100 kilós) keresztet húznak maguk után. Mellettük megy a feleségük, gyertyával a kezében, mögöttük egy-egy „zsidó”, aki korbáccsal üti őket. A templomba visszatérve a négy „Szent Férfi” kiveszi Jézus testét a koporsóból és belerakja egy másikba, amelyet az oltár alatt őriznek egész évben. Ezen az éjjelen sok ignaciano reggelig a kivilágított templomban marad, őrzik a koporsót, és csöndesen imádkoznak, beszélgetnek.

A szombati nap a feltámadás várakozásában telik. Az asszonyok a templomi oltárhoz hasonlóan színes virágokkal díszítik fel az indián tanács épületében lévő oltárt is. Délután a templom előtt meggyújtják az új tüzet, majd a tűzszentelés után innen gyűjtják meg a templomi gyertyákat. A mise után, amelyen a pap bejelenti az örömhírt, hogy Jézus feltámadott, hatalmas vigadalom kezdődik. Táncolni kezdenek a *macheterók*, a tér megtelik vigadó emberekkel, zenészekkel, rengeteg csicsa és nádpálinka kerül elő. A vigadalom másnap reggelig tart.

Hajnal négykor az asszonyok vállukon kiviszik Mária és Mária Magdolna szobrát a templomból a főtérre, majd elindulnak vele a tér bal oldalán. Jobbra a férfiak a feltámadt Jézus szobrát viszik. A templommal szemben, a tér túloldalán találkozik a két menet. Ekkor a pap számolására háromszor megbillentik egymás felé a két alakot, akik így üdvözlik egymást. Ezután zeneszóval és a *macheterók* táncával visszakísérik a szobrokat a templomba.

Az ünnep elemzése

A *karayanák* és ignacianók egy olyan gazdaságilag és etnikailag élesen tagolt, hierarchikus társadalomban élnek, ahol a mindennapok során a hatalom valós és szimbolikus reprezentációi többek között az anyagi javak, a földbirtok nagysága, a szarvasmarha-állomány, a politikai vezető tisztségek birtoklása, a térhasználat, a mobilizációs stratégiák lehetőségei és az etnikai diszkrimináció különböző formái által fejeződnek ki. Kiindulópontom, hogy San Ignacio duális társadalmában a bevándorló *karayana* csoport rendelkezik a politikai és gazdasági hatalommal, míg a falut egykor alapító ignacianók úgy tekintik, hogy egyfajta rituális hatalmat birtokolnak, amit a jezsuitáktól eredeztetnek. Az ignaciano közösség az ünnep ritualizált formáit hívja segítségül ennek a hierarchikus viszonyoknak az időleges megváltoztatására, a rituális hatalom előtérbe helyezésére. A rítusok ebben az értelemben egy hatalmi diskurzus szimbolikus részei is.

A nyilvános vallási ünnepek esetében – így húsvétkor is – lehetővé válik egyfajta státuszcsere, és az ignacianók az ünnep szakrális rítusai alatt újrateremtik identitásukat, és megfogalmazzák saját szimbolikus üzeneteiket e duális társadalomban. Ennek talán legfontosabb elemei a térhasználat megváltozásával és a társadalmi idő újraértelmezésével kapcsolódnak össze.

A falu térbeli szerkezetét máig meghatározza az egykori jól strukturált, redukciós településszerkezet. A falu közepén találjuk a négyzet alakú főteret, amelyet az egymással párhuzamos, illetve egymásra merőleges utcások szegélyeznek. Az öregek elbeszéléseiből kiderül, hogy a téren az 1950-es években még a gazdagabb ignacianók jellegzetes pálmakunyhói álltak. Az utóbbi évtizedekben a betelepülő *karayanák* a tér körüli területeket is felvásárolták, és új típusú égetett téglából készült házakat építettek, amelyeket cseréppel fedtek és színesre festettek. Az ignacianók *tacuara* és *motacu* pálmából készített hagyományos házai fokozatosan a település külső részeibe

szorultak, és a tér a mindennapokban a *karayana* gazdasági elit szimbolikus dominanciája alá került. Itt épültek fel a falu leggazdagabb marhatartóinak házai. Néhányuk tulajdonában kis éttermek és az átutazóknak szállást adó épületek is vannak. Szintén a főtéren helyezkednek el a *karayanák* és a néhány ajmara kereskedő által vezetett boltok.

A főtér ma már a nemzetállam szimbolikus terét is jelöli. Itt található a falu közigazgatási központja (*alcaldía*), a környező falvakat is irányító *subprefectura* hivatala, illetve a rendőrség. Az 1970-es évek második felében a teret az akkori bolíviai államelnökről, Hugo Banzer Suarez tábornokról nevezték el, aki a mellszobrát is elküldte „ajándéku” a településnek.

Megfigyeléseim szerint a *karayana* közösséget egy jóval expanszívabb térhasználat jellemzi a mindennapokban. A mindennapi beszélgetéseik általában a házak előtt, az eső elől felszerelt eresz alatt zajlanak, ünnepeiket is gyakran a házak előtt tartják meg. Ez a gazdasági hatalom reprezentálásának is fontos eleme. Éppen ottlétem alatt ünnepelte a falu leggazdagabb marhatartója három napon keresztül a születésnapját. A Trinidadból fogadott zenészek az egész falut végigjárva adták hírül a falunak az eseményt.

Az ignacianók a mindennapokban szinte tudatosan elkerülik a teret, amely esténként általában kihalt és nem a közösségi találkozások színhelye, ahogy az sok latin-amerikai kisvárosban megfigyelhető. Ők az esti beszélgetéseiket, csicsaivásokat a pálmából készült házaik belsejében, vagy az indián tanács épületében tartják.

A gazdasági hatalom reprezentálásának egyik, hétről hétre megismétlődő helyszíne a falu központjától nem messze található tér, ahol a kakasviadalkokat rendezik. Ez a *karayana* férfiak legjellemzőbb szórakozása. Egy-egy viadal során olykor több ezer *boliviano* is gazdát cserél.

A falu egyetlen pontja a főtéren, ahol nem a *karayana* elit dominanciája érvényesül, a templom. Ez helyet ad mindkét csoportnak, de elsősorban az ignaciano vallási és kulturális identitás megerős-

sítésének tere. Ezt elősegíti a pap nyilvános szövetsége is az indián tanáccsal. A templom mögött, azzal egybeépítve helyezkedik el az indián tanács épülete. Itt található az a karitatív orvosi rendelő is, ahol a jezsuiták segítségével egy európai önkéntes orvos dolgozik. Jones szerint az 1970-es években a meszticek kísérletet tettek a tanács épületének a falu periferiájára szorítására, de a nagy tiltakozás miatt ezt nem tudták elérni (Jones 1980:86).

A mindennapokra jellemző térhasználat a vallási ünnepek, így a húsvét ideje alatt is megváltozik. A templom szakrális tere „kiáramlik” a főtérre. Virágvasárnapon a menet a Jeruzsálembe bevonuló Jézussal az élen, és a templomban őrzött szentek szobraival az indián tanács épületéből indul el a térre. Jelzi, hogy a főtér visszakapja eredeti, a falu alapításakor létező szerepét és újra a közösség szakrális központjává válik. Az ünnep az ő kulturális hagyományaik szerint zajlik, a bibliai szereplőket ők személyesítik meg. A körmenetek alatt szorosán közrefogják a papot, ők mennek elöl, és irányítják az eseményeket. A hivatalos ünnep végén – már a pap és a *karayanák* távollétében – az indián tanács vezetésével újra megismétlik a téren a körmenetet, a sekrestyések és templomi énekesek vezetésével megszentelik a teret.

Az ünnep alatt az indián tanács szerepe újra felértékelődik. A tanács vezetőit a falu indiánjai választják évenként, majd a falu papja az áldásával szentesíti és emlékezteti őket a tisztséggel járó feladatra. A tanács szakrális intézmény is egyben, ami korporatív módon egybefogja a falu ignaciano lakosait. Tisztségviselői közé egyaránt tartoznak világi tisztségviselők, de a *cabildo* fogja össze a szakrális feladatokat ellátó ignacianókat is. Így a templomi zenészeket, a sekrestyéseket, az említett *abadesá*kat, akik a templomot söprik, az oltárt díszítik, öltöztetik a templomi szenteket, ételt és kukoricasört készítenek az ünnepekre. Ide tartoznak az imádkozók, akik temetéseken és házasságkötések alkalmával recitálják a dalokat. De ugyanígy a tanács integrálja a különböző tánccsoportokat (a *macheteró*kat, az olyan maszkos táncosokat, mint a bikák, az őzek, az

öregemberek maszkjait viselő trixter-típusú *achúk*, vagy a nap és a hold maszkját viselő táncosok), és a csoportokhoz tartozó zenészeket. A rítusok során az indián tanács szakrális legitimitása megerősödik, ők a felelősek a falu megújulásáért, az Istennel és a katolikus szentekkel való kapcsolat harmonizálásáért.

Az ünnep során a mindennapok profán idejét felváltja a szent idő, mely *„lényegénél fogva visszafordítható; voltaképpen mítikus ősidő, amelyet újból jelenvalóvá tesznek”* (Eliade 1987:61), és a múlt újból megélhető valósággá válik. Jézus jeruzsálemi bevonulásától kezdve feltámadásáig az események a bibliai sorrendben követik egymást. Az ünnepek jezsuita hagyomány szerint végzett rítusai alatt újra felidéződik a redukciók ideje, amikor a jezsuiták a mai ignacianók őseivel közösen megteremtették a falut, felépítették a templomot és létrehoztak egy szakrális közösséget. Jézus és az apostolok szövetsége – melyre leginkább a szakrális lábmosás, majd az indián tanács udvarán megrendezett utolsó vacsora utal – a jezsuiták és az ignacianók szoros kapcsolatát fejezi ki. Az utolsó vacsorán részt vevő tizenkét apostol az egész ignaciano közösséget szimbolizálja, velük köttetett és köttetik meg évről évre újra a szövetség. A falu másik felének kizárása a rítusból jelzi, hogy ők a szövetség megkötésekor még nem éltek a faluban, így történeti identitásuknak nem része a múlt és a falu megalapításának ideje.

A múltban megismert rítusok elvégzése az ignacianók szerint a kulturális továbbélés alapja. *„Mindent úgy kell csinálni, ahogy a régi öregek (taitas antiguos) csinálták, akik megteremtették a falut”* – mesélte a falu egyik fiatalabb zenésze, Roberto Cuellar. Jézus feltámadása egyszerre a falu feltámadásának, megváltásának és megszentelésének ideje is. A Jézus koporsójába behelyezett és megszentelt képek, tárgyak, szentelt vizek az indián tanácsban és a lakóházakban felállított oltárookra kerülnek, ez biztosítja, hogy egész évben a megszentelt térben élhessenek. A bűjtölés és főképpen a tizenkét bűnbánó áldozatán keresztül a falu osztozik Jézus szenvedésében, az egyéni megváltás összekapcsolódik a falu bűnbocsánatával.

A húsvéti bűnbánat e naturalisztikus kifejeződéséről már a francia természettudós és utazó Alcides D’Orbigny is beszámol a 19. század első felében. Rebeca de Ott írja, hogy az 1960-as években az akkori ferences pap megpróbálta betiltani a bűnbánók korbácsolását, annak keresztényekhez nem illő brutalitására hivatkozva. Az ignacianók azonban tiltakoztak a szokás betiltása ellen, mivel a bűnbánók földre hulló vére Jézus vérévé válik és ez biztosítja, hogy a következő évben jó lesz a termés (Ott 1971).

A bűnbánók az általuk húzott keresztet az ünnep végeztével a házukba viszik, és egész évben ott őrzik egy külön, megszentelt helyiségben. Az év kisebb ünnepei alkalmával az ignaciano táncsoportok egymás után végiglátogatják a bűnbánók házait, belépve hosszasan táncolnak a kereszt előtt, majd a házigazda kukoricasörrel és étellel vendégeli meg őket. Így a szakrális tér a templom és az indián tanács épületén túl megjelenik a falu periferiáján is, kialakulnak azok a helyek, amelyek az év során is időről időre felkereshetők az ünnepek alkalmával.

Összegzés

San Ignacio de Mojosban tapasztalataim szerint egy gazdaságilag, etnikailag és kulturálisan tagolt duális társadalmat figyelhetünk meg. E két társadalom legfontosabb jellemzői:

Betelepült szarvasmarhatartó meszticek	A falut alapító ignacianók
Spanyol gyarmati örökség	Prejezsuita és jezsuita hagyomány
Szarvasmarhát tenyésztenek	Földművesek, vagy napszámos munkát végeznek a marhatelepeken (estancia)

A gazdasági és politikai hatalom birtokosai	A rituális hatalom birtokosai
Hatalmi központjuk az állami közigazgatáshoz kapcsolódó alcaldía és a subprefectura	Hatalmi központjuk az indián tanács és a templom
Profán, gazdasági szempontú időkezelés	A szakrális ünnepekhez igazított időkezelési módok
A falu központi területének birtoklása	A falu periferiájának birtoklása
A falu modernizációjának és a bolíviai nemzetállamba való betagozódásának a hangoztatói	A hagyományok őrzői és a falu évenkénti szakrális megújításának, a redukciók társadalmi terének és idejének megteremtői az ünnepek alkalmával
Pénzgazdálkodás	Az önellátást csak lassan felváltó pénzgazdálkodás

A szakrális ünnepek, köztük a húsvét is része annak a folyamatos hatalmi diskurzusnak, amely a két csoport között zajlik. Az ignacianók a rítusok során számos, saját kulturális identitásuk és társadalmi helyzetük szempontjából fontos üzenetet megfogalmaznak.

- A társadalmi státuszok az ünnepek ideje alatt megfordíthatóak.
- A falut az indiánok alapították szövetségben a jezsuitákkal, a *karayanák* csak később települtek be.
- Az ignaciano közösség egy megszentelt szakrális társadalom, a rituális hatalom ma is az ő kezükben van.
- A falu évről évre történő rituális megújítását ők végzik el.
- Az ünnepek alatt az indián tanács visszanyeri egykori autoritását.

Tanulmányomban a kulturális ellenállás két vallási példáját elemeztem a területen. Mito-ideológiai háttérüket a szent domb keresése jelenti, mely a jezsuita múltnak a kollektív emlékezetben fennmaradt békés, gond nélküli időszakát akarja újból jelenvalóvá tenni. A profetikus mozgalom célja a kivonulás, e vágyott helyet a Bosque de Chimanes belsejében, a *karayanáktól* távol véli megtalálni. A ma is fennmaradt redukciós központokban – így San Ignacio de Mojosban is – ez a társadalmi tér és idő az ünnepek rítusai során válik újra jelenvalóvá. Ebben az esetben a rítusok egy hatalmi diskurzus részei is az etnikailag, gazdaságilag, kulturálisan tagolt közösségben.

Az 1990-es évek egy fontos változása, hogy a kialakuló indián értelmiség, a megjelenő érdekvédelmi szervezetek (pl. CIDDEBENI, APCOB) és a jezsuiták támogatásával a tiltakozás egy új profánabb formája is kialakult. Ez legszemléletesebben az évtized elején a Menetelés a Területért és a Méltóságért (*Marcha por el Territorio y la Dignidad*) mozgalomban öltött testet. A különböző indián települések *corregidoraiból* alakult szövetség eldöntötte, hogy a társadalmi feszültségekre, a földterületek kisajátítására, a fakitermelő vállalatok visszaéléseire magánál az államelnöknél keresnek megoldást. Így kb. 600 ignaciano, trinitario, siriono, chimane és yuracare indián felkerekedett, egész családok indultak el mezítláb, egy szál ruhában a tengerszintről az Andok emelkedőin keresztül az ország fővárosába, a 4000 méter magasan fekvő La Pazba. A belpolitikai botránytól tartva a hadsereg végül nem állta útjukat – az ország közvéleménye ekkor szembesült először azzal, hogy az andoki kecsuák és ajmarák mellett más, erősebb érdekképviseléssel rendelkező indián mozgalmak is léteznek az országban –, és eljutottak a fővárosba, ahol előadták követeléseiket. Az eset azért is érdekes, mert a menetben részt vevő ignacianók általam gyűjtött elbeszéléseiben felismerhető volt a *Loma Santa* mozgalmának számos jellegzetessége. „családdal, csomagok nélkül elindultunk”, „velünk jöttek a macheterók is”, „elmentünk megmondani az elnöknek, hogy a *karayanák* elvették minden földünk, és semmit nem hagytak nekünk”, „Azt kértük

az elnöktől, hogy adja vissza nekünk a régi földjeinket, ahol szabadon élhetünk, ahol a *karayanák* marhái nem pusztítják el a vetést, és a fakitermelő vállalatok nem vágják ki a fákat”.

A szent domb keresésének elképzelése így – természetesen más, modern politikai követelések mellett – részben egy profán érdekvédelmi mozgalom ideológiai alapját is nyújtotta. Ebben az esetben azonban a problémák megoldását már nem az erdő mélyén rejtőző mitikus hely felkutatása, és nem csupán az ünnepek szimbolikus tiltakozása, hanem a társadalmi nyilvánosság előtt zajló érdekérvényesítési harc jelentette.

Felhasznált irodalom

- *Boglár, Lajos* 1996: Mítosz és kultúra. Két esettanulmány. Budapest: Szimbiózis.
- *Denevan, William M.* 1964: The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Moxos. University of California Press.
- *Eder Sj, Francisco Javier* [1772] 1985: Breve descripcion de las reducciones de mojos. Trad. y ed.: Barnadas, Joseph M. Cochabamba.
- *Éder Xavér Ferenc* 1978: A perui mojo tartomány lakói. In: Bodrogi Tibor (szerk.) *Messzi népek magyar kutatói*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó. 95–151.
- *Eliade, Mircea* 1987: A szent és a profán. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- *Eördögh István* 1998: Az egyház a gyarmati Latin-Amerikában. Szeged: Gradus ad Parnassum Könyvkiadó.
- *Heath, Dwight B.* 1979: Land Tenure and Social Organization: An ethnohistorical Study from the Bolivian Oriente. In: *Inter-American Economic Affairs* Vol.13., No.4. 46–66.
- *Jones, James* 1980: Conflict between Whites and Indians on the Llanos de Moxos, Beni Department. Dissertation. Univ. of Florida. Kézirat.
- *Jorda, Enrique* 1986: Apuntes sobre la Loma Santa. *Yachay* No.6. 117– 141.
- *Lanternari, Vittorio* 1972: Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

- *Lehm, Zulema*. 1991: Loma Santa: Procesos de reduccion, dispersion y reocupacion del espacio de los indigenas Mojeños. Tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andres, La Paz, kézirat.
- *Nordenskiöld, Erland* 1924: The Ethnography of South America Seen from Mojos in Bolivia. Goeteborg.
- *Ott, Rebeca de* 1971: Danzas folklóricas y días especiales de los ignacianos. Riberalta Lingüístico de Verano.
- *Riester, Jürgen* 1976: En Busca de la Loma Santa. Amigos del Libro: La Paz.
- *Simón, Brigitte – Schuchard, Barbara – Riester, Barbara – Riester, Jürgen* 1980: I sold myself, I was bought. Copenhagen: IWGIA Document.
- *Stearman, Allyn McLean* 1978: The Highland Migration in lowland Bolivia. Human Organization Vol.37., No. 2.
- *Stearman, Allyn McLean* 1985: Camba and Colla: migration and Development in Santa Cruz, Bolivia. University of Florida Press.
- *Turner, Victor* 1974: Dramas, Fields and Methafors. Ithaca, New York: Cornell University Press.

ETNIKUM ÉS HATALOM

A REPLIKA (29) FOLYÓIRATBAN
1998-BAN MEGJELENT CIKKVÁLOGATÁS

Etnikum és hatalom az Andokban (Letenyei László)

EREDETI MEGJELENÉSE: REPLIKA, 29. ÉVF.
(1998) 83–96

*„Szálanként tépte le Araukániáról
a büszke tollakat az alkohol,
lesöpörte a söntés,
eltakarta a mindenféle ügynök
a rabló hódítók szolgálatában,
[...]*

*Így pusztult az indián észrevétlen,
s nem is látta, ahogy kótyavetyélték
örökségét: a zászlókat se látta,
nem zúdított nyílesőt a hajókra,
amíg apránként lassan összezúzták
tisztviselőket, tolvajokat, földesurakat.
[...]*

*Tündökletes mezítlenségét,
arany mellét, sápatag derekát, vagy
ásványokból felfűzött ékszerét, mely
minden csepp harmatot bőrére gyűjtött,
így változtatták rongyos hacukává,
foltozott, hosszú nadrágokba dugták.
[...]*

*Megfoghatatlanul történt, akár az
áruló lépte, vagy a rák a testben,
amíg földig görnyesztették apánkat,
megmutatták neki a ködvilágot
s belépett amaz egyetlen kapun,
mely nyílt nekí, s nyílik minden szegénynek,
minden nyomorult szegénynek e földön.”*

(PABLO NERUDA: A TELJES ÉNEK – RÉSZLET
SOMLYÓ GYÖRGY FORDÍTÁSA)

Egy andokbeli kisvárosban történt, Otavalóban. Ketten voltunk Joával, és éppen befordultunk a piac melletti szűk utcába, amikor a járdán egy idős, kendős nénike tűnt fel velünk szemben. Kicsi volt, és szinte a földig görnyedt az óriási batyu alatt, amit a hátán cipelt. Egy pillanatra kedvet is éreztem megkérdezni tőle, ne segítsem-e vinni a csomagot (*szerencséd, hogy öreganyádnak szólítottál*), de ez persze lehetetlen volt, részben a nyelvi akadályok miatt (hogyan mondják az öreganyát kecsuául?), részben pedig azért, mert arrafelé jobbra csak a tolvajok szokták elvenni mások csomagját, de ők nem segítségképpen. A mesebeli párbeszéd elmaradt. A járda viszont nagyon is valóságos volt, szögletes betonkockákból, elég keskenyre építve ahhoz, hogy hárman már ne férjünk el egymás mellett. Ilyenkor nyilván nekünk, a két fiatalnak kell lelépnünk egy pillanatra az útestre, a paradicsomáros nők és a rendetlenül parkoló autók közé, hogy helyet adjunk – gondoltuk. De mire végiggondoltuk, a néni már megelőzött minket: hirtelen mozdulattal lépett oldalra, és szerényen, ránk sem pillantva jelezte, hogy szabad az út. Számára természetes volt, hogy ebben a helyzetben ő, az egyszerű indián öregasszony ad utat. A *gringónak*.

Az ott töltött hónapok alatt sem tudtam hozzászokni,

- hogy a buszon nem adjuk át a helyünket a szoptató indián mamának, aki a többi kicsit a hátára kötözve hordja, és úgy néz ki, mint egy színes banánfűrt. Viszont átadjuk a fiatal kreol lánynak, aki mosolyog, és a mamára pillantást sem vetve leül az ülésre;
- hogy egy hatévesforma indián gyerek görnyed a lábunkhoz, hogy kipucolja a cipőnket. Pedig mi csak azért engedjük, hogy megalázza magát, mert a remélt fél *sol*borra valóért már öt perce kiabál ránk, hogy *piszkos, piszkos*, mármint a cipő, amit alkalmasint egy kollégája pucolt meg, két sarokkal arrébb;
- hogy előre köszönnek, vagy ha megelőzzük őket a köszönésben, akkor kétszer viszonzozzák. *Jó napocskát, nagyon jó napocskát...* Mert mindig mindent becézgetnek.

És ha megszeretnek, akkor téged is becéznek, de úgy, hogy egy pillanatra sem felejtik el, hogy más világból jöttél: *gringócska*.

Történelem

Mindezek a jelenségek a világ egyik legősibb kasztrendszerének napjainkig élő maradványai. Talán az andokbeli gyarmati uralom is csak elfogadta, átvette az Inka állam etnikai alapú szervezési elvét, ahol az Inka kijelölte az egyes etnikumok helyét a munkamegosztás rendjében, ahol mindegyik csoport saját viseletet, mesterséget és mindezeknek megfelelő státust és kulturális identitást kapott az Inkától. A krónikás által lejegyzett Inka eredetmítosz szerint:

Manco Capac inca letelepítvén népeit, a földművelés, házépítés, csatornázás és az emberi életben szükséges egyéb teendők tanításával együtt oktatta alattvalóit, udvariasságra, társas életre. [...] Minden tartománynak és

nemzetnek meghagyta: ne nagyon hasonlítsanak hozzá, az Inkához, legyen közte és közöttük észrevehető különbség. Így megparancsolta, hogy egyesek füles sapka módjára viseljék a hajukat, oly módon, hogy a homloktól a halántékig fejük szabadon maradjon, kétoldalt azonban a haj a fül legalsó részéig érjen. Másoknak megparancsolta, hogy viseljenek a fül közepéig erő copfot, megint mások még rövidebbet, de senki se hordja a haját annyira rövidre nyírtan, mint az inka. [...] Különböznie kellett családi nevek és tartományok szerint a fülbevalónak is, amit viseltek. Meghagyta a Mayo és Cancu nemzetségnek, hogy hordjon kisujjnyi vastagságú pálcácskát. [...] Az Urcos, Yucay, Tampu családoknak, valamennyien a Yucay folyón túlról valók, különös kegyelme és jóindulata gyanánt megengedte, hogy a többi nemzetségnél nagyobb fület viselhessenek, amely azonban a felét se érje el az Inkáénak.

A jelvényeknek az inka által megszabott különbözősége arra szolgált, hogy a nemzetségeket és családokat ne lehessen összetéveszteni. De ezen felül, mint a hűbéresek mondják, a különbségnek más jelentősége is volt, éspedig: minél jobban hasonlított jelvényük a királyéhoz, annál nagyobb kiváltság és elismerés jele volt. (Garcilaso de la Vega 1964 [1609]: 51; Szokoly Endre fordítása)

A kasztrendszer a gyarmati uralom alatt tökéletesedett. A gyarmat a két egymás mellett élő társadalom, a hódítók és a meghódítottak ellentétén alapult, ahol az alkirályi adminisztráció játszotta a mérleg nyelvének szerepét. A két társadalom jogi meghatározása (a Spanyol Nemesi Köztársaság és az Indián Nemesi Köztársaság) etnikai alapon történt. A Spanyol Köztársaság azért jöhetett létre, mert az Újvilágban már minden európai spanyolnak számított, még ha gyakran baszk, portugál vagy éppen magyar származásúak voltak is, a Habsburg Birodalom különböző vidékeiről. Hasonlóképpen: az őslakók, akik szintén más-más etnikai csoportokhoz tartoztak, az új rendszerben *indiánként* részesültek azonos bánásmódban (lásd a *Replika* jelen számában Xavier Albó írását). Csak a *kurakák*, a nemességgel és előjogokkal fölruházott vidéki indián előkelők tudták átmenteni

hatalmuk egy részét. A kurakák és a spanyol nemesek voltak a nem adóköteles rendek, az *indiók* pedig a dolgozó rend.

Francisco de Toledo alkirály rendeletei módszeresen számolták föl az őshonos identitás legfontosabb elemeit (Toledo 1989 [1570–1580]: 190, 228). Toledo bámulatos érzékkel tiltotta be a felületes megfigyelő számára jelentéktelennek tűnő apróságok egész sorát: bizonyos textiltechnikat, mint az ikatolás, egyes szövésmintákat, olyan viseleteket, mint a tunika, egyes edényfajtákat, mint az *arybalus*, a testfestést, a csontfurulyákat, bizonyos nagyságú dobokat, a rituális táncos verekedést – és még a kecsua nyelvet is. Elrendelte ugyanakkor azt is, hogy a falvak lakói mind a maguk viseletét hordják, s hogy ez a viselet nem emlékeztethet az Inka-korra (del Busto 1964). A ma ismert őshonos népviseletek, a poncsó, az asszonyok bő szoknyája, a füles sapka és a kalap e rendelet hatására terjedtek el Andokszerte.

Két társadalom élt tehát egymás mellett. A feketékkel együtt, akik a nagy udvarházak kapuin belül, és ezzel a társadalmon kívül rekedtek, három. És ezek keveredései, ami legalább hat, csak a tiszta kombinációkat számolva. Tiszta kombinációk viszont évszázadok óta nincsenek. Végtelen számú kombináció létezik, végtelen, erre vonatkozó ismerettel. Már régen nem valamilyen etnikummal szembeni előítéletről, stigmáról, vagy megfordítva, valamilyen etnikai csoport alkalmazkodási, érdekérvényesítési gyakorlatáról van szó, hanem az etnikai elemek különböző mértékű adagolásáról és a keverési arányok jó vagy rossz (ízlés szerinti) megválasztásáról. A vegyülés még nem egyneműsödés, és nemcsak a genetikailag különböző törzsek közeledése egymáshoz, hanem roppant nagyszámú kombináció létrejötte, amelynek a kezdő és végpontjain ma éppen úgy „büszkeszomorú indiánok”, „mozgékony európaiak” vagy „félpogány feketék” állnak, mint akár ötszáz évvel ezelőtt.

A függetlenség kivívása után a fiatal köztársaságok jogilag eltörölték a kasztrendszert, gyakorlatilag viszont az új berendezkedés egyenjogú polgárai csak a városiak, a műveltek, a tulajdonnal rendelkezők,

etnikai kifejezéssel: a *kreolok* és a *meszticek* lehettek. (Latin-Amerika több országában az őshonos lakosság még állampolgárságot sem kapott a függetlenség múlt századi kivívása után, sőt, egyes közép-amerikai országokban még a 20. század hetvenes éveiben is ez volt a helyzet.) Mint arra a jelen válogatás egyik szerzője rámutat, a függetlenségi háború leginkább arra szolgált, hogy a megerősödő kreol csoportok abból is kiforgassák az őshonos lakosságot, amit a gyarmati rend Indián Nemesi Köztársasága még biztosított a számukra (Carlos Ivan Degregori, történész, az IEP francia-perui kutatóintézet kutatója, egykoti igazgatója, 1993). A *felszabadulás* ebben az olvasatban egyszerűen a Spanyol Nemesi Köztársaság győzelme a levert felkeléseiben meggyöngült Indián Köztársaság felett. A lázadásokat követő megtorlásokban a kuraka rend fölmorzsolódott, megsemmisült, ami fölöslegessé tette a gyarmati intézményeket.

Juan Carlos Estenssoro (jelenleg a párizsi CNRS-ben dolgozó fiatal perui művészettörténész) egy viszonylag rövid – de az Andok történelmében sorsdöntő, a 18. század végétől a 19. század közepéig terjedő – időszak kulturális életének egyik központi elemét, a zene és a tánc világát, a *fiestakultúrát* veszi szemügyre. Estenssoro nyomán talán jobban megértjük, mit is jelenthettek a hétköznapiakban a Degregori által messziről és nagy vonalakban fölvázolt történelmi folyamatok. Szemléletesen mutatja be a 18. századi indián forradalom és szabadságharc leverése utáni egyházi és világi hadjáratot a tánc és a jókedv, pontosabban az őshonos lakosság és a városi szegények kulturális reprezentációja ellen, az elit fokozatos kivonulását az ünnepből és visszavonulását az utcáról a privát báltermekbe.

A független andokbeli államok társadalmi programja az őshonos parasztok és törzsi közösségek asszimilációja, a városiasodás és polgárosodás, etnikai jellegű terminussal a *meszticizálódás* lett. Degregori a jelenkor folyamatairól írván szókimondóan – az Andokban egyedülként – rántja le a leplet a meszticizálódás valótlan, rózsaszínre pingált hivatalos felfogásáról, és helyette egy új fogalmat ajánl, a kényszerűen vállalt *kiféhéredést* (blancamiento). Tanulmányában az

indiánsággal, a baloldalisággal, a társadalmi mozgalmakkal és a városi középosztállyal kapcsolatos problémákat járja körül.

A nemzeti gondolat megszületése és a jog előtti egyenlőség még távolról sem jelentette az „etnikai közigazgatás”, azaz az etnikai alapú vidéki közigazgatási gyakorlat megszűnését, a kasztrendszer még sokáig fennmaradt (Andrés Guerrero, marxista mozgalmárként is ismert újságíró és kutató, 1993). Századunkban az állam – mivel már erősebben és hatékonyabban tudta érvényesíteni a maga asszimilációs és nemzetépítő törekvéseit – arra használta föl az iskolai oktatást és a nemzeti médiumokat, hogy a spanyol alapú egységesedés jegyében visszaszorítsa az őshonos világot. A társadalmi viselkedést azonban napjainkig is az etnikai alapú kasztszemlélet uralja. A választott írás az ecuadori „indiánügy” történetét beszéli el a grammatikai kor végétől 1990-ig, az egész országot megrengető őshonos felkelésig.

Napjainkban

A Középső-Andok országai, Ecuador, Peru és Bolívia sokak szerint *mesztic* országok. A tévét nézve még skandináv országoknak is lehetném őket, mert a bemondónők, a szereplők, a képernyőn megjelenő politikusok, iparbárok és befolyásos emberek mind-mind szőkéek és kék szeműek, legfeljebb némi mediterrán beütéssel. *Kreolok*. Simon Bolívar szavaival „az ország urai”, még ha nimbuszukat megtépázták is olyan malőrök, mint az arab származású elnök választási győzelme Ecuadorban, vagy az, hogy Mario Vargas Llosa, az író, aki elnökjelöltként indult az 1995-ös perui választásokon, a vereség után megtagadta a nemzetiségét, és spanyol állampolgár lett.

A kreolok világának megvédéséért nagy árat kell fizetni: zárt klubhálózatok, rezidenciális negyedek, fizetett sofőrök, három-négy méter magas vaskerítések világa ez, olyan életké, amelyekbe nem könnyű bepillantást nyerni. Kreol barátaim nem utaznak buszon,

nem strandolnak közstrandon, nem járnak az utcán. Az utca, a strand, a busz – egy másik világ. Azt mondják, *mesztic*, ahová nagylelkűen besorolják a *mulattokat*, *morenókat*, *zambitókat*. A *mesztic* nem egy kaszt, hanem kasztok sokasága, amely spanyol dialektusok sokaságát beszéli, s e kasztokat semmi sem fűzi össze, hacsak az nem, hogy egy másik világot ok együtt rekesztenek ki, ez pedig a falusi földutak, az egyterű és ablaktalan viskók, az őshonos nyelvek, a *waraka*, *ohota*, *csujjo* és *alpargata* világa, glóbuszunk oly kevés autochton kultúrái egyikének maradéka.

A *kreol*, a *mesztic*, a *fekete*, az *őshonos* (csak indiánt ne mondjunk, súlyos inzultusnak számít!) egyszerre etnikai és társadalmi rétegződési kategóriák. Egy részük a végbement vérkeveredésre utal (a tengerparti spanyol szleng ismeri a világon a legtöbb kifejezést az emberi borszín árnyalatainak leírására), másik részük pedig ártatlan szociológiai szakterminusnak tűnik, az Andokban azonban etnikai jelentéstartalmat is hordoz.

Más etnikai kategóriák, mint például a *csóló*, a „városi indián”, relatív fogalmak. Argüedas szerint „mind keressük a magunk csólóját”, azt az embert, aki nálunk is *csólóbb*. Helyzettől függően bárki lehet csóló: egy középvezető például a főnökének *csóló*, a munkásoknak azonban *úr*, és ő csólózhatja le őket, függetlenül attól, hogy alkalmasint maga is beszél kecsuául, táncol *huaynut*, és magáénak vallja az őshonos identitás számos elemét. „Apám és anyám még *ilyenek* voltak” – mondta *Don Segundo*, ecuadori házigazdánk, és egy indiánra mutatott. Tudniillik, hogy kék poncsós, egyszerű és sajnálatra méltó emberek voltak. Szemben vele, aki már nem hord népviseletet, és akinek van munkája (takarító az iskolában), azaz igazi városi ember, csóló.

A „paraszt”, a „városi”, a „tanító” és más rétegződési kategóriák etnikai kicsengéséről ír Xavier Albó a Replikában. A katalán származású bolíviai antropológus az Andok egyik legismertebb kutatója, a La Paz-i CIPCA kutatóintézet munkatársa, mind tudósként, mind az őshonos mozgalmak elhivatott támogatójaként hírnevet szerzett

magának. A választott cikk Albónak nem a legújabb munkája, ám talán a legalkalmasabb arra, hogy az európai olvasó megértse, mit jelent ma *indiánnak* lenni – belülről és kívülrőlként. A látszólag nyelvhasználati kérdés mélyen társadalmi. Az etnikai és társadalmi jelentéseket összemosó fogalmak egyfajta tudati kasztrendszerbe zárják az ajmarákat, ahol már az is nagyfokú mobilitásnak, sőt, áttörésnek számít, ha valaki parasztból bányásszá emelkedhet a társadalmi piramisban. De miért lenne törvényszerű, hogy az etnikai elnevezések gazdaságilag gúzsba kössenek egyeseket? Miért csak asszimiláció útján lehetne kitörni e hátrányos helyzetből? – tette föl a kérdést Albó az elsők között, 1979-ben. Hogy ma mindezt az ajmara politikai mozgalmak is a zászlajukra tűzték, egy kis részben biztosan Xavier Albó érdeme is.

Mint a legtöbb latin-amerikai szerzőre, rá is hatással volt a marxizmus, ám ő nem jó marxista: a marxista osztályfogalmakat alkalmatlannak tartja az ajmara világ leírására. Ugyanakkor korszerűbb teoretikus hagyományokra való hivatkozás nélkül is jó felkészültségre valló biztonsággal használja a Bourdieu munkásságából vagy antropológusok munkáiból ismert terminológiát (nyelv-mint-generáló, test-mint-generáló stb.).

A Középső-Andok országai nem egyszerűen megkésették a latin-amerikai általános *meszticizálódás*, azaz az össznépi vérkeveredés, elspanyolosodás és közös identitás kialakításának útját járó országokhoz, például Mexikóhoz vagy Kolumbiához képest. Úgy tűnik, megalkulásuk óta járnak egészen más úton. Sohasem volt elég nagyszámú bevándorló ahhoz, hogy a tényleges vérkeveredés végbemenjen (hivatalosan is csak „kulturális meszticizálódásról” beszélnek), és ilyen értelemben az indiánok tömeges jelenléte volt az, ami eltérő pályára sodorta ezeket az államokat: az őshonos parasztság tömegeit nem lehetett semmibe venni, feloldani, asszimilálni, meszticizálni. De a kiegyezés is elmaradt: soha nem volt olyan kormányzat, amely hajlandó lett volna átadni a hatalom egy részét a mindenkor őshonos mozgalmak valamelyikének. A két világ szembenállása és e

szembenálláshoz való állandó viszonyulás az andokbeli társadalmak olyan jellegzetessége, amely szinte ismeretlen más latinamerikai államokban.

Falusiak, városiak, és városi falusiak

A magyar olvasóközönség számára ismerős dolog, hogy egyes országokban jelentős különbségek lehetnek a falusi és városi lakosság életvitele, sőt, kulturális identitása között is. E különbségek az Andokban roppant hangsúlyosak: a „szokásos” városi–paraszt ellentétet itt nyelvi és etnikai elemek is átszövik: kissé leegyszerűsítve, a „vidéki” indiánt jelent, a „városi” pedig meszticet vagy kreolt, illetve, ahogy válogatásunk egyik szerzője írja, a *fehérmesztic* világot. Mivel a nagyvárosok döntően a Csendes-óceán partján fekszenek, a falusi népesség pedig a hegyvidéken él, a fenti különbségtételt gyakran az andokbeliek, a „hegyi emberek” (*serranos*) és a tengerpartiak (*costenos*) különbségeként is értelmezik. Erre a megkülönböztetésre utal többször is Estenssoro, amikor – például – az *andesi fiesta* és a *városi ünnep* közötti különbségekről ír.

A nyolcvanas évektől ez a helyzet megváltozni látszik. Az Andok valamennyi országában elképesztő méretű városiasodás, pontosabban városba vándorlás kezdődött el. Quito lakosainak száma egy évtized alatt másfélszeresére duzzadt, La Pazé hasonlóképpen, Limáé pedig a korábbi három és fél millióról becslések szerint kilencmillióra gyarapodott. A városba áramlást a gazdasági okokon túl éppen az őshonos kulturális mozgalmak erősítették föl, amelyek elvitatták a kreol elit kizárólagos jogát a főváros használatára. Az úgynevezett „új városiak” tömegeit Lima már nem tudta asszimilálni: városban élő vidéki szubkultúrák alakultak ki (Adams és Golte 1987).

Ezzel egyidejűleg a város hagyományos értékei, a gyarmati építészeti remekei pusztulásnak indultak. A jellegzetes limai palota egyemeletes, az utcai front zárt, az emeleten végig gazdagon faragott

fa erkélyekkel, mediterrán tetővel. Jellemzőek a nagy barokk vaskapuk, és az ablakokat védő kovácsoltvas rácsdíszek. Allítólag húsz éve még lefátyolozva jártak a limai hölgyek, tisztaság és rend uralkodott, a szórakozóhelyekről *marinera* és *vals criollo*, gitár és hárfa hangjai szűrődtek az utcára.

Lima kreol arculata a baloldali diktatúra idején változott meg, s a változást fölgyorsították a nyolcvanas évek polgárháborús eseményei és az urbanizációs robbanás. „Ma már nincsenek limaiak” – foglalta össze számomra egy taxisofőr, aki maga is kicsi barna hegyi ember (*serrano*) volt. A házak lepusztultak, az emeletek lakhatatlannak, a legtöbb helyütt hiányzik a tető, leszakadt a több száz éves faragott balkon. A földszinti helyiségeket a hegyvidéki családok igényeinek megfelelően alakították át: kicsi lyukak, befalazott ablakok, tűzhely a lakrész közepén, kémény nélkül. A vízvezetékeket egészen ötletszerűen vezetik. A házban, ahol laktam, a csap az egykori udvaron, a mai baromfiudvaron található. Ide járnak mosakodni, itt mosnak. Más családoknál, ha van „fürdőszoba”, akkor nincs leválasztva, vagy legfeljebb egy függönnyel. A konyhában, a zuhanyozó közepén van egy lyuk: a vécé.

Nincs megoldva a szemétszállítás, a szemetet gyakran az utcasarokokon égetik el. Falun mindez egészen természetes: kevés szemét képződik, ennek egy részét – a trágyát, a rongyot – általában újra fölhasználják, a maradékot pedig a falu szélén, a kertek alján égetik el. Mennyi szemét keletkezik azonban egy olyan túlszűfolt városban, mint Lima, csak egyetlen piacon, egyetlen nap! A belvárosban állandó a szemét és a füst savanykás, csípős szaga.

Az utcán, a bárokban kizárólag *waynut*, a faluról a városba települt indiánok, a *csólók* zenéjét lehet hallani. Ez hasonló kulturális jelenség, mint a lakodalmas rock: nélkülözi a regionális eredetiséget, a népzenei hangzást a modernebb hangszerek adta lehetőségekkel egészítik ki – például dobgéppel; annyira leegyszerűsített a ritmus és a tánc koreográfiája, hogy kivétel nélkül mindenki tud rá táncolni.

A kommunikáció általános nyelve viszont a spanyol maradt. Bár hallani az utcán sok kecsua szót is, ha két ismeretlen ember találkozik – például eladó és vevő, taxis és utas stb. –, biztos, hogy spanyolul szólítják meg egymást, még akkor is, ha mindkettőjükön látszik, hogy a hegyvidékről származnak. Xavier Albó tanulmánya sem tud válaszolni arra, hogy vajon a lassú, de biztos asszimiláció lesz-e a bevándorlók sorsa, vagy ellenkezőleg: ők hódítják-e meg a városokat (Albó 1979).

Terrorizmus

A terrorizmus és az ezzel járó állami megtorlások ideje, talán leáldozóban van. Ecuadorból, Chiléből, Bolíviából jószerevel sohasem kapunk terrorizmussal kapcsolatos híreket, sőt, a kilencvenes évek elején azt hihettük, Peruban is vége az erőszakos politikai akciók és reakciók korának. A militáns mozgalmak mégsem múltak el fájó emlékek és napjainkig tartó következmények nélkül.

A quitói Nemzeti Gyűjtemény egyik vezető művészettörténésze egy fiatal hölgy. Elsősorban a hangszergyűjtemény rendezésével foglalkozik, mellékállásban gyerekeket korrepetál. A kisfiával él. Férjét, az „Alfaro él, a k... életbe!” mozgalom harcosát a kormánykatonák ölték meg. Ő legalábbis így tudja. Hivatalosan erről sohasem kapott értesítést. (A mozgalom névadója Eloy Alfaro, Ecuador első alacsony származású elnöke, a pozitivista gondolatok élharcosa.)

1993-ban Pinan felé félúton néhány fegyverrel találkoztunk. Utólag tudtam meg, hogy valószínűleg a kolumbiai Vörös Nap csoport tagjai voltak. Idegenvezetőmet (egy Cotacachi-beli dobkészítőt) állítólag még vörösfelkelő korából jól ismerték, de velem szemben bizalmatlanok voltak, amíg ki nem derült, hogy ismerem a *Guanatanamerát*, és el nem énekeltem nekik – illetve velük. Majd a *Vencere-most* és más dalokat is, végül az *Internacionálét*. Ez utóbbit ok nem

ismerték, de megkértek rá, hogy küldjem el kazettán Cotacachiba, *poste restante*. (Nem tudom, megkapták-e.) Azóta is nehéz elképzelnem, hogy ez a nótás kedvű, vidám csapat olykor embereket mésszárol.

Amikor hetekkel később fölszálltunk a repülőre, egy napilapban azt a szalagcímet láttuk, hogy áldozatul esett öt terrorista. A kormánycsapatoknak nem esett vesztesége a harcban. A cikkhez tartozó képen őserdei zaparo indiánok kiterített holttestét lehetett látni, teljes harci díszükben, színes tollkoronával fejükön. Fegyverük talán lándzsa lehetett. Felbujtott terroristák? Földjüket védő őshonosok? Ki tudná ezt ilyen távolságból megmondani...

A közelmúlt egyik legsikeresebb perui filmje valós történeten alapul: valahol az Andok hegyláncai között egy katonatiszt el akar tussolni egy kisebb fegyelmi vétséget. Azt a megoldást választja, hogy antiterrorista különítményével elfogat minden környékbeli tanút, azaz az egész faluközösséget, egy bányába tereli őket, és a bányát rájuk robbantja.

Anamelva tizennégy évvel ezelőtt érkezett Magyarországra. Östördíját egykor a Perui Kommunista Párton keresztül kapta meg. Peruban az ő családjánál töltöttem néhány napot: roppant kedves, őshonos származású, limai család. Sokat meséltek a régi időről, amikor az utcán még egymást is csak álnéven szólították, röplapokat osztogattak, és különböző akciókat készítettek elő, amíg csak a mi rendszerváltásunk ki nem húzta a lábuk alól az ideológiai talajt. Nem értik, miért fordítottunk hátat annak, amiért ok az illegalitás-ban küzdöttek.

Ecuadorban és Bolíviában végbement a nagy fordulat: a korábbi baloldali (tegyük hozzá: jórészt értelmiségi) terrorista mozgalmakat fölváltották az őshonos paraszti lakosság érdekeinek képviselőtét fölvállaló tömegmozgalmak. Céljuk már nem a hatalomátvétel kikényszerítése, hanem az, hogy legális választásokon szerezzék meg a hatalmat. Carlos Ivan Degregori mindezekről az andokbeli civil mozgalmakról nyújt átfogó ismertetést. Kiindulópontja a nyolcvanas

évek vége: miért van az, hogy míg Ecuadorban és Bolíviában a társadalmi-kulturális ellentétek alapvetően etnikai köntöst öltöttek, addig Peru belpolitikai életére a Fényes Ösvény, a Tupac Amaru és más radikális marxista forradalmi irányzatok nyomták rá a bélyegüket?

A kelet-európai olvasó valószínűleg kész a válasszal: azért, mert ténylegesen etnikai problémákról van szó, csak éppen Peruban ezeket az indulatokat a jól kiépült „forradalmi mozgalmak” tudták becsatornázni a hetvenes években. A szerző azonban más, számunkra némiképp meghökkentő magyarázattal szolgál, amelyben szó esik az etnikai identitás megváltozásáról, a társadalmi rétegződésről, a társadalmi mozgalmak (civil szféra) belső működési logikájáról, a kulturális újratermelésről és a politika természetéről. Egy biztos: ahol harcok dúltak, mindig az őshonos közösségek szenvedtek a legtöbbet.

A középosztály

Mit keres Chile ebben a válogatásban? – kérdezheti joggal az olvasó, ha végigolvasta az őshonosakról és még őshonosabbakról szóló fejtegetéseket.

A hagyományos elképzelés szerint Dél-Amerika fehér, mesztic és indián övezetekre osztható, ahol a fehér övezetek (Argentína, Uruguay, Chile, Dél-Brazília) legalább annyira különböznek az indiántól (némi egyszerűsítéssel az őserdő és az Andok vidéke), illetve a mesztictől (Kolumbia, Venezuela és általában a tengerpartok), mint mindezek együtt az északi Nagy Testvértől. Mint minden egyszerűsítés, természetesen ez a sztereotípa is segít egyfajta képet alkotni a vizsgált régióról, viszont elköveti azt a hibát, hogy kevés közös vonást mutató régiókat is egy kalap alá vesz, mint például az őserdő és az Andok, a vadásztársadalmak és a földművelők világa, amelyeknek történelem előtti, állítólagos kapcsolatairól csak a nagyon finom

érzékű kutatók mernek sejteni valamit, bizonyos mítoszok bizonytalan motívumtára alapján.

Hasonló egyszerűsítés Chilét a „fehér országok” között tárgyalni. Dél-Chile egészen a 18. század végéig az araukán törzsszövetség területe volt. Az Andokban ez a vidék állt ellen a legtovább a spanyoloknak. A magát *pegucú*nek nevező őshonos nép ma is Chile jelentős kisebbsége, lélekszáma talán az egymilliót is eléri. Chile csak viszonylag későn, a múlt század utolsó negyedében egészült ki azokkal a területekkel, amelyek viszont történelmileg a Perui Alkirálysághoz, azt megelőzően pedig *Tawantinszuju*hoz, az Inka Birodalomhoz tartoztak, és mint ilyenek, jelentős kecsua és ajmara őshonos népeséggel rendelkeztek. Az, hogy Chile ma lakosai többségét tekintve valóban fehér ország, sokkal inkább köszönhető a századfordulótól az ötvenes évekig tartó európai bevándorlásnak (amely persze, ha kisebb mértékben is, de a többi andokbeli országot is érintette). A helyzet tehát egészen más, mint például az argentin pampákon, ahol az őslakosságot Roca tábornok hadjárata során kiirtották, szabaddá téve az utat a telepes cowboyok helyi változata, a *gauchók* és a *vaquerók* előtt.

Chile nem atipikus andokbeli ország, hanem az egyetlen az andokbeliek közül, amelynek sikerült véghezvinni a középosztályosodásként elképzelt meszticizálódás százötven éves programját. Larissa Adler Lomnitz ennek a chilei városi középosztálynak a leírására vállalkozik a tőle megszokott egyéni módszerrel és hosszabb teoretikus hivatkozásokkal (egyebek közt) Polányira, Sahlinsre, Gouldnerre, Bohannanra és Blaura (Adler Lomnitz 1994). Adler Lomnitz ma már klasszikusnak számító chilei társadalomkutató, aki mind amerikai tanulmányai, mind későbbi tevékenysége révén sok szállal kötődik a társadalomkutatás nemzetközi élvonalához. Munkássága nagyon nehezen sorolható kategóriákba: hálózatelemzéssel foglalkozik, de nem Granovetter alapján, és a módszertant csupán arra használja, hogy olyan szociológiai kérdéseket vizsgáljon, amelyek neki mint antropológusnak nem képezik szakterületét. A közép-

osztály kiépülését (kiépítését) konstruktivista alapokról történeti folyamatnak tekinti. Leírja, miként alakult ki az a városi lakosság, amely nem palotában lakott, hanem házban és nem tartotta szűgyennek a munkával való pénzkeresetet; miként sikerült anyagi alapot adni a középosztálynak 1883-ban a salétromvidék elfoglalásával és számukra kedvező privatizációjával; hogyan erősítették meg a középosztály sorait és a *kifehéredés* tendenciáját az országba csábított európaiakkal, és hogyan kerültek el a középosztályosodásra kevésbé hajlamos ázsiai bevándorlók tömegeit; végül pedig, hogy miként sikerült megmenteni a középosztályt mind a gazdasági válság okozta (törvényszerűnek tartott) lesüllyedéstől, mind az arisztokrácia ellentámadásától, mind pedig a proletárdiktatúrától. Chilei középosztály már van, miközben a többi andokbeli országban a középosztály még éppen csak formálódik. Mi ennek a középosztálybeliségnek a tartalma? A hálózatelemzésen alapuló magyarázat szerint a középosztálybeliség nem egy képzelt ál lapot, nem is pusztán egy valós társadalmi helyzet, hanem hozzáférés bizonyos jellegű társadalmi kapcsolatokhoz és a fölöttük való rendelkezés. A válogatásunkban közölt tanulmány ezt a sajátosan középosztálybeli hálózatot igyekszik minél alaposabban föltárni: milyen jellegű kapcsolatok alkotják, milyenfajta szolgáltatások vehetők igénybe, hol húzódnak e kapcsolattrendszerek (hálók) határai. A tanulmány megértését szemléletes ábrák teszik könnyebbé (vagy nehezebbé). A cikk megállapításai nagy valószínűséggel érvényesek a többi andokbeli ország szélesedő középosztályára is, és hasonló kutatásokra ösztönözhetnek a mi térségünkben is.

Indián alanyokból etnikai állampolgárok Az 1961-es tüntetéstől az 1990-es felkelésig (Andrés Guerrero)

SCHILLER KATALIN FORDÍTÁSA

A meglehetősen viharos 1961-es év végén különös tüntetés zajlott az Andok térségének egyetlen nyugodt fővárosa, az akkor négyszáz-ezer lakosú Quito utcáin: olyan emberek vették birtokukba a belvárost, akik azelőtt soha a lábukat sem merték betenni a fehérek földjére, a számukra részben tiltott, illetve általuk önként elkerült területre (lásd Guerrero 1993). Körülbelül tíz-tizenötezer *huasipungero* (uradalmi cseléd) vonult végig fenyegető csendben a Santo Domingo tértől az Alameda parkig. Három évtizeddel később az ország közvéleményét az őshonos lakosság másik megmozdulása sokkolta: a felkelő őshonosok leállították a forgalmat az Andok autópályáin, megbénították a *Sierra* (az ecuadori Andok) gazdasági életét, meggátolták a kereskedelmet a *Costa* (a tengerpart) és Amazónia között, és ezzel a legfelső politikai körökben kavartak vihart.

A két megmozdulás között az volt az óriási különbség, hogy míg az 1961-es tüntetés őshonos származású résztvevői a FEI-t (Ecuadori őshonos Származásúak Szövetsége) éltető transzparenseket emeltek a magasba, az 1990-es felkelés több százezer résztvevője Tupac Amaru (a 18. századi nagy, andokbeli felkelés legendás vezére és vértanúja) szívárvány zászlaját lobogtatta. A politikai akció keretében az egész vidéki őshonos lakosság megmozdult: fölásták vagy kövekkel torlaszolták el a főbb országutakat, vagy pedig bementek a városokba tüntetni. A Kommunista Párt befolyása alatt álló, 1947-ben alapított FEI abban az időben egyedüliként tömörítette az ország őshonos származású parasztjait, az 1990-es megmozdulást viszont egy, az ország történetében eddig ismeretlen, amazóniai és

hegyvidéki őshonos értelmiségiek vezette független tömörülés, az 1986-ban alapított CONAIE (Ecuadori őshonos Lakosság Nemzeti Szövetsége) szervezte.

Jelen tanulmányban a központi hatalom és az őshonos népesség között közvetítő szerepet játszó *helyi hatalom* átalakulásának vizsgálatára szorítkozom. Azokat az 1961-es tüntetés és az 1990-es felkelés között végbement társadalmi folyamatokat mutatom be, melyek hatására a FEI és a Kommunista Párt által, kívülről irányított politikai csoportosulások olyan, új típusú szervezetekké alakultak át, melyeket az anyanyelvét beszélő, érdekeit tisztán látó *etnikai értelmiség* vezet. Megítélésem szerint ez a folyamat a legfontosabb az elmúlt évtizedek társadalmi-politikai fejleményei között. A történések teljesebb megértéséhez azonban röviden vázolnom kell az általam *etnikai közigazgatásnak* nevezett helyi hatalmi struktúra változásainak történelmi folyamatát.

1. Az etnikai közigazgatás, azaz a vidéki hatalmi rend kialakulása a köztársaság első időszakában

Az andokbeli nagybirtok nem pusztán gazdasági egység volt; hatása a helyi társadalmi hierarchia kialakulásától kezdve a politikai gyakorlaton át a jelképhasználatig minden területen meghatározó volt – valóságos „sugárzó mag”, R. Baraona találó metaforája szerint (Baraona 1966). Fontossága ellenére azonban a nagybirtok történelmileg viszonylag új és (az Andokban) hagyományok nélküli politikai képződmény, amely csak a 19. század második felében, az ecuadori nemzetállam megszilárdulásakor kezdett kialakulni.

Az *etnikai közigazgatás* átalakulásának kezdetét a gyarmati rendszer utolsó maradványának, az „indiánok adójának” eltörlése (1857) jelezte. A szabad és egyenlő állampolgárok alkotta nemzetállam korában a képviseleti rendszerű hatalomgyakorlás és az őshonos lakosság fölötti ellenőrzés joga a helyi hatalmakat, pontosabban a helyi ha-

talmi csoportokat illette meg, amelyek egy szigorúan hierarchikus piramisba rendeződtek, a csúcson mindig a nagybirtokossal. Azután, hogy az állam az *indián adó* eltörlése révén gyakorlatilag kivonult az őshonos lakosság igazgatásából, már csak az uradalom, az egyház, a tartományi tisztviselők, a körzeti elöljáróság, a falvak fehér és mesztic hatósági személyei, illetve az őket és az őslakos népességet összekötő bizalmas kapcsolatok rendszere (keresztszülőválasztás, egyenlőtlen cserék, rituális reprezentációk stb.) integrálta a helyi társadalmat. (Ne felejtjük el, hogy azelőtt, az indián adó révén az őshonos népesség mégiscsak egy magasabb szintű integráció része volt, és ez az intézmény fenn tudott tartani egy közvetítő szerepet játszó fehér és mesztic értelmiségi csoportot). Helyi hatalmi keretek között dőlt el egy sor alapvető kérdés, olyanok, mint például az őslakosok munkakötelezettsége (a tartományi munkaszabályzatokat éppen a 19. század utolsó harmadában alkották meg), a napszámósok kényszertoborzása, az őshonos közösségek terménybeszolgáltatási kötelezettsége, az etnikai területek jogi szabályozása, a mezőgazdasági jellegű ünnepek szervezése.

[...]

1857-ig, az *indián adó* eltörléséig a köztársaság politikai és jogi értelemben két csoportra, adómentességet élvező fehérekre és adófizető indiánokra osztotta a lakosságot. (Az indián adót egyébként hamarosan újjáélesztették *indián személyi hozzájárulás* címen). A képviseleti demokrácia a gyarmati berendezkedés kasztrendszerének nyomdokába lépett. A választóvonal az egyenjogú állampolgárok közössége és az adófizetők között húzódott. Ez utóbbiak voltak a minden kaszton kívüliek, az *indiók*, akiket az államhatalom hivatalosan nem elismerni, támogatni vagy kizsákmányolni, hanem egyszerűen csak adminisztrálni akart.

A köztársaság ezen első időszakában a fiatal nemzetállam kisebb módosításokkal (lásd az 1851-es és 1854-es törvényeket) magába olvasztotta a gyarmati rend három évszázados etnikai közigazgatási rendszerét, az úgynevezett *Indián Köztársaságot*. Azaz a hivatalnokok

hadát, a szakrendelkezések és törvények tárát, a fehérek és indiánok közti kölcsönös elismerés szimbolikus szféráját, az indián arisztokrácia hierarchiáját, a közösségi földek rendszerét stb. Ennek az öszvérmegoldásnak két hátrányos következménye lett: egyrészt az, hogy a nemzetállam a demokrácia építése közben visszaállította a gyarmati igazgatást, és újjászületett a spanyol ajkú és az indián lakosság köztük megkülönböztetés, másrészt pedig az, hogy a demokratikus állam és az őshonos népesség közötti közvetítő szerepet az *etnikai közigazgatás* (azaz a helyi hatalom) intézményei látták el. A gyarmati kor e két maradványa 1857 után sem tűnt el teljesen, bizonyos problémák csak az 1964-es agrárreformmal nyertek megoldást.

2. Adófizető indiánokból indián alanyok

Az *adófizető indián* jogi kifejezés 1857-es eltörlése után (lásd a táblázat első részét) az állampolgári egyenlőség faji, történelmi és kulturális megkülönböztetés nélkül minden ecuadorira kiterjedt ugyan, mégsem járt együtt az adófizető indiánok egyenjogúsításával, az indiánok *indián alanyok* maradtak. Jogaikat a törvények nem fogalmazták meg egyértelműen, spanyol nyelvismeret híján például nem viselhettek állami tisztségeket, nem választhattak, és őket sem választhatták. Az új törvények nem ismerték el az őshonos közösségek földtulajdonát, ezek a földek megműveletlen (kisajátítható) területnek minősültek. Szabad költözési joguk továbbra is a nagybirtokosok döntésétől függött; belső politikai rendszerüket, nyelvüket, szokásaikat, hiedelemvilágukat megtűrték, de törvényben nem ismerték el. Az őshonos származásúak társadalmi helyzete tehát az állampolgárrá válással sem változott.

Az új etnikai igazgatást olyan törvények alapján valósították meg, melyek említést sem tettek az őslakosságról, és nem vették igénybe a régebbi fehér és mesztic közvetítő elemeket sem. A központi hata-

lom kivonulásával az etnikai igazgatás feladatait átvette a helyi hatalom, következésképpen egy heterogén, nem központosított intézmény lett a felelős a hétköznapi kérdések megoldásáért.

Az indián adó eltörlése után adószedő tisztviselőkre sem volt szükség, ezért a nemzetállam két új intézkedést vezetett be: egyrészt kisebb közigazgatási egységeket hozott létre, és ezzel növelte a tisztviselők és a helyi vezetők számát, másrészt az állam kivonult a fehérmesztic lakosság és az elnyomott őshonosok közti gazdasági és munkakapcsolatok ellenőrzéséből, így az etnikai igazgatási feladatok egy része a magánszférára maradt. Sok egykori állami tisztviselő az etnikai közigazgatásban igyekezett elhelyezkedni, és a teendőket nem az őshonos lakosság érdekeinek megfelelően látta el, például kényszertoborzást végzett a kacikák (indián vezetők) közreműködésével, sokan beavatkoztak a helyi vezetők kinevezésébe, a közösségi konfliktusokba stb.

[...]

3. Az etnikai közigazgatás lassú hanyatlása

A liberális forradalom (1895) állama nem erősítette meg, de nem is gyengítette a helyi hatalmak szerepét az etnikai közigazgatásban, és még kevésbé törekedett arra, hogy kibővítsa a fehér állampolgárok és az indián alanyok közötti szakadékokat. Figyelme csak arra terjedt ki, hogy megszerezze, államosítsa a helyi reprezentációs feladatokat, és magához kösse a helyi lakosság képviselőit (a főnököket és a politikai vezetőket), hogy a hárompólusú vidéki politikai életben közvetítőként használja őket az állam és a másik két politikai erő, a földbirtokosok és az egyház között (Guerrero 1991). Ez a törekvés sem tartott azonban Alfaro ezredes utolsó kormányzásánál (1913) tovább.

[...]

Az etnikai közigazgatásnak a helyi hatalmi tényezőkön alapuló rendszere tovább élt egészen az agrárreformig, de számos ok miatt mégis fokozatosan háttérbe szorult: az 1925-ös, ún. júliusi forradalomtól kezdve a központi hatalom mind nagyobb függetlenségre törekedett az uralkodó osztályokkal szemben. A nagybirtokos réteg helyi hatalmi pozícióit a harmincas évektől fogva kikezdte a megizmosodó hegyvidéki ipari burzsoázia; előbb a szocialista, majd a kommunista párt megalapításával, illetve populista mozgalmaival feltűnt a politikai színpadon a városi középosztály. Az ötvenes évek végétől állandó nyugtalanság forrásai voltak a parasztmozgalmak a hegyvidéki területeken; az ötvenes-hatvanas évektől, az országos úthálózat kiépítésétől kezdve egyre közvetlenebbé válhattak a kapcsolatok a vidéki polgárjogi vagy *indián*mozgalmak és a kormány között. Megerősödtek a politikai szervezetek (pártok, szövetségek, tömörülések); tömeges vándorlás indult meg a hegyvidékről a tengerpart felé; a nemzetközi fejlesztési intézmények (mindenekelőtt az Andok Misszió) vidéki hálózatai megtörték a helyi hatalmaknak az indiánkérdésben tanúsított egyeduralmát, fejlődésnek indult a falusi áru-piac (Archetti 1981) stb.

Mire 1961 decemberében Quitóban sor került a *huasipunguerók* tüntetésére, a minden oldalról támadott etnikai közigazgatás a végét járta. A fokozódó nemzetközi és belső nyomás hatására küszöbön állt a rendszer alapkövének számító nagybirtokok földarabolása.

4. A fei: kísérlet az etnikai és parasztmozgalmak országos szintre emelésére

Az állami jogosítványok helyi hatalmakra ruházásának és a helyi hatalmasságok létrejöttének kettős következménye lett: egyrészt a felmerülő etnikai vagy agrárkonfliktusokat helyben és azonnal el lehetett intézni, másrészt viszont ezek a konfliktusok nem kerülhettek a nagypolitika színpadára. A helyi hatalmak zárt rendszert

képeztek: a politikai rendszer elemi szerveződési szintjétől, a nagybirtoktól az egyházmegyén és a tartományon keresztül a legmagasabbig, a provinciáig minden egyes szint az etnikai vagy szociális konfliktusok feltartóztatására (megoldására, elcsitítására vagy elnyomására) törekedett, és vigyázott arra, nehogy az ügy kilépjen a tartományi keretekből.

Ez a hatalmi rend csak két, alternatív utat kínált az őshonosok számára: vagy a hétköznapi ellenállást, vagy az adott intézményi keretekkel való radikális szakítást (Thompson 1984), azaz a nyílt erőszakot, a lázadást (Albornoz 1971; Icaza 1982). A konfliktus egyik esetben sem lépett az állami politika színterére, nyilvánosságot nem kapott, helyi probléma maradt.

A FEI mint nem állami indigenista szervezet feladata az etnikai közigazgatásban véleményem szerint éppen az volt, hogy etnikai ügyekben közvetlen kapcsolatot teremtsen az országos politikával. A látszólag helyi konfliktusokat megpróbálta a nyilvánosság elé tárni, és a nemzetállam közügyévé tenni. Mint indigenista érzelmű fehérekből álló szervezet, a tolmácsszerepet tekintette feladatának. Ezt magam személyesen is megtapasztalhattam, amikor 1976–1977-ben a konfliktusos körzetekben, Pichincha, Cotopaxi és Chimborazo tartományban, a FEI fehér-mesztic vezetőivel találkoztam.

A FEI a nagybirtokokon az uradalmi cselédek vezetőinek (az ún. *cabecilláknak*) a segítségével parasztszakszervezetet hozott létre, amelynek szervezéséhez fölhasználták a közösségen belüli szolidaritást, a kommunikációs csatornákat és a paraszti világképet. A közösség bizalommal volt irántuk, csatlakozott a FEI-hez, és így az őslakosok gyakran sikerrel akadályozták meg a helyi hatalmak munkáját.

Ennek a sikeres stratégiának köszönhetjük egyebek mellett az 1960-as évek eleji agrárreformokat, illetve azok betartását. A hetvenes évektől fogva azonban az állam megújulása, illetve az őslakosok saját szervezeteinek megjelenése fölöslegessé tette a Szövetség munkáját.

[...]

5. Az 1990-es felkelés: alávetettekből kisebbségi állampolgárok?

Végezetül a közigazgatási rendszer reformját, illetve az 1990-es felkelés nyomán fölmerült etnikai kérdések természetét igyekszem körüljárni.

Mára az etnikai közigazgatást hitbizományként kezelő helyi hatalmasságok lehanyatlottak, és a vidéki hatalmi piramis (birtok, egyház, állami tisztviselők, egyéni interetnikus kapcsolatok) is a múlté. A birtokosok ma már nem indián alanyokat dolgoztatnak földjeiken, hanem, jó kapitalisták módjára, fizetett munkaerőt irányítanak. A fehér-mesztic és az őshonos származású lakosság közötti kapcsolatok egyre spontánabbá váltak, és ma már távolról sem pusztán a mindennapi személyes inzultusokra, illetve a földjogi-területi vitákra szorítkoznak. Sok faluban eltűntek a különböző etnikumok közötti szimbolikus ajándékozási és segítői kapcsolatok, illetve ahol mégis megvannak, átalakultak egyszerű, szerződésen alapuló munkakapcsolatokká. Vidéken abszolút számban is csökkent a fehérmesztic népesség, és csökkent a hatalma, befolyása is. A helyi hatalom szétesésével egy időben megerősödött az állam szerepe, vidékfejlesztési programok indultak – mindezt az időközben beköszöntött olajkonjunktúra is segítette.

A megváltozott helyzetben az őshonos származású lakosság helyzete is más lett. A hegyekben élő, földjeiket közösen művelő közösségek, a termelőszövetkezetekben dolgozó volt uradalmi cselédek, parasztok és a városokban élő őshonos származásúak rátaláltak saját identitásukra (illetve kialakították új identitásukat), és először a történelem folyamán közvetlen párbeszédbe kezdtek az állammal.

Mindez kettős következménnyel járt. Egyrészt, az őshonos származású lakosság autonómabbá vált, és elindult egy önszerveződési folyamat. A közösségek és vezetőik újra fölfedezték maguknak a közösségformáló ünnepeket, melyeket azelőtt kizárólag a birtokosok engedélyével tarthattak meg. A kiparcellázott vagy uradalmi

területek rovására növelték a közösségi földterületeket. A különböző területi és kisebbségi érdekvédelmi szervezetek irodákat nyitottak a fővárosban, Quitóban. Egy-egy ilyen iroda megnyitása túlmutat a szupraregionális politika pusztá jelenléténél, felér egy szimbolikus kihívással a nemzetállam erőivel szemben. A CONFENIAE elnevezésű nemzeti szervezet például éppen az ecuadori parlamenttel szemben lévő modern irodaházba költözött.

Az őshonos lakosság mozgalma felszínre hozta az ecuadori történelemben mindaddig lappangó tényezőt, a fehér-mesztic állampolgárok közösségén kívül rekedt *indián alanyt* (Muratorio 1991; Taylor 1990). Régen a liberális republikánusok az őshonos származásúakat egy passzív és elállatiasodott, számukra idegen „másik” embercsoportnak tekintették, akiket fel kell szabadítani, hogy a darwinista ideológiának megfelelően, akkor váljanak az ecuadori fehér-mesztic állam teljes jogú polgáraivá, ha megszabadulnak „sajátos indián jellegzetességeiktől”. Az őshonos származásúak mozgalma és az utóbbi évtizedek különféle folyamatai (állami fejlesztések, agrárreform, migráció, őshonos származásúak szervezeteinek létrehozása) fölgyorsították ennek a korábban hivatalosnak tekintett ideológiának a háttérbe szorulását. Nincs többé másodlagos állampolgár, nincs már szükség politikai közbenjárókra.

[...]

Az elmúlt évtizedekben rövid idő alatt gyökeres változások mentek végbe. Bármilyenek legyenek is az etnikai konfliktus rövid távú következményei Ecuadorban, a legfontosabb változás már lezajlott.

A korábbi indián érdekvédelmi szervezetek mindig tekintettel voltak a spanyol ajkú fehér-mesztic polgárság szempontjaira; az újonnan alakult Ecuadori Őshonos Nemzetiségek Konföderációja (CONAIE) viszont más úton jár. Már nem pusztán közvetítő a fehér-mesztic réteg és a neokolonializmus elnyomottjai között, amit az is bizonyít, hogy a politikai pártok és a szakszervezetek közbeavatkozása nélkül sikerült megszervezniük és életben tartaniuk egy hatalmas tömegmozgalmat. Megszületett a történelem őshonos köz-

pontú átértékelése, mely nem hallgatja el az őshonos származásúak autonómiára és önmeghatározásra irányuló törekvéseit sem. Sikertült kilépniük a *nemzeti* történelem sötét útvesztőjéből, és a nemzeti fölkelés, illetve a területi megmozdulások eddig ismeretlen harcmodorához folyamodtak. Váratlanul olyan újszerű eszmékkel átítatott politikára kényszerítették az államot, amelyeket azelőtt ki sem fejezhettek a közvetlen párbeszéd hiánya miatt. A mozgalom eredményeképpen az Amazonas-vidéki és hegyvidéki őshonos származású vezetők végre a kormányfővel, miniszterekkel, államtitkárokkal és más állami vezetőkkal ülhetek tárgyalóasztalhoz, és kialakult a közvetlen dialógus az őshonosok és a fehér-mesztic politikai elit között.

A felkelés és az őshonos származásúakkal folytatott első tárgyalások után összedőlni látszik az állami nacionalizmus múlt századi utópiája, amely azt tűzte ki célul, hogy az országban mindenki egy nyelven beszéljen, azonos kultúrához tartozzék, és ugyanazt az eltorzított történelmet vallja magáénak. Az egységes nemzet politikája Ecuadorban csakúgy, mint a többi andokbeli országban, a neokolonialista kapcsolatrendszerre és a nemzetiségek ellen irányuló érzelmekre támaszkodik. Egy, a harmincas években magas kormánytiszséget betöltő ecuadori szociológus szavaival élve a nemzetállam célja, hogy „céljainknak megfelelő indiánokat hozzunk létre” (Paredes 1981: 331), hogy idővel, mint afféle meszticek, elsajátíthassák a fehérrek kultúráját. A kultúrpolitikában kétségtelenül még ma is ez az elv érvényesül: az 1989-es törvény kötelezően előírja a spanyol nyelven történő írásktatást, 1990-ben országszerte kötelező lett az iskolai egyenruha viselete, továbbra is folyik a Peru-ellenes nacionalista uszítás (főleg a katonai szolgálat alatt), hiányzik a nemzetiségek nyelvének, kultúrájának, törvényeinek és politikai szervezeteinek törvényi elismerése és legitimációja, nem találunk őshonosokat sem a közhivatalokban, sem a politikai pártok ügyvivői között, és mindezt csak súlyosbítja az őshonosokkal mint a legszegényebb népréteggel (Romero 1990; Emberi Jogi Bizottság 1990) szembeni gazdasági diszkrimináció, melyet a jelenlegi válság csak tovább erősít.

Az őshonosok szervezetei a nemzetállam radikális átalakítását tűzik ki célul. Dr. Luis Macastól, a CONAIE elnökétől idézünk:

Az alkotmány 1167-es cikkelyének megváltoztatását és az ország többnemzetű államként való meghatározását követeljük, mivel úgy véljük, hogy őshonos nemzetiségekként egy többnemzetű államhoz tartozunk. Ehhez a reformhoz új, a mi jogainkat is figyelembe vevő politikai és jogrendszer kidolgozása szükséges. [...] Az alkotmány módosítása így egyúttal az állam jellegének megváltoztatását is eredményezi (Macas 1991: 11).

Véleményem szerint most az a kérdés, hogy képes lesz-e az ecuadori nemzetállam az intézményrendszer egészét alapjaiban érintő változás végrehajtására. Ha megvalósul a többnemzetű ország modellje, akkor a nemzetállam és az őshonos lakosság között a jogok és kötelezettségek eddig ismeretlen rendszere fog kialakulni.

Felhasznált irodalom

- Albornoz, O. (1971): Las luchas indígenas en el Ecuador. Quito: Claridad.
- Archetti, E. (1981): Burguesía rural y campesinado en la sierra ecuatoriana. In Campesinado y estructuras agrarias en América Latina. 29 – 322. Quito: CEPLAES.
- Balibar, E. (1984): Sujets ou citoyens? In Les Temps modernes, 452–454.
- Baraona, R. (1966): Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola en el Ecuador. Washington: OEA-CIDA.
- Barsky, O. (1984): La reforma agraria ecuatoriana. Quito: CEN.
- Crespi, M. (1976): Mueres campesinas como líderes sindicales y la falta de propiedad como calificación para puestos públicos. In Estudios Andinos, 5(1), Lima.
- Costales y Penaherrera, A. (1964): Historia Social del Ecuador, 3. kötet: Recopilación de leyes sobre indígenas de 1830. In Llacta, (VI) XVII.
- Emberi Jogi Bizottság (CDDH) (1990): El levantamiento indígena y la cuestión nacional. Quito: Abya-Yala. Guerrero, A. (1983): Hacienda, capital y lucha de las clases. Quito: El Conejo.

- *Guerrero, A.* (1989): Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del estado. In *Revista Andina*, 7 (2), Cusco
- *Guerrero, A.* (1991): La semántica de la dominación: el concertage de indios. Quito: Libri Mundi.
- *Hobsbawm, E.* (1990): *Nation and Nationalism since 1780. Program, Myth, Reality.* Cambridge: Cambridge University Press.
- *Icaza, J.* (1982): Huasipungo. In *Los Quandos*. Nela Martínez szerk. Quito: El Conejo.
- *Macas, L.* (1991.): El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. Quito: Amauta Rupacunapac Yachay.
- *Manrique, N.* (1966) Gamonalismo, lanas y violencia en los Andes. In *Tenencia de la tierra y desarrollo socioeconómico del sector agrícola en el Ecuador*. R. Baraona szerk. Washington: OEA-CIDA.
- *Moncayo, A.* (1986): El Concertaje de Indios. In *Pensamiento agrario ecuatoriano*. Quito: BCE-CEN.
- *Muratorio, B.* (1991): Nationalism and Ethnicity: Images of Ecuatorian Indians and the Imagemakers at the turn of the Nineteenth Century. *Kiadatlan*. University of British Columbia.
- *Paredes, A. M.* (1981): La ley de comunas y el estatuto jurídico campesino del Ecuador. In *Pensamiento Sociológico*, 331. Quito: BCE-CEN.
- *Prieto, M.* (1978): Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas Olmedo, Cayambe (1926–1948). Quito: PUCE, kiadatlan egyetemi szakdolgozat.
- *Romero, F.* (1990): Levantamiento indígena: tierra y precios. Quito: CEDIS.
- *Taylor, A. C.* (1990): La invención del Jívaro. In *Emorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. S. Moreno Y. szerk. Quito: Abya-Yala.
- *Thompson, H. P.* (1984): La economía moral de la multitud en Inglaterra del siglo XVIII. In *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Madrid: Crítica.
- *Urbano, H.* (1991): El folklore de la violencia en una provincia alta de Cusco. In *Poder y violencia en los Andes*, H. Urbano szerk., 211–223. Cusco: CBC, „Debates Andinos” sorozat, 18. kötet.
- *Zamosc, L.* (1990): Luchas campesinas y reforma agraria: un análisis de la sierra ecuatoriana y la cosa atlántica colombiana. In *Agricultura y Sociedad*, 6(9). Madrid.

Etnikai identitás, társadalmi és politikai mozgalmak Peruban (Carlos Ivan Degregori)

ARANYOS ESZTER FORDÍTÁSA

Az Andok nemzetállamai a nyolcvanas években kisebb-nagyobb mértékben válságos helyzetbe kerültek. Ecuadorban és Bolíviában az általános elégedetlenség etnikai jellegű mozgalmakhoz vezetett, Perut viszont polgárháborúba sodorta egy olyan csoportosulás (a *Sendero Luminoso*, azaz Fényes Ösvény nevű, szélsőségesen osztályharcos szervezet), amely céljai és elvei között még csak meg sem említi az ország etnikai problémáit. Vajon miért van ez a különbség? Lehetséges, hogy Peruban az etnikai kérdés ma már valóban a múlté?

Ez a tanulmány azt az álláspontot képviseli, hogy az etnikai dimenzió az ország kulturális életében, társadalmi rétegződésében, a civil mozgalmakban és a politikai életben továbbra is fontos szerepet játszik, ám egyrészt más formában jelentkezik, mint a többi közép-andokbeli országban, másrészt pedig a peruiak meglehetősen bonyolult identitástudatának csak az egyik és nem is a legfontosabb eleme.

1. Az etnikum elsődleges vagy helyzeti értelmezése

A perui etnikai kérdés szerepét azért nehéz megértenünk, mert az etnikum, az etnikai identitás vagy a nemzeti identitás fogalmait egyoldalúan szokás megközelíteni. A jelen tanulmány kereteit meghaladja ugyan e fogalmak mélyreható tanulmányozása, de nagy vonalakban áttekintjük azt a két megközelítést, amely az utóbbi

évtizedekben a legnagyobb hatást gyakorolta a társadalomtudományokra: az etnikum elsődleges, alapvető jellegű, illetve helyzeti állapotként való értelmezéséről van szó.

Clifford Geertz az úgynevezett harmadik világbeli új államok keletkezéséről írott tanulmányában az elsődlegesség fogalmát a következőképpen határozza meg:

Elsődleges kötelékeknek tekintjük azokat a kötelékeket, amelyek a társadalmi lét „adott” (veleszületett) aspektusaiból – pontosabban fogalmazva, mivel a kultúra elkerülhetetlenül beleértendő ezekben a dolgokba, feltételezhetően „adott” aspektusaiból – következnek: elsősorban tehát a közvetlen szomszédságot és a rokoni kötelékeket. Sőt, elsődleges kötelékeknek tekintjük azokat az „adott” kötelékeket is, melyek abból következnek, hogy valaki egy meghatározott vallási közösségbe születik, vagy egy adott nyelvet, illetve annak egy dialektusát beszéli, és hogy speciális társadalmi tevékenységeket gyakorol. Véleményünk szerint ezek a vérbeli, nyelvi, szokásbeli és egyéb összefüggések már önmagukban is nagyon ellenálló, esetenként megváltoztathatatlan összetartó erőt képviselnek. Az egyén ipso facto szüleihez, szomszédaihoz, vallási közösségének tagjaihoz kötődik, nem pusztán a személyes vonzalom, szükséglet-kielégítés, közös érdek vagy erkölcsi elkötelezettség eredményeképpen, hanem nagymértékben valamiféle megmagyarázhatatlan, abszolút értékű fontosság miatt, ami magából a kötelékből következik. (Geertz 1973)

John Rex kritikájában rámutat arra (Rex 1986: 27), hogy Geertz fenti definíciója szerint a gyermekek nem szakadhatnak ki abból a kulturális és szociális hálóból, amelybe születtek, mert egyszerűen elszigetelődnének és meghalnának. Ám az emberek nem maradnak meg örökre a gyermekkorban, és nem föltételezhetjük egy olyan természetfölötti erő misztikus létét sem, amely ellenőrizni tudná az egyén viselkedését. Van valamelyes szabadságunk abban, hogy elfogadjuk-e vagy sem a rokoni kötelezettségeket, anyanyelvünk használatát, megőrizzük-e a régi hiedelmeket, és gyakoroljuk-e a régi szokásokat. Más szavakkal: ha az egyén egy meghatározott etnikai csoporthoz tartozónak vallja magát, azt bizonyos mértékig a

szervezetek, vezetők és jelképek társadalmi kontrolljának hatására teszi. Ez a társadalmi kontroll semmiképpen sem valami misztikus, megközelíthetetlen tényező, hanem olyan valami, amit tanulmányozhatunk és megmagyarázhatunk. Ez nem mond ellent annak, hogy sokan – a társadalmi intézményeken és a kulturális tevékenységeken keresztül – erősen kötődnek ahhoz az etnikai csoporthoz, amelyben születtek.

A norvég antropológus, Frederik Barth más szemszögből határozza meg az etnikumot (Barth 1969). A Pakisztán északnyugati területein élő pathánok tanulmányozásakor merült föl a kérdés: ki a pathán, és ki nem az. Barth úgy találta, hogy a csoport tagjait más csoportoktól elválasztó határvonal a körülményektől függően máshol és máshol húzódik meg. Azt mondhatjuk, hogy a csoport-határok elhelyezkedése bizonyos fokig éppen azoknak a tényezőknek a függvénye, melyeket Geertz mint irrelevánsakat kizárt az etnikum definíciójából. Ilyenek például a személyes vonzalom, a szükséglet-kielégítés, a közös érdek és az erkölcsi kötelesség. Ez nem jelenti azt, hogy Barth tagadná az eleve meghatározott etnikai vonások létezését. Szerinte azonban ezek olyan eszközökké válnak, melyeket az egyén szükségleteinek kielégítésére használhat föl. Ehhez még hozzáfűzi, hogy a csoport-határok nemcsak attól függnek, hogy a csoporttagok miképp határozzák meg magukat, hanem attól is, hogy mások miképp határozzák meg őket. Ha a hatalommal bírók lehetetlenné teszik azon gazdasági eszközök fölötti ellenőrzést, amelyekhez az etnikai csoport hozzáférni igyekszik, akkor az etnikum bélyeggé változik. Sőt, a hatalommal rendelkező vagy többségben lévő csoport ezt a bélyeget megkülönböztetésre és a javak egyenlőtlen elosztására használhatja föl.

Annak ellenére, hogy Barth egy törzsi társadalmat tanulmányozott, láthattuk, hogyan vezeti be a különböző csoportok közötti hatalommegosztás és hierarchia dimenzióit. Fejlett társadalmakban elkerülhetetlen annak vizsgálata, hogyan működnek ezek a tényezők egyazon társadalmon belül. Ilyenkor érdemes összekötni az etnikum

fogalmát az osztály, illetve egyes esetekben a faj fogalmával. Céljainkhoz azonban itt elegendő annak a két szempontnak a kiemelése, amelyek Barth „helyzeti” megközelítéséhez kapcsolódnak.

Egyrészről, a fejlett társadalmakban az etnikai csoportokat meghatározhatjuk úgy, mint az „állam keretein belüli olyan alcsoportokat, melyeket tagjaik kollektív érdekük előmozdítása érdekében használnak” (Adams 1991: 181). A definíciót Urban és Sherzer azzal egészítik ki, hogy ebben az értelemben az etnikumok olyan, javakért versengő érdekcsoportosulások, melyek céljuk elérése érdekében a nyelvet, a rítusokat és más kulturális aspektusokat mozgósítják (Urban és Sherzer 1991: 4).

Másrészről, az etnikai csoport meghatározásához azokat a szubjektív dimenziókat kell figyelembe venni, amelyekkel az adott csoportosulás önmagát mint etnikumot meghatározza, és amelyekkel objektív környezetét a közös érdek és a javakért való küzdelem alapján értelmezi. Jackson ezt a dimenziót is bevonja saját definíciójába: „olyan sajátos csoport, amely alapvetően arról ismerhető föl, hogyan illeszkedik egy nagyobb társadalomba, [...] és amely megkülönböztető kulturális tulajdonságait jelentős mértékben a társadalom más szektoraival való kölcsönhatásban hozza létre” (Jackson 1991: 131). Más szavakkal, egy csoport más csoportokkal való interakcióban vagy – fejlett társadalmak esetén – az állammal való kapcsolat és konfrontáció által nyeri el azonosságtudatát.

Amikor a peruiak etnikai hovatartozását, elsősorban az „andok-beli”, az „indián”, a „kecsua”, az „ajmara” vagy az „amazóniai” népek identitását tárgyalják, jobbára az elsődleges jelleg kap hangsúlyt. Ezért használják a perui társadalomtudományokban lépten-nyomon az *évezredes*, *ősi* vagy éppen *őshonos* identitás kifejezéseket. Ez az elsődleges megközelítés megpróbálja kivonni az „ősi eredetű” népeket a történelemből, és elhelyezni őket oda, ahol „megállt” az idő. Ezt nevezte Said „orientalizmusnak”: a Másság lényegének meghatározása változatlan és egzotikus tulajdonságok hozzárendelése más fajokhoz, etnikumokhoz és országokhoz (Said 1979).

Feltételezve, hogy léteznek „hosszú távú” etnikai sajátosságok, tanulmányunkban ezek időbeni átalakulásának vizsgálatára törekszünk. Az etnikai identitást cseppfolyós, változásban lévő pillanatnyi állapotként tételezzük, amely a történelmi események, meghatározott politikai, társadalmi és kulturális történések során folyamatosan átalakul. Ebből következően az etnikai választóvonalak az őshonos és nem őshonos lakosok között különböző korszakok, sőt különböző helyek szerint is máshol és máshol húzódnak. Megközelítésünk ebben az értelemben tehát inkább helyzeti, és azokra a jellemzőkre koncentrál, amelyeket Anderson „elképzelt közösségeknek”, Hobsbawm pedig „a hagyomány feltalálásának” nevez (Hobsbawm 1987), s amelyek mind ez ideig nem szerepeltek kellő hangsúllyal a perui szakirodalomban.

2. Etnikum peruban: rövid történeti áttekintés

Az európai invázió idejében az Inka Birodalom, azaz Tawantinszuju soknemzetiségű, soknyelvű birodalom volt. 1532-től azonban két, ellentétes folyamat indult meg.

Egyrészt az „indián” szó megalkotása (mint olyan köznéve, amely egyaránt vonatkozott Tawantinszuju minden egykori alattvalójára) önmagában is a lakosság homogenizálását generálta. Az egyneműsödést csak erősítette a kecsua mint „általános nyelv” használata a keresztény hittérítésben, a helyi vallások üldözése a bálványimádás betiltása kapcsán és a toledói alkirály számos rendelkezése, különösképpen az „indián jobbágyság” rendszere, főképpen pedig a demográfiai katasztrófa. Egyidejűleg erodálódtak egyes helyi, ősi szerveződési formák, nyelvi – kulturális sajátosságok, és elhomályosultak az eredeti etnikai különbségek.

Másrészt kikristályosodtak az európaiak és az „indiánok” közötti választóvonalak. Tawantinszuju egykori alattvalóit indiánként, később adófizetőként bélyegezték meg, és ez egyéb terhek mellett a

mitának nevezett kényszermunka-kötelezettséget is maga után vont. Sokan menekültek el, egyénileg vagy csoportosan születési helyükről, s így vagy az adminisztráción kívül eső falusi „idegenek” számát, vagy a gyarapodó városi központok létszámát növelték. Az alkirályság lakosságának két részre osztása (Spanyol Köztársaság és Indián Köztársaság) éppen azt a célt szolgálta, hogy megakadályozzák a két világ közötti átjárhatóságot. Ez a kísérlet azonban sikertelen volt: a két köztársaság közötti „hézagokban” kialakult és növekedésnek indult egy idegenekből és meszticekből álló tömeg.

Az Indián Köztársaság soha nem volt képes arra, hogy akár gazdasági, akár politikai vagy kulturális szinten egységes, homogén egészet alkosson. 1532 és 1570 között a birodalmi elit nagy részét lefejezték. Tovább élt viszont a vidéki, helyi elit, azaz a kurakák, akik számos előjogot megőriztek: mint nemesek, s egyszersmind indián származásúak, ok voltak a két köztársaság közötti összekötő kapocs. Sok esetben mesztic származásúak, nagy ritkán még spanyol identitásúak is lehettek, mégis ezen a talajon virágzott ki a 18. századi „inka nemzeti mozgalom” (Rowe 1955). Flores Galindo és Manuel Burga mutatnak rá, milyen nagy hatással volt a mozgalomra Inca Garsilaso de la Vega *Királyi kommentárok* (Comentarios Reales) című krónikája, melyet a kurakák nagy része olvasott (Flores Galindo 1987; Burga 1988). A *Kommentárokból* nőtt ki egyebek mellett az Incarrí mítosza, szerepe volt Tawantinszuju idealizált képének újjáélesztésében, egyes hagyományok és ősi jelképek föléledésében, mint amilyenek például a kuraka családfákat a 16. századig visszavezető cuscói templomi falfestményeken is láthatók. Ha úgy tetszik, a kurakáknak, másfél évszázaddal megelőzve a harmadik világ nagy nemzeti forradalmait, sikerült egy közös identitással rendelkező közösséget „elképzelni” ott, ahol a hódító háborúk előtt királyságok, uradalmak, makroetnikumok sokszínűsége létezett.

A mozgalom a Tupac Amaru és Tupac Katari vezette 1780-as nagy lázadásban tetőzött. Vereségük végzetes következményekkel járt a nemzeti és etnikai identitás alakulására és a hagyományok újjáéleszt-

tésében élen járó indián nemességre nézve. A „lázadás vétke miatt” királyi rendelet tiltotta meg valamennyi kuraka előjog és jelkép használatát, a lovaglástól kezdve egészen az őshonos származásukat kifejező ruhaviseletig.

1821-ben az egész kontinensre kiterjedő folyamat részeként a kreolok kinyilvánították függetlenségüket. Ezeket a függetlenségkikiáltó kreolokat nevezi Anderson a nemzeti közösség-elképzelés úttörőinek, és példaként említi meg a július 28-i limai kiáltványt, amelyben José de San Martín kijelenti, hogy „mostantól fogva az őslakosokat nem fogják indiánoknak vagy bennszülötteknek hívni, mert ok Peru *állampolgárai*, és mint peruiak lesznek ismertek” (Anderson 1983: 50, *a szerző kiemelése*).

Mindezek és Bolívar liberális törvényei ellenére a régi gyarmati korlátozások – melyek a bennszülött lakosság állampolgárságból való kizárását szolgálták – vissza-visszatértek: a Köztársaság eredeti törekvéseivel szöges ellentétben először (1854-ig) a bennszülöttek megadóztatásával, majd a nagybirtok terjeszkedésével, valamint a 19. század végén és a 20. század elején a gamonalizmus megszilárdulásával. A gamonalizmus fénykora betetőzte azt a hosszú folyamatot, melynek során a kuraka elitet, amely még a 19. századot is átvészelte, végleg szétzúzták. A kurakák után maradt ürt, a „két köztársaság” közötti közvetítő szerepet a továbbiakban a helyi gamonalista elitekhez kapcsolódó *meszticek* töltötték be. Ám míg a kurakák indián származásúak voltak, addig a meszticek, ha genetikailag jó adag indián vért hordozhattak is, mégis csak a kívülálló tolmács szerepét vállalták a kecsua és az ajmara világban.

Leegyszerűsítve azt mondhatnánk, hogy az Andok népei, amelyek évezredek alatt fejlődtek „az *ayllu* faluközösségtől a birodalomig”, a 16. századtól egy másik fejlődési útra léptek, „visszatértek az eredetihez”. Ez a folyamat a 20. századra érte el a csúcspontját. A visszatérés azonban nem az *ayllu* ősi rendszeréhez sikeredett, mert ezt az időközben megerősödő és növekvő nagybirtok támadása megakadályozta. Ciro Alegría regényének címe, *A világ széles és idegen*, igen

érzéketesen fejezi ki azt a helyzetet, amelybe az andokbeli települések lakói jutottak: idegenek a saját földjükön.

A századfordulón terjedt el széles körben az „indián probléma” rasszista megközelítése, amelyet Alejandro Deustua abban összegez, hogy „Peru a bennszülött fajnak köszönheti szerencsétlenségét”, és hogy „az indián nem más, és nem is lehet más, mint egy munkagép”. A későbbi események megértéséhez az andokbeli lakosságra nézve roppant szerencsétlen ideológiai, társadalmi és politikai erők összjátékát kell sorra vennünk.

3. A kortárs Peru: Az állam, a társadalmi mozgalmak és az új önmeghatározások

A helyzet azonban nem maradt változatlan, és a fojtogató rend felszíne alatt mélyreható változások érlelődtek. Hosszú évekkel azelőtt, hogy Deustua kijelentette volna, hogy az indiánok nem emberek, a piac növekedése és az állam modernizációja következtében az etnikumok közötti határok egyre átjárhatóbbakká váltak. A határok átjárhatósága és az etnikai identitások képlékennyé válása következtében a perui etnikai piramis legalsó lépcsőfokai kezdtek eltűnenni. Egyszerűen fogalmazva: senki sem akart indián lenni.

Nem szeretnék elhomályosítani egy olyan jelenséget, amely mögött világosan kitapintható a könyörtelen elnyomás. Annak megítéléséhez, hogy miért hiányozhatnak Peruban még ma is az etnikai jellegű társadalmi mozgalmak, három hipotetikus magyarázatot vázolok fel.

1. Senki nem szeretné magát indiánként meghatározni, mert a 19. század folyamán és később, a nagybirtokok terjeszkedésének időszakában az indián szót a „szegényparaszt” vagy éppen a „cseléd” szinonimájaként használták. A kecsua és ajmara népesség harca a cselédség eltörlésére indított szervezkedésekkel kezdődött a húszas

években, ezekből nőttek ki az ötvenes és hatvanas évek tömegmozgalmai. A mozgalmak elsődleges céljai az alábbiak voltak: a) a latifundiumok terjeszkedésekor elkobzott földek visszaszerzése és b) harc a közoktatásért, a spanyolosodás, a nemzeti kultúra alapjainak el-sajátítása érdekében. Azt remélték, hogy a kreol-mesztic uralkodás e legalapvetőbb eszközének birtokbavétele révén megtörhetik a meszticek közvetítő szerepének monopóliumát.

Más szavakkal: a cselédség fölszámolásához le kellett dönteni azokat az etnikai határokat, amelyeket a gamonalizmus megpróbált fenntartani. Peru esetében tehát a nemzeti integrációs törekvések alulról jövő s egyszersmind demokratikus színezetű törekvések.

2. Az állam engedélyezni, sőt támogatni kezdte, hogy a lázadó cselédeket ne tekintsék indiánoknak. Meglehetősen korán, 1920-ban hivatalosan elismerték az „őshonos közösségeket”. Ezt akár egyfajta etnikai megbélyegzésnek is hihetnénk, a háttérben és a kialakuló „gyámkodó törvényhozás” gyakorlata mögött azonban egyszerűen az a felismerés állt, hogy a különböző csoportok eltérő védelemre szorulnak. Ennek ellenére az e célra rendelkezésre bocsátott központi forrásokat jellemzően nem az etnikai-kulturális, hanem a paraszti követelések kielégítésére használták. Mivel a közösségek hivatallossá tétele magában foglalta határaik elismerését, ez egy hosszú, az előző évtizedek alatt elkobzott területek visszaszerzéséért folyó harc kezdetét jelentette.

A negyvenes években az állam nemzeti integrációs törekvései egyre hangsúlyosabbak lettek. Megalakult például a Belsőszülött Népeiség Integrációjának Nemzeti Terve. Ez ugyan távolról sem érte el a Mexikóban elindított hasonló programok hatásfokát, de jelezte, hogy elkezdődött az átmenet a kirekesztő jellegű, oligarchikus uralkodási formából („az indián egy gép”) az állami-hegemonikus uralomba. Az, hogy 1958 és 1964 között Peruban meglehetősen békés körülmények közepette szereztek vissza több százezer hektár földet a föderációba tömörült parasztközösségek, elsősorban

annak köszönhető, hogy az állam – ellentétben például Guatemala-lal – nem avatkozott közbe a mezőgazdasági nagybirtok védelmében.

A folyamat Velasco ezredes katonai kormánya (1968–1975) idején, a mezőgazdasági reform 1969-es érvénybe léptetésével érte el tetőpontját, amikor még a „benszülött közösség” megnevezést is kicserélték „parashti közösségre”. A kormány kulturális pluralizmusra törekedett, ami nem áll ellentmondásban azzal, hogy az „indián” kifejezést törölték a hivatalos nyelvezetből.

Az 1979-es alkotmány szavazati jogot adott az analfabétáknak. Másfél évszázados késéssel megvalósultak San Martín kiáltványának követelései, de ez nem jelentette az etnikai és faji különbségek, illetve megkülönböztetések végét. A nemzeti integráció eszménye, éppúgy, mint másutt is az Amerikákon, az eredeti etnikai csoportok kulturális kifehérítését jelentette, azaz egy olyan, véráldozatot nem követelő etnocídiumot, amelynek végső célja a teljes feloldódás a nyugati kultúra helyi, kreol változatában. A Velasco-kormány kulturális sokszínűsége törekvő politikája megbukott.

3. Amikor megjelennek olyan kecsua vagy ajmara származású társadalmi csoportok vagy rétegek, amelyek képesek lennének elképzelni „elképzelt közösségeiket”, az erős marxista befolyás hatására ez az elképzelés mindig osztályharcos alapokra épül. Gondoljunk csak két ilyen kecsua és/vagy ajmara csoportra, a hatvanas-hetvenes években oly nagy számú szakszervezetek és föderációk vezetőire, vagy a kecsua és ajmara parasztok közép- és felsőfokú oktatásban részt vevő fiataljaira.

A kis baloldali pártok épp ezekben az években kezdték meg lendületes terjeszkedésüket a vidék felé. A középfokú oktatásban részt vevő fiatalok politikailag erősen elkötelezett tantestülettel találkoztak. A hetvenes években megalakult Oktatásügyi Dolgozók Egységes Szakszervezete (SUTEP) Portocarrero és Oliart kifejezésével élve olyan „kritikai szellemet” terjesztett a tanulók között (Portocarrero

és Oliart 1989), amelyben az osztályellentétek kaptak központi szerepet. Az egyetemi hallgatók pedig az ún. „kézikönyvek forradalmával” (Degregori 1990) találkoztak: a Szovjetunió Tudományos Akadémiája által spanyolul kiadott, a dialektikus és történelmi materializmus témáját és a marxizmust dogmatikusan és leegyszerűsítve tárgyaló kézikönyvekkel.

1975-ben lemondatták Velasco ezredest, és még ebben az évben elkezdődött az a gazdasági válság, mely kisebb-nagyobb ingadozásokkal napjainkig tart. A válság egybeesik legújabb kori történelmünk legfontosabb társadalmi mozgalmainak fejlődésével, amelyek regionális és osztálykövetelésekkel álltak elő. Elsősorban helyi sztrájkokról, földvisszaszerzésekről, szakszervezeti és oktatási munkabeosztüntetésekről van szó, melyek 1977-ben és 1978ban történelmünk két nemzeti méretű sztrájkjában érték el tetőpontjukat. Ezek a megmozdulások visszavonhatatlanná tették a demokratikus átalakulást (1978–1980), s ez egybeesett annak fölismerésével, hogy a nemzeti integrációs paradigma túlhaladottá vált. Mindez lehetőséget adhatott volna az „etnikai közösségek elképzelésére”, ha a társadalmi mozgalmak legradikálisabb és legszervezettebb rétegei akkor szövetségre lépnek a marxista baloldallal. Erre a lehetőségre utal az is, hogy a baloldal a legtöbb szavazatot az ún. Andesi Trapézban (Huanavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco és Puno) és Limának a hegyvidéki bevándorlók lakta kerületeiben kapta, tehát ott, ahol a kecsua és ajmara népesség koncentrálódik.

4. A peruiság megkonstruálása felé, osztályok, régiók és etnikumok találkozásában

A fent vázoltak nem jelentik az etnikai dimenzió eltűnését, s még kevésbé azt, hogy az állam valóra váltotta volna akkulturációs és „kifehérítési” törekvéseit. A baloldalnak kedvező szavazási eredmények s az egész osztályharcos diskurzus etnikai elemeket tartalmaz.

1978-ban a legtöbb egyéni szavazatot Hugo Blanco, a cuscói származású, kecsua ajkú csóló (őshonos identitású és/vagy származású városi lakos) kapta. A nyolcvanas években a baloldal jelöltjének, Alfonso Barrantesnek egyik választási fegyvere andokbeli származása, mesztic arcéle volt.

Az etnikai identitás újraértékelésében azonban nem a politika, hanem a robbanásszerű városiasodás, a belső migráció játszik kulcsszerepet. Ma az ország nagyobbik része városlakó, márpedig a hegyvidékről a városba települők széles tömegei nem egyszerűen akkultúrál ódnak: átalakítják az identitásukat. Jürgen Golte és Norma Adams könyvének címe: *Az invázorok trójai lova: paraszti stratégiák a nagy Lima elfoglalására* (Golte és Adams 1987) rendkívül jól jellemzi az invázió első szakaszát. Ebben az első szakaszban, amikor az andesi „ellentámadás” megindult, az ellenséges erők összjátéka következtében a tettetés taktikája volt a jellemző: a nyelv és a hagyományos öltözet, vagyis a két legjobban látható etnikai jel elhagyása a megbélyegződés elkerülése végett.

Véleményem szerint két okból lehetett végül túllépni a rejtőzködés stratégiáján. Egyrészt: a bevándorlók vidéken és városban egyaránt jól működtethető rokoni kapcsolatai, ez a kiterjedt, kölcsönösségen alapuló kapcsolatháló olyan helyzeti előnyt jelentett, amely révén a bevándorlók lassan városi közösségük vezetőivé tudták feltornászni magukat, anélkül, hogy andokbeli (kecsua vagy ajmara) gyökereiktől elszakadtak volna. Másrészt: a piacgazdaság terjedésével a parasztok egy tehetősebb rétege kezd kiemelkedni a paraszti sorból, s úgy tűnik, hogy a társadalmi vezetőkkel és a tanult fiatalokkal együtt ezek a városhoz szorosan kötődő gazdag parasztok egy új elitréteget képeznek. Ez a harmadik réteg nem alkot „elképzelt közösségeket”, nincsenek is ilyen tervei, ám újraértelmezi a viselkedésformákat, a társadalmi kapcsolatokat és a kulturális normákat.

Ezek a rétegek alkotják azt a kritikus tömeget, amely átalakíthatja a vidéki és a városi kulturális élet mai formáit. Sok esetben elvész a nyelv és az öltözet, de még a városokban is tovább működik a ro-

konszágon alapuló kapcsolati háló, és így az egykori bélyeg olyan eszközzé válik, melyet gazdasági célokra – elsősorban félégalis kisvállalkozások üzemeltetésére – és kulturális téren egyaránt hatékonyan lehet használni. A hegyvidéki ünnepeket ma már a városokban is megtartják, sőt éppen ezek a városi elemekkel dúszított ünnepek hatnak vissza származási helyükre, az andokbeli falvakra.

Ezek a rétegek tehát már nem indián rétegek, de – Argüedasa hivatkozva – nem is ment végbe akkulturáció. Quijano egyik művében – melyet sajnálatos módon nem fejezett be – a fentebb leírt jelenségekre a „csólózálódás” szót használta (Quijano 1964/1980). Úgy gondolta, hogy a csólók átalakulásban lévő réteget és identitást képeznek. E gondolat megfogalmazása óta húsz év telt el, és a csólózálódás – a jóslattal épp ellenkezőleg – kiteljesedni és megszilárdulni látszik. A köznyelv egy idő óta már a „csicsakultúra” (csicsa: házi kukoricáször, jellegzetes hegyvidéki ital) keletkezéséről beszél, és ehhez a megnevezéshez egyre kevésbé tapad ironikus vagy lenéző konnotáció.

Uriel García talán jobb kifejezést talált, mikor a csólókat már a harmincas években *új indiánoknak* nevezte. Míg az indián a múltjába tekint (például az Inkák visszatérését várva), a csóló a jövő felé fordul (a haladás céljának meghódítására törekszik). Uriel García számára az andokbeli városok és falvak voltak a „nemzetiségek olvasztótégelyei”, a csólók élettere. Manapság ezt a szerepet a nagyvárosok tölti be, elsősorban is Lima. Mindenesetre – a félreértések elkerülése végett – a csóló- vagy csicsakultúra, illetve identitás helyett leíró terminusokat használva azt mondhatnánk, hogy *a kecsua és ajmara népességnek a kultúrája vagy kultúrái, mely(ek) elsősorban a városban alakult(ak) ki, egyre nagyobb befolyást gyakorol(nak) a vidéken élő kecsuákra és ajmarákra.*

Mindezzel nem akarom kritikátlanul dicsőíteni a csóló identitást, amely – bár nem átmeneti jelenség – tele van ellentmondásokkal. Tovább él például a mesztic hagyományból az indián identitás elutasítása, talán azért, mert a cselédsors bélyege még túl közeli, s

talán azért is, mert még mindig azonosítják a paraszti foglalkozással, a szegénységgel. Ez az indiánkép kizárja az indián identitást a városokból, azokból a reális vagy illuzórikus javakból, melyeket a város vagy a külföld ígér.

A csólók ezért ma még kulturálisan közelebb állnak a városlakó kreol – mesztic népességhez, és jelenleg saját *perui identitásuk* megkonstruálásán fáradoznak. Ez az új peruiság különbözik a „hivatalostól”, jell emzően csak az etnikai, osztály- és regionális identitások ütközésekor kerül előtérbe. Egy *San Martín de Porres*-i limai bevándorlókról készített felmérés során (Degregori et al. 1986) azt találtuk, hogy a lakosok *népi rétegekhez* tartozóként illetve *munkásként* (olykor *szegényként*) határozták meg magukat a felsőbb osztályokkal, *vidékiekként* a limaiakkal, és *hegylakóként* a partvidékiekkel szemben.

Ők, akik a századelőn még idegenek voltak a saját földjükön, először a földért folytatott harcban, majd a nagy bevándorlással próbáltak helyet találni maguknak ezen a *széles és idegen világon*. Manapság maga az ország – ez a Perunak nevezett „elképzelt közösség” – vált a vita tárgyává. Míg Mexikóban a nemzeti integrációs paradigma megszilárdulni látszik – mivel a megújuló indián mozgalmakat következetesen etnikai kisebbségekként nevezik meg –, addig Peruban az andesi/népi/vidéki többség kisajátítja és új jelentéssel ruházza fel Peru mint olyan fogalmát.

Egy másik cikkemben (Degregori 1991) szó volt Jumról, az irakusai aguarún kacikáról, Mario Vargas Llosa *A zöld palota* című regényének egyik főszereplőjéről. Néhány mesterember ideiglenes támogatásával az aguarunok egy szövetséget szerveznek a kaucsuk értékesítésére, hogy megtörjék a helyi hatalmi csoportok mono-póliumát. Ez utóbbiak büntető expedíciót indítanak. Amikor Irakusába érkeznek, fogadásukra eléjük jön Jum, bizalmasan és barátságosan „piruinak” mutatva be magát [„pirui” = perui, rossz spanyolsággal – a szerk.]. A történeteket legfőképpen az aguarunokon és Jumon torolják meg, aki nem érti, hogyan lehetséges, hogy nem működött ez a jelzés: „pirui”. Hiszen ennek önmagában elégnek kellett volna lennie ah-

hoz, hogy a mesztic hatóságok elfogadják őt mint közülük valót, és máshol húzzák meg a határt a mi és a mások, a barátok és az ellenségek között. Jumot *Santa María de Nieva*-ba hurcolják, és a falu főterén egy teljes napig hagyják kikötözve. A nap égető sugarai alatt fáradhatatlanul azt hajtogatja: „Piruiak, a fenébe is”.

Az epizód több mint fél évszázada játszódott le. Azóta azonban – kezdve azon, hogy perui zászlók lengtek az első vonalban a falusi földek elfoglalásakor, és folytatva azzal, hogy Cajamarcában és Piurában a paraszt önvédelmi egyletek vállalták magukra az állami feladatok ellátását, egészen addig, hogy a déli hegyláncokban védegyletek alakultak, melyek fegyvereket követeltek az államtól a Fényes Ösvénnyel szembeni védelemhez – minden mozgalom tesz egy gesztust az állam, az állampolgári érzés felé. Ezért hát azt mondhatjuk, hogy manapság ez a nemzeti képzet jelentősen átalakult, még akkor is, ha a *Miss Peru* által sugallt vagy a tévéreklámokból kitetsző hivatalos imázs a mai napig határozottan kirekesztő jellegű, néha arcátlanul rasszista maradt.

Következésképpen úgy gondoljuk, hogy Albó helyzetértékelése nem pontos (Albó 1991: 300), amikor az andokbeli országokban végbemenő „indián fordulat” elemzésekor azt jelenti ki, hogy Peruban nem haladt előre az etnikai mozgalmak szerveződése. Talán nem az elmaradottság, illetve előrelépés a fő kérdés, hanem az, hogy az egyes országokban milyen formában fejeződik ki az etnikai tényező. Ha az etnikai identitások helyzeti és változékony jellegét hangsúlyozzuk, kialakíthatunk egy olyan etnikai látásmódot, amely nem osztozik Flores Galindo pesszimizmusában. Galindo az andokbeli népek jövőjét a Nyugat ellen folytatott utolsó, remény nélküli harcként látta (Flores Galindo 1987).

Elképzeltető, hogy a különböző – regionális, osztályalapú, etnikai, állampolgári – identitások közötti kölcsönhatás jobb alapot nyújtana a széles értelemben vett demokratikus jogok megszerzéséhez, olyat, ami magában foglalná a nyelvi és kulturális sokszínűség elvét, az etnikai és faji diszkrimináció tilalmát, anélkül, hogy bele-

tévednénk azokba a zsákutcákba, amelyeket a világ különböző helyein az etnikai identitás egyoldalú megközelítése okoz.

A kelet-európai nemzetiségi problémák vizsgálatakor Klaus Offe rámutat, hogy a jelenlegi konfliktusok megoldásának egyik lehetséges útja éppen a többszörös identitás vállalása lehet. Úgy gondolja, hogy az *etnikai redukcionizmus* elkerülése végett a többszörös identitás feltételéig kell eljutnunk, azaz ahelyett, hogy egy bizonyos csoporthoz való tartozásunk határozná meg azonosságtudatunkat, a „*helyzettől függően olykor a személyes tulajdonságok, kvalitások; néha pedig a nemzeti, foglalkozási, etnikai, vallási közösségekhez való tartozás az elsődleges mind saját magunk, mind mások számára*” (Offe 1992: 61).

Offe, Walzert idézve hozzáfűzi: „*amikor az identitások sokszorozódnak, a szenvedélyek osztódnak*”, és a világ kevésbé veszélyes helyé válik. Figyelembe véve a Fényes Ösvény révén tapasztaltakat, az erőszakot, melyhez a szélsőséges *osztályredukcionizmus* vezetett, a perui helyzetre alkalmazva Offe szavai megfontolandók. Az identitások pusztán sokszínűsége helyett azonban bizonyos hierarchiát kell felállítani, ez lehetővé tenné, hogy a „legfelső hovatartozás” a szó legáltalánosabb és legelfogadóbb értelmében szabályozza és megfelelő keretek között tartsa a sajátos identitások kifejeződését.

Ebben az értelemben a különböző identitások egyfajta modern szövetségben, sőt egy posztmodern egyesülésben kapcsolódnak egymáshoz. Csak akkor tudjuk elkerülni, hogy ismét a redukcionizmus hibájába essünk, ha az állampolgári hovatartozás fölénye érvényesül a helyi vagy vérségi közösségek vagy bizonyos gazdasági érdekeket képviselő csoportok identitása fölött (Offe 1992: 62).

A jelenlegi, meglehetősen cseppfolyós helyzetben könnyen elképzelhető, hogy ha egyszer a *cseléd* bélyeg végleg feledésbe megy, akkor mindazok, akik ma csólóként, vidékiként vagy egyszerűen peruiként határozzák meg magukat, egyszerűen indiánnak fogják hívni magukat, és kulturális sokszínűséget, kétnyelvű oktatást, antirasszista felépítést sürgetnek majd. Jó esély van azonban arra, hogy ezt nem az állammal mint idegen hatalmi tényezővel szemben teszik majd, ha-

nem mint annak polgárai, és azért, hogy a válság, a kirekesztési mechanizmusok és az erőszak ellenére is a magukénak érezhessék azt a Perut, amely – mint egy „elképzelt közösség” – már ma is sokkal inkább sajátjuk, mint volt egy évszázaddal ezelőtt.

Felhasznált irodalom

- *Adams, Norma és Nestor Valdivia* (1991): Los otros empresarios. Etica de migrantes y formación de empresas en Lima. Lima: IEP.
- *Adams, Richard* (1991): Strategies of Ethnic Survival in Central America.
- In *Nation-States and Indians in Latin America*. Urban és Sherzer szerk., 181–206. Austin: University of Texas Press.
- *Albó, Xavier* (1991): El retorno del indio. In *Revista Andina*, 18: 299–366. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. Almeida, Ileana et al. (1991): Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. Quito: ILDIS, Abya-Yala.
- *Anderson, Benedict* (1983): Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London and New York: Verso.
- *Barth, Frederik* (1969): The Pathans. Identity and Conservation. In *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. F. Barth szerk. Oslo: Universitetsforlaget.
- *Bourque, Susan és Key Warren* (1978): Denial and Reaffirmation of Ethnic Identities: A Comparative Examination of Guatemalan and Peruvian Communities. Occasional Papers Series, Latin American Studies. Amherst: University of Massachusetts.
- *Burga, Manuel* (1988): Nacimiento de una utopia. Muerte y resurrección de los Incas. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- *Degregori, Carlos Ivan* (1986): Del mito de Inkarrí al „mito” del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. In *Socialismo y Participación*. 36(12): 49–56. Lima.
- *Degregori, Carlos Ivan* (1990): La revolución de los manuales: la expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la genesis de 204 Tanulmányok az Andokról Sendero Luminoso. In *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 12(3), 10–12: 103–126.

- *Degregori, Carlos Ivan* (1991): El aprendiz de brujo y el curandero chino: etnicidad, modernidad y ciudadanía en las elecciones de 1990. In Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú. C. I. Degregori és Romeo Grompone szerk. Lima: IEP.
- *Degregori, Carlos Ivan, Cecilia Blondet és Nicolas Lynch* (1986): Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres. Lima: IEP.
- *Feyerman, Steven* (1990): Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania. Madison: The University of Wisconsin Press.
- *Flores Galindo, Alberto* (1987): Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- *Fuenzalinda, Fernando* (1970): Poder, raza y etnia en el Peru contemporaneo. In El indio y el poder en el Perú. F. Fuenzalinda et al. szerk., 15–87. Lima: IEP.
- *Geertz, Clifford* (1973): The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
- *Golte, Jürgen és Norma Adams* (1987): Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima. Lima: IEP.
- *Hobsbawm, Eric és Terence Ranger* (1987): The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press. Jackson, Jean (1991): Being and Becoming an Indian in the Vaupés. In Nations-States and Indians in Latin America. Urban és Sherzer szerk., 131–155. Austin: University of Texas Press.
- *Kristal, Efrain* (1991): Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848–1930. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- *Mayer, Enrique* (1970): Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas. In El indio y el poder en el Perú. F. Fuenzalinda et al. szerk., 88–152. Lima: IEP.
- *Méndez, Cecilia* (1993): Incas si, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. Lima: IEP. Offe, Claus (1992): Ethnic Politics in East European Transitions. Elhangzott a IEP-ben, Lima. Portocarrero, Gonzalo és Patricia Oliart (1989): El Perú desde la escuela. Lima: Instituto de Apoyo Agrario. Quijano, Anibal (1964/1980): Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. Lima: Mosca Azul. Rex, John (1986): Race and Ethnicity. England: Open Univerity Press. Kulturális antropológiai írárok 205
- *Rowe, John* (1955): El movimiento nacional Inca del siglo XVIII. In Revista Universitaria, 43(107): 3–33. Said, Edouard (1979): Orientalism. New York: Vintage Books.

- *Smith, Carol* (szerk.) (1990): *Guatemalan Indians and the State: 1540–1988*. Austin: University of Texas Press. Starn, Orin (1993): *Antropología andina, „andinismo” y Sendero Luminoso*. In *Allpanchis*, XXIII(39): 15–71. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- *Steinhaus, Andreas* (1991): *Diferenciación étnica y redes de larga distancia entre migrantes andinos: el caso de Sanka y Colcha*. In *Boletín del IFEA*, 20(1): 93–114.
- *Stern, Steve* (1986): *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza Editorial. Urban, Greg és Joel Sherzer (szerk.) (1991): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

¿Khitipxtansa? Kik vagyunk? Helybeliségen alapuló identitás, etnikai identitás és osztálytudat az ajmaráknál (Xavier Albó)

PESOVÁR ZSÓFIA FORDÍTÁSA

Az Altiplanón, Cochabamba megyében élő kecsua paraszti népesség rendkívül mozgékony, talpraesett és fogékony a nem paraszti foglalkozások iránt, kulturális és társadalmi mobilitása nagy, a falu–város kapcsolatok élénkek és konfliktusmentesek. A társadalmi mozgalmaknak nagy hagyományai vannak ezen a vidéken, hiszen Cochabamba volt a bölcsője annak a paraszti szindikalista mozgalomnak, amely kikényszerítette az 1953-as agrárreformot.

Ezzel szemben az ajmarákat bemutató antropológiai, szépirodalmi vagy más írások hagyományosan megközelíthetetlen és megérthetetlen rejtélyként, kulturális ősközületként tárgyalják az őshonosok e másik csoportját. Én más ajmarákat ismertem meg. Szívóosságuk és a saját kultúra és életforma iránti makacs ragaszkodásuk még nagyobbnak is tűnt, mint amekkora a Cochabamba megyei kecsuákat jellemzi, noha objektív körülményeik a múltban inkább a beolvadásnak, az asszimilációnak kedveztek. Az ajmarák két szuverén állam, Bolívia és Peru között oszlanak meg, Bolíviában ok alkotják a népesség egyik legjelentősebb csoportját. Az ország fővárosa, La Paz közelében élnek – egyébként ez az egyetlen olyan latin-amerikai főváros, melynek elnevezése őshonos nyelven (*Chukiyaw Marka*) ma is általánosan használatos.

Több mint öt esztendőt töltöttem az ajmarák körében. Ez a munka ezeknek az éveknek summája, és elsősorban arra szolgál, hogy a nyilvánosság előtt tegyem föl azokat a kérdéseimet, amelyek minden

megfigyelésem mélyén ott lappangtak. Milyen hovatarozást vallanak magukénak napjaink ajmarái? Mely társadalmi csoporttal azonosítják magukat? Pontosan kikre vonatkozik a *jiwasaw jakinakax* (mi, emberek) kifejezés? A választ részben belülről, részben pedig a *társadalmi osztályok* nyugati és „tudományos” koncepciójának felhasználásával fogom megadni, mert az ajmarák nem elszigetelten élnek, hanem a bolíviai társadalomba beágyazottan, ez pedig része a világ gazdasági és szociálpolitikai struktúráinak. Milyen képet alkotnak tehát az ajmarák saját magukról, és hogyan illeszkedik ez a kép a bolíviai társadalom osztályviszonyairól kialakult képbe?

Az ajmara világ gazdasági alapja

Az Altiplanón élő ajmarák többsége elsősorban önellátásra termelő mezőgazdasági tevékenységből élő földműves, termékeik csekély feleslegét értékesítik csak a piacon. Gazdálkodásukat Gutelman nyomán „parcellákon alapuló gazdálkodásnak” nevezhetjük, amely a szigorú önellátás és bezárkózás, valamint a mostoha természeti környezet hatására némileg módosult (Gutelman 1975). A legfontosabb sajátság, hogy minden család több, különböző magassági-éghajlati zónába eső parcellát is művel egyidejűleg, részben a falu határában, részben azon kívül. Földműveléssel, állattenyésztéssel, illetve a holtszezonban kézműiparral és üzleteléssel foglalkoznak, munkát vállalnak a városban, hogy a szélesebb portfólió segítségével bebiztosítsák magukat az időjárás csapásai ellen. Több mint egymillió ajmara él ilyen körülmények között Bolíviában és több száz ezer Peruban (ide sorolva az uradalmi cselédek leszármazottait is, és azokat is, akik mindig is ősi közösségeikben éltek).

A földműves ajmarák között is érdemes néhány alapvető kategóriát megkülönböztetni. A Titicaca-tavat szegélyező termékeny földeken élők megőrizték a parcellarendszert, a föld azonban már nem elegendő a számukra, egy-egy családnak csak néhány barázda jut.

Emiatt errefelé inkább a kereskedelem indult fejlődésnek, nem pedig a mezőgazdaság. Vannak olyan helyek, ahonnan számos ajmara ment el vidéki tanítónak, mások pedig egyszerűen elvándoroltak. Ugyanakkor a Yungasban vagy egyes kedvező éghajlatú völgyekben élő parasztok értékesebb termékeikkel (gyümölcs, kávé, kokalevél stb.) sikeres szereplőkké váltak a helyi és a távolabbi piacokon egyaránt. Ebben a körben megfigyelhető a felhalmozási és beruházási folyamatok beindulása, és föllelhető a vállalkozói mentalitás néhány szembetűnő jege.

Az ajmarák egy egészen más csoportját alkotják a városi bevándorlók. Ez a csoport még népesebb, mint a földműveseké, de a számukat nagyon nehéz megbecsülni. Már nem vallják magukat parasztnak, és a környezetük megítélése szerint sem parasztok. Nagy részük La Pazban és Oruróban él, kiskereskedők, kisiparosok, bányászok, kishivatalnokok, csendőrök, közlekedési biztosok, kontárkőművesek stb. Gyári munkás és alkalmazott alig van közöttük, ezeket a biztosabb állásokat a valódi városiak töltik be, illetve olyanok, akik már évek óta a városban élnek, és asszimilálódtak. Növekszik ezzel szemben a városba tanulni érkező középiskolás, esti iskolás, egyetemista ajmarák száma, egy diplomás azonban már nem feltétlenül vallja magát ajmarának.

Ide- vagy odavalósiak vagyunk

Az ajmarák nagy többsége, főként a vidékiek számára a legkézenfekvőbb és leginkább sajátjuknak érzett hovatartozás a helybeliség alapján fogalmazódik meg. Elsősorban nem parasztként vagy ajmaraként, hanem valamely település, tájegység, esetleg tartomány tagjaként tartják számon magukat. Ez természetesen távolról sem jelenti azt, hogy ne lennének helyi, családi, szomszédsági ellentétek, viszályok; ezek azonban nem törlik el az azok között meglévő mély szolidaritást, akik egy helyen születtek, és együtt nőttek fel. A hely-

beliségnek ez a kitüntetett szerepe okozza az ajmara identitás kétarcúságát: ez az identitás egyszerre szolidáris és frakciózó. [...] A csoportszolidaritásból következően egy ajmara alig tesz különbséget városi és városi között: mindegyik kívülálló, még akkor is, ha az illető városi éppen falusi szövetkezetet, szakszervezetet vagy biztosítóegyletet próbálna szervezni.

Ugyanakkor a helybeli identitás mindig valamely másik ajmara csoport ellentétéként fogalmazódik meg: a laymiak például azért *laymiak*, hogy ezzel kifejezzék, hogy ok nem *hukumaniak*, akiket a maguk ellentétéként értelmeznek. A *macsakaiak* ellentétei a *guakik* és a *tiwanakuk* és így tovább. Ez az ellentét megfogalmazódik egy-egy falu két vége (alvég és felvég), két járás vagy két tartomány között is. Az ellentétek okai látszólag sokfélék (néhány vitás barázda a határon, kié a patakvíz stb.), de még ha ideológiai vagy politikai köntösben jelentkeznek is, mindig kitapintható mögöttük a helybeliség, helyi születésen alapuló identitás mint fő ok.

A szolidaritásnak és az ellentétnek ez a kettős játéka valószínűleg az andokbeliség legáltalánosabb vonása. Az egész társadalmi berendezkedés és a hagyományos kultúra mentális struktúrái ennek a gondolatnak az alapján épülnek föl, annyira, hogy számukra a világegyetem is egymással harcoló ellentétek egységét jelenti. Feltételezhetjük, hogy az Inka Birodalom – *Tawantinszuju* – is az egymással szembenálló csoportok, a négy *szuju* vagy tartomány egységként határozódott meg.

Ajmara Indiánok vagyunk

Leszűkíthetjük-e az önmeghatározást egy földrajzi hely referenciájára? Mit jelent számukra az, hogy egy bizonyos terület lakói ugyanazt a nyelvet beszélik, hasonlóak a szokásaik és hasonló életmódot folytatnak, illetve hogy a kívülállók ajmaraként vagy indiánként tartják számon őket? Az érdekel bennünket, hogyan határozzák meg

magukat, milyen az önmagukról alkotott képük, a szubjektív perspektívájuk és az őket csoportként megvédő ideológiájuk.

Különböző szinten ugyan, de minden ajmara tisztában van azzal, hogy másokkal is megosztja ajmara identitását (kulturális identitás), indián voltát (etnikai, pszeudofaji hovatartozás) és – a városi ajmaráktól eltekintve – földműves identitását (társadalmi-gazdasági identitás; etnikaifaji kicsengése miatt a *paraszt* voltaképpen az *indián* egyik szinonimája). [...] És ha az ajmara világ szükségszerűen tele van is ellentétekkel, az ajmarák és a „mások” közötti konfliktusok sokkal gyakoribbak és élesebbek. Mindezek kifejezésére az ajmarák ma is használják saját genealogikus, a többiektől elkülönítő kifejezésüket: *hakinak* (szó szerint: ember) nevezik magukat, ami az ajmara, az indián és jellemzően a földműves hármasságát foglalja magában. Ezzel szemben mindenki mást, aki nem ajmara, és nem is indián vagy földműves, *karának* (kara – „meztelen ember”, fehér) vagy *misztinek* (a „mesztic” ajmarásított alakja) neveznek. Az ajmarák többsége nem tartja fontosnak, hogy megkülönböztesse magát a kecsuáktól; Cochabambában például olyan vidéken, ahol ajmarák és kecsuák egyaránt élnek, ajmara is és kecsua is lehet *haki*.

Indiánok vagyunk

Amióta az *indián* terminust a spanyolok egy egyszerű földrajzi tévedés folytán kitalálták, e közös névvel illeték az Újvilág valamennyi bennszülöttjét, akik pedig oly sokféle etnikumhoz tartoztak. [...] A hódítás és a gyarmati kor folyamán az *indián* szó a faji és etnokulturális jelentéstartalom mellett egyre nyilvánvalóbb társadalmi jelentéstartalmat is magába szívott. A spanyolok, majd a köztársaságiak számára az indián egy alávetett és alávaló csoporthoz tartozó egyént jelölt. Ezt a csoportot a felfedezés idején talált lakosságtól való vérségi leszármazás alapján határozták meg. Ugyanakkor viszont, mielőtt kiemelkedett valaki ebből a közegből, őshonos származása

ellenére is elveszítette az indián elnevezést – ha ő maga talán még nem is, leszármazottai biztosan. A tényleges identitás ezért egyfajta vegyülete a valós leszármazási elven, a társadalmi – gazdasági alapokon és a szubjektív etnorasszista alapokon álló meghatározásnak. Ez régóta lehetővé teszi az *indián* szó szélsőséges manipulációját: időtlen idők óta *indián*ként tartották számon a legalsó társadalmi csoporthoz tartozókat. A szó használata viszonylagos: a társadalmi hierarchia magaslataiból letekintve a lentebb elhelyezkedők mind indiánok, még akkor is, ha ok nem nevezik magukat annak, és a még alantabb elhelyezkedők sem nevezik őket indiánnak. [...]

Az ajmarák tudják, hogy az *indio* elnevezés és identitás számos hátránnyal jár. Indiánnak lenni olyan társadalmi megbélyegzés, melyet nagyon nehéz lemosni, és mindenképpen orvosolni kell. [...] A fogalomnak azonban számos történelmi pillanatban nagy kohéziós ereje volt, számos függetlenségi mozgalom, szabadságharc szerveződött e generatív kategória alapján. [...] Ha az *indiánt* faji értelemben értjük, egyértelmű a rasszista konnotáció és előítélet. Rengeteg legenda és babona kapcsolódik hozzá: szellemi és kulturális alsóbbrendűség, piszok, rossz szag, fertőzés... Annyira, hogy egy ajmara mozgalmár megvallotta nekem: nem akar többé nyilvánosan kezét rázni a miniszterrel, mert legutóbb észrevette, hogy a miniszter az indián delegációval való parolázás után alkohollal fertőtlenítette a kezét...

A rasszista előítéletek jelentős részét az ajmarák is osztják. Sok indián ismételteti, hogy ok valóban alsóbbrendű lények, és csak „mások” adhatják meg számukra mindazt, amire a fejlődésükhöz szükségük van. [...]

Ez a kétoldali rasszizmus azonban nem jelenti azt, hogy ne lennének széles körű kapcsolatok a két csoport között: kölcsönös függőségi láncok működnek, át lehet menni az egyik csoportból a másikba, sőt, még a egyes házasság sem kizárt, persze, csak fehér férfi és indián nő között. Sokkal inkább egy *paternalista*, mintsem *versengő rasszizmus*ról van tehát szó (Van den Berghe 1967). Csak az elitnek

ama új része esetében, amely büszkén vállalja „indián” identitását (továbbra is faji értelemben, megkülönböztetésül a *karáktól*, azaz a fehérektől), találhatjuk meg a *black power*rel rokonítható versengő szellemet. Az ő indiánságuk azonban gyakran nem az átélt valóság-hoz kapcsolódik, csak szöveg, és szöveg is marad.

Földművesek vagyunk

A *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (Forradalmi Nemzeti Mozgalom) és az agrárreform kizárólag a *földműves* szót népszerűsítette az indián vagy őshonos helyett. Ugyanakkor terjedt el a *rosca*, amely – mint az oligarchia szinonimája – a tulajdonosokat és birtoкосokat jelentette. Ez utóbbi terminus azonnali és átütő sikert aratott. Vidéken a falusiak ma is gyakran úgy emlegetik az agrárreform előtti időket, hogy „a *rosca* korában”. A „földműves” kifejezéstől azt várták, hogy végleg megszabadítja az indiánokat a megbélyegzéstől, kifejezi, hogy ezentúl sem a közvélemény, sem az állami intézmények nem alkalmaznak velük szemben diszkriminációt. A kifejezés nyíltan osztályjellegű, ami azt is jelenti, hogy fölülemelkedik a területi, kulturális és nyelvi különbségeken. Az ajmara parasztok talán ekkor érezhették először úgy, hogy lehet valami közös bennük és a cocha-bambaiakban vagy a tarijaiakban.

Az új kifejezés bevezetése végül is nem alakította át a helyzetet. Az emberek – fent ugyanúgy, mint lent – csakhamar rájöttek, hogy a „földműves” csak egy új szó az „indián” helyett, így azután többé-kevésbé burkolt formában, de tovább élt a korábbi kettős rasszizmus. [...] Azok pedig, akik akkorra már éppen kezdték fölismerni és új tartalommal megtölteni indiánságuk értékeit, azok azért utasították el a „földműves” kifejezést, mert jobbára ők maguk sem voltak már földművesek.

Ajmarák vagyunk

Az „ajmara” szó által leírt és belülről szemlélt világ egyszerre felel meg fajnak, kultúrának és nyelvi csoportnak. Az „ajmara” szó eredetileg kétségtelenül a nyelvre vonatkozott, megkülönböztetendő az ajmara nyelvet a *karák* spanyoljától, valamint – kivételes alkalmakkor – például a kecsuától vagy más „indián” nyelvektől. Az ajmarák tulajdonképpen kizárólag ezt a nyelvi sajátyságot tekintik ajmara sajátyságnak. Az értelmezés, hogy az ajmara nyelven beszélők kultúrájának egésze, annak sajátyságai jelentenék az *ajmara kultúrát*, inkább kívülről származik, a fehérektől.

A különböző, ajmarák lakta vidékek lakossága akkor kezdett ráébredni azonosságára, és akkor alakult ki egyfajta pánajmara gondolat, amikor az agrárreformot követően megindult gyarapodás éveiben, a rádiózás elterjedésével egyre gyakrabban hallhattak ajmara szót a rádióból. 1976-ban már minden állami adónak volt ajmara nyelvű műsora, napjainkban pedig a huszonzét La Paz-i adóból hat ajmara nyelven sugároz. [...]

Fontos volt a számtalan kis új egyház szerepe, amelyek jobbra külföldi hittérítőikkel jelentek meg az ajmara területeken. Ezek a protestáns misszionáriusok hajlandóak voltak megtanulni ajmarául, és olyan sok hívet hódítottak el a katolikus egyháztól, hogy válaszként az is hasonló ajmarásításra kényszerült, főként a II. vatikáni zsinat után. A Biblia és más vallásos tárgyú könyvek ajmara kiadása nagyban segítette az ajmara írásbeliség kialakulását és fejlődését. Paradox módon az egyházak tevékenysége és a külföldi hittérítők segítették elő egy egységes ajmara nyelv és identitás létrejöttét. [...]

Lehetséges, hogy napjainkban a kívülállók pontosabban meg tudják határozni, ki is számít ajmarának, mint maguk az ajmarák, akik nemrégiben még egyáltalán nem használták ezt a kifejezést magukra, és a többi ajmara csoportot csak duális ellentéteik tükrén át láthatták. Talán ez is hozzájárul ahhoz, hogy napjainkban egyre többen használják újra az „indiánt”.

Na és a csóló?

A társadalmi identifikációs sémák akkor működnek nagyszerűen, ha sikerül két tökéletesen ellentétes pontot találnunk: fehér és indián, spanyol és ajmara, vidéki és városi, elnyomott és elnyomó. Sajnos, a valóság soha nem volt ennyire világos és áttekinthető. Már a gyarmati uralom kezdetétől létezett egy *mesztis*nek vagy *csóló*nak nevezett, közbenső, harmadik csoport.

Az agrárreformig viszonylag egyszerű volt a helyzet, mivel a csólók nem alkottak külön csoportot az indiánokon belül, nem létezett „csóló rend”, csak csólók voltak, akik egyénileg, nem pedig csoportosan szakadtak ki, pontosabban emelkedtek föl az indián létből. A csólók közvetítő közeget alkottak, és egy sor olyan gazdasági kedvezményben részesültek, amilyenben az indiánok nem. Természetes, hogy ok már a legkevésbé sem tartották magukat indiánnak, sőt, gyakran ők voltak a lehangosabb indiángyűlölők. [...]

Manapság a helyzet bonyolultabb. Vidéken is egyre általánosabbá és természetesebbé vált a tanulás, a földművesek beiratkozhatnak középiskolába, főiskolára, sőt egyetemre is, de a régi időktől eltérően nem feltétlenül kell kivetközniük indián voltukból, nem kell csólóvá válniuk (bár ez még ma is általános dolog). Az indián értelmiségi és városlakó megjelenésével egyre ellentmondásosabb az „indiánok”, az „ajmarák” vagy a „földművesek” társadalmi-gazdasági osztályként való azonosítása.

Mit gondolnak magukról az ajmarák különböző csoportjai?

A szubsztantív gazdálkodást folytató altiplanói ajmarák

Az ajmaráknak még ma is ez a legnépesebb csoportja. A csoportazonosság legfontosabb tényezői számukra a következők:

A saját csoport földrajzi elhelyezkedése más csoportok földrajzi elhelyezkedésével szemben.

Saját, indián vagy földművelő, *haki* helyzete mint társadalmi és etnikai kategória, szemben a városiakok (az urak, azaz a *caballerók* vagy *wiraquchá*k) vagyis a *karák*, *misztik* vagy *vecinók* helyzetével.

Vidéki identitása (paraszt, *campo haki* vagy *pampa haki*) a kis- és nagyvárosok lakóinak identitásával szemben. [...]

A *piacra* termelő ajmarák

Itt főleg a Yungasban élő ajmarákról van szó, és azokról, akik azokon a földeken telepedtek le, amelyeket a gyarmatosítás időszakában népesítettek be, továbbá néhány Inquisivi és Loayza megyei völgy lakóiról. Ok elsősorban eladásra termelnek, és általában monokultúrás termelőkké (pl. kávé, kakaó) váltak. Így nem csupán „földművesek” abban az értelemben, hogy „ajmarák” és „indiánok”, hanem az is összeköti őket, hogy mit visznek a piacra („kávétermelők”, „kakaótermelők”), ilyenformán ezek is etnikai kategóriák lesznek. [...] Ugyanakkor az etnikai, faji vonások sem tűnnek el. Az ajmara származású földművesek és piacozók megkülönböztetik magukat a városiaktól (a fehérektől) és a yungasi néger falvak lakóitól, mivel ők, a többiekkel ellentétben ajmarául beszélnek.

A bányász ajmarák

A bolíviai bányászok, jóllehet kisebbséget alkotnak az ajmarákon belül, politikai és gazdasági szerepük miatt mégis szót érdemelnek. A kérdés egyrészt az, milyen identitást vallanak magukénak, másrészt pedig az, hogyan viszonyulnak azokhoz az ajmarákhoz, akik nem bányászok. Az ajmara „főállásban” általában ajmara, nem pedig bányász. Ez azt jelenti, hogy paraszti foglalkozása mellett csak átmenetileg, pénzkereset céljából ól szegődik el a bányához, jellemzően azért, hogy egy rendkívül költséges ünnep vagy egy esküvő kiadásait fedezni tudja. Ilyen alkalmi munkásokat – *makipuraszokat* – főleg a kis magánbányákban foglalkoztatnak, ahol egyébként sincsenek szakmunkások, de olykor a nagyobb bányákban is fölvesznek ajmarákat hosszabb-rövidebb időre. Elsősorban felszíni munkákat végeznek: útkarbantartási munkálatoknál és építkezéseknél alkalmazzák őket. [...] A nagyobb magánbányákban és a *Comibol* bányáiban egyre több az ajmara bányász, a szakmunkás – ha számszerűen még nincsenek is sokan. A bányász szakma vonzó számukra, mert aki „házon belül van”, azaz fix fizetési, a számos juttatásban is részesül: vásárolhat a ház boltjában, üzemi étkezdében ehet, és halála esetén fiai léphetnek a helyére. A „házon belüli” bányász számára a többi ajmara azt a hatalmas tömeget jelenti, amely bányász akar lenni, és amelyet csak hatékony szakszervezeti harccal lehet a szakmából kiszorítani. [...] Az alkalmi munkások, főként a kis bányákban dolgozók erősen őrzik vidéki közösségükből származó identitásukat. A vállalati alkalmazottak (biztosítottak vagy bérleti szerződést élvezők) azonban inkább bányászként, nem pedig eredetük vagy „előéletük” alapján (ajmara, kecsua, földművelő vagy indián) tartják számon magukat.

Az ajmara tanítók

Bár a statisztikák szerint nem túl magas az ajmara származású tanítók száma, értelmiségi vezető szerepük miatt mégis fokozott figyelmet érdemelnek. Legfontosabb csoportjuk falusi származású ugyan, de értelmiségiként városban lakik – viszont falvakba jár tanítani. [...] E csoport tagjainak viselkedését két, egymásnak ellentmondó elv vezérli. Egyrészt az oktatási rendszer és az iskolák „haladónak” nevezett ideológiája hajlamos leértékelni a származásukat, és azt az érzést kelteni bennük, hogy jobb tanítók és jobb bolíviaiak lesznek, ha kispanyolosodnak, ami néhány folklóresemény kivételével az őshonos értékek megtagadását jelenti. Másrészt viszont ajmara eredetük épp ellentétes magatartás felé tolja őket. Sokan kapcsolatban maradnak szülőfalujukkal, a szünidőben pedig aktívan részt vesznek a különböző helyi eseményeken, ahol szavuk meghallgatásra talál. [...]

A városban élő ajmarák csoportjai

Egy mind számarányában, mind gazdasági-társadalmi helyzetéből fakadóan egyre jelentősebbé váló csoportról van szó. E csoporton belül is több alcsoportot tudunk megkülönböztetni:

a) Akik elfelejtik származásukat

A városba költözőre egyrészt nagy nyomás nehezedik annak érdekében, hogy betagozódjék a helyi társadalomba, másrészt pedig rengeteg ajmara-, paraszt- és indiánellenes kijelentéssel, megjegyzéssel találkozik. Érthető tehát, ha a városba költözők egy része végül tökéletesen asszimilálódik, „elfelejti” származását és a földjeihez fűző szolidaritás érzését.

b) *Az új városi ajmara szubkultúra*

A városba települő ajmara kézművesek, kereskedők, mozgóárusok stb. egy sajátos városi ajmara kultúrát alakítottak ki és tartanak fenn. Az új szubkultúra szolgálatában három, szinte kizárólag városi rádióadó áll, melyek gyakorlatilag egész nap ajmara nyelven sugároznak: hirdetéseket közölnek a tánccsoportok próbájáról, futballmeccsokről és gyűlésekről, továbbá utcai fúvószenét adnak (általában rezesbandák műsorát, néha nádfurulyás és pánsípos muzsikát). Hasonlóan fontos fóruma ennek a szubkultúrának egy spontán ünnepség, a *csa'ajjasz*. E mögött a szubkultúra mögött nincs semmilyen mozgalom, a megmozdulások résztvevői nem tüntetni akarnak a jelenlétükkel, hanem egyszerűen csak ott élnek a városban, és otthon akarják érezni magukat benne.

c) *Az „itt tartózkodók” szervezett csoportjai*

Az *itt tartózkodó* kifejezést az elmúlt évtizedekben, főleg az agrárreform után kezdték el használni azokra a falusiakra (zömmel ajmarákra), akik a fővárosba telepedtek, akkori elképzelés szerint hosszabb-rövidebb *tartózkodásra*. Hivatalosan például *tarijai*, vagy a *San Pedro de Buenavista-i* itt tartózkodókként (*residentes*) emlegették őket, ami kifejezte, hogy ezek az emberek egy helyről jöttek. Az itt tartózkodók többsége saját felelősségére költözik a városba. Vannak, akik bizonyos idő elteltével (vagy a generációváltás során) elveszítik régi lakóhelyi kapcsolataikat, és beilleszkednek az új városi ajmara szubkultúrába, mások viszont főleg egymás között építenek ki szoros kapcsolatokat. A főváros régi rezidensei hozták létre az első kultúrházakat La Pazban. Ezek a kultúrházak nemcsak társadalmi és szabadidős tevékenységekkel foglalkoztak, hanem segítettek például a munkakeresésben is. [...] Ezek mentén az informális kötelékek mentén szerveződnek gazdasági és kulturális vállalkozásaik, egyesületeik, mint a focicsapat, a néptánccsoport és az ünnepeik is. [...]

Az itt tartózkodók egymás közötti, származás alapú szolidaritása eltekint a vagyoni és származási különbségektől. Különböző rezidens csoportok viszonylatában azonban szó sincs ilyesmi ről; ők mint városi ajmarák, esetleg mint hasonló foglalkozást űző személyek lehetnek szolidárisak egymással.

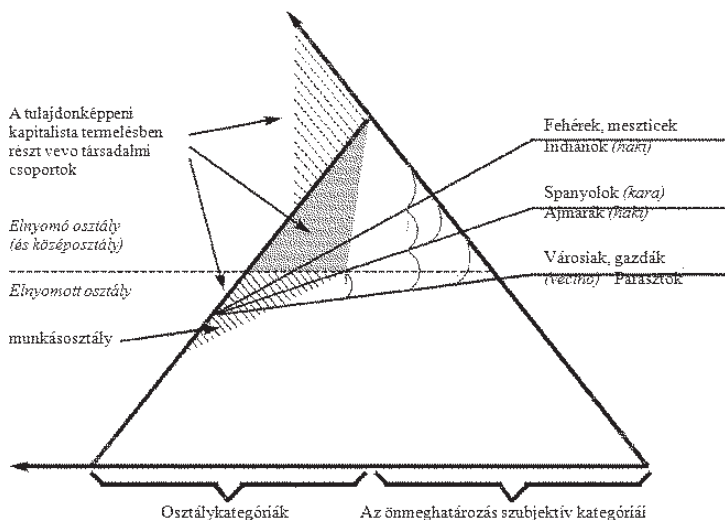
d) *Az új ajmara értelmiség*

A városi ajmara csoportok közül ez a csoport a legkisebb, a jövő szempontjából azonban talán ez a legnagyobb jelentőségű. [...] Az új értelmiség egyrészt indián származású egyetemi oktatókból, egyetemistákból, tanítókból, agronómusokból, önképző parasztokból verbuválódik, másrészt állami és nemzetközi intézetek kutatóiból, vidékfejlesztőkből, akik az ajmara nyelvet és társadalmat tanulmányozták, és akik, őszinte érdeklődésüknek köszönhetően rájöhettek kutatásuk értelmére. [...]

Osztályöntudat

Miután megvizsgáltuk az ajmarák saját magukról kialakított szubjektív képét, összefoglalásként megkíséreltem röviden bemutatni, miképp illeszkedik ez az önkép egy társadalmi-gazdasági osztályokban gondolkodó elképzelésbe.

A társadalmi osztályok és az ajmarák önmagukra használt szubjektív kategóriái



Az ábra a bolíviai társadalomnak azt a részét ábrázolja, amely egyáltalán kapcsolatban áll az ajmara világgal. A jobb oldal az ajmarák által használt kategóriák alapján írja le ezt a világot, a bal oldal pedig a kizsákmányolók és kizsákmányoltak egyszerű alá-fölérendeltségét mutatja. A háromszög (a társadalmi piramis) két szára nem zárt, ami azt jelzi, hogy az ajmara világ nemcsak a bolíviai társadalomba, hanem azon keresztül magasabb szintű rendszerekbe, végső soron a világ gazdaságba illeszkedik.

Ebben a magasabb rendszerben Bolívia maga is az alacsonyabb osztályba, a harmadik világbeli, kizsákmányolt országok közé tartozik, domináns termelési módja szerint pedig kapitalista ország. Ha azonban az ország társadalmi struktúrájából indulunk ki, azt láthatjuk, hogy a lakosoknak csak a kisebbik része termel a kapitalista termelési mód szerint: az ábrán ezt a satírozott terület jelzi; ezen belül is a pontozott terület jelzi a felső és középosztályok kiterjedt-

ségét, a vonallal satírozott pedig a tulajdonképpeni munkásosztályét (a bányászokat, a gyári munkásokat és a mezőgazdasági munkásokat). A munkásosztály az elnyomott osztály csúcsán található, jóval azok fölött, akik még csak be sem tudnak lépni a kapitalista termelésbe. Kétségtelen, hogy a munkás áruba bocsátja munkaerejét, és kizsákmányolják, de még mindig sokkal jobban él, és nagyobb megbecsülésnek örvend, mint azok, akik eddig sem jutnak el, mint az önellátó közösségekben élő parasztok. A társadalmi piramis nagyobb része nem vesz részt a piacgazdaságban, hanem prekapitalista termelési mód szerint működik. Őket a felsőbb osztályok a kis- és nagykereskedőkön, felvásárlókon, külkereskedőkön mint közvetítőkön keresztül éri el és tartják függőségi viszonyban, még ha ez a viszony nem is olyan szoros, mint az agrárreform előtt volt. [...]

A jobb oldalon, az ajmara identitásoknak megfelelően három vonal mentén szabdaltuk szét a piramist. Mindegyik önelnevezésnek megvan a maga ellentéte, azaz az a csoport, amelyet az önelnevezés kizár. Az *indian* önelnevezés a legszélesebb kategória, amelybe mindenki beletartozik, aki nem *fehér* vagy *mesztic*. Az ajmara ennél szűkebb körre vonatkozik, azokra, akik ajmarául beszélnek. Bár értelemszerűen kizárja például azokat, akik már elutasítják az indiánság bélyegét, opposíciója mégis kizárólag a *spanyol* nyelv. A *paraszt* kategória tulajdonképpen mindenkit kirekeszt, aki városi, ideértve a kisvárosok *vecinóit* is. Ajmarául az ennek megfelelő szótár lényegesen egyszerűbb: a *haki*, kontextustól függően, lehet indián, ajmara vagy paraszt jelentésű, a *kara* viszont mindenképpen csak a spanyol ajkú fehér-mesztic társadalom tagjára vonatkozhat.

Ha most összehasonlítjuk az ábra két oldalát, láthatjuk, hogy a generatív kategóriák között szoros összefüggés van: az elnyomott osztály java része az indián – ajmara – paraszt önelnevezésekkel illeti magát. De az elnyomott osztályon belül van egy olyan csoport, amelynek tagjai nem tartják magukat sem ajmarának, sem indiánnak, mert ok – munkások.

[...]

Összefoglalásképpen azt szögezhetem le, hogy az ajmarák szubjektív önmeghatározását érdemes továbbra is kutatni. Időben gyorsan átalakuló kategóriákról van szó, amelyek viselőikből roppant erős érzelmeket tudnak kiváltani. Az új vallásos mozgalmak és politikai csoportosulások gyakran ki is használják az ajmarák érzelmességét és hiszékenységét, hogy ezeket az indulatokat a saját céljaikra fordítsák, ahelyett, hogy az etnikai kategóriák az etnikai csoport érdekeit szolgálnák.

A szubjektív öndefiníciónak azért van súlya, mert az ajmara identitástudat roppant erős érzelem. Remélem, hogy hasonlóan ahhoz, ahogy egykor a nacionalizmus hozzásegítette a világ több sarkában az elnyomott népeket szabadságuk kivívásához és a függőségi viszonyok szét töréséhez, az ajmarák felszabadításában is jelentős szerepet kaphat majd öndefiníciójuk, illetve az „indián”, „ajmara” vagy „földműves” fogalmak helyes, negatív társadalmi konnotációktól mentes használata.

Irodalom

- *Albó, Xavier* (1975): La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo. In Cuadernos de Investigación, (8). La Paz: CIPCA.
- *Achacachi* (1976): Rebeldes, pero conservadores. Elhangzott Párizsban, a 42. Amerikanista Kongresszuson [őshonosok és Gazdálkodók Szimpózium].
- *Bolton, Ralph* (1973): Agression and Hypoglycemia among the Quolla. In Ethnology, 12: 227–257. Carter, William (1965): Innovation and Marginality: Two South American cases. In America Indígena, 25 (4): 383–392.
- *CIPCA* (1976): Yungas: los „otros” aymarás. In Cuadernos de Investigación, 11. La Paz: CIPCA. CODEX (1975): Marginalidad y salud. In La situación de los barrios marginales populares en La Paz. La Paz: CODEX.
- *Condarco, M. Ramiro* (1976): Zárate el tembile Wilka. La Paz.
- *Condori, U. Juan* (1976): Respuesta de un jóven aymara a Fernando Vaca Toldo. In Semana de Ultima Hora, 4 (6). La Paz.

- *Oughty, Paul* (1970): Behind the Back of the City. Provincial Life in Lima, Peru. In *Peasants in Cities*. William Mangin szerk. Boston: Houghton Mifflin.
- *Gutelman, Michel* (1975): El modo de producción parcelario. Cuadernos de discusión. Quito: CIESE 1(1) (A 4. fejezet fordítása: „Structures et réformes agraires”. Paris: Maspero.)
- *Harris, Olivia és Xavier Albó* (1975): Monteras y guardatijos: campesinos y mineros en el Norte de Potosí. Cuadernos de Investigación. La Paz: CIPCA.
- *Jongking, C. F.* (1972): Regional Clubs in Lima, Peru. Amsterdam: CEDLA.
- *Leons, William* (1972): Dimension of Pluralism in a Changing Bolivian Community. Doktori dolgozat. Pennsylvania State University (fénymásolat).
- *Leons, William* (1973): Manifiesto de Tiwanaku. Kiadás nélküli sokszorosítás.
- *Leons, William* (1975): Mink’a. La liberación del indio en Bolivia. In *Annales de la Ire réunion d’anthropologie des pays de l’aire andine*, 92–99. La Paz: Institut Bolivien de la Culture.
- *Montagno, Mario* (1972): El hombre del suburbio. Oruro: INDICEP.
- *Nash, June* (1973): Dependency and Exploitation In Worker Consciousness: The Case of Bolivian Tin Mines. Lima.: sokszorosított.
- *Nash, June* (1976): Alienation, Community, and Class Consciousness. Elhangzott a Bolívia ma címu szimpóziumon. Reinaga, Fausto (1970): La revolución india. La Paz: Burillo.
- *Reyes, Celso et al.* (1945): Estudio socioeconómica de la provincias Omasuyos, Ingavi y Los Andes. La Paz: Mezogazdasági Minisztérium, kézirat.
- *Sandoval, Godofredo et al.* (1981): El Centro de Acción Santiago de Ojje (ideiglenes cím). La Paz: CIPCA. Van den Berghe, Pierre (1967) Race and Racism. A Comparative Perspective. New York: Wiley and Sons. Van den Berghe, Pierre (1973): The Use of Ethnic Terms in the Peruvian Social Science Literature. A Conflict, Law and Social Control in the Andes szimpóziumra készült munka. New Orleans: American Anthropological Association.
- *Zalles, Jimmy* (1976): La iglesia aymara dentro de la iglesia Boliviana, los aymaras dentro de la sociedad Boliviana. Cuadernos de Investigación. CIPCA 12.

Modernizmus, esztétika, zene és ünnep Hogyan változott meg az elit attitűdje a népi kultúrával szemben? Peru, 1750–1850 (Juan Carlos Estenssoro)

VARGA BEÁTA FORDÍTÁSA

Miután a gyarmati uralom kezdeti időszakában sikerült valamennyi etnikai és kulturális csoportot integrálni az új rendszerbe, a továbbiakban a meglehetősen élénk és sokszínű társadalmi és kulturális élet fölötti ellenőrzés megszerzése lett a gyarmati politika legfontosabb célkitűzése. A *fiesta*, azaz a köznépi ünnep, ahol a különféle ellentétek nyíltan felszínre törhettek, szálla volt ugyan a gyarmati hatóságok szemében, de mégsem lehetett teljes egészében eltörölni a föld színéről – megpróbálták hát *megregulázni*.

Eltörölni már csak azért sem lett volna szerencsés, mert az *andesi fiestának* (az ünnepek indián eredetű formája) számos, a hatalom szemszögéből nézve kedvező hatása volt. Elősegítette az asszimilációt, erősítette a kulturális tanulási folyamatokat, és ha tetszik, fölfogható a hittérítés és a vallásosság új (és némiképp módosult) formájaként vagy az indiánokat felügyelő intézmények egy fajtájaként. Az egyre gyarapodó ünnepi rituálék indián és fekete vallásos gyülekezeteket, *kongregációkat* hívtak életre, s a *fiesta* ezeket a csoportokat is bekapcsolta a formálódó vallásos szervezetbe. A *fiesta* igen alapos jelentésváltozáson ment át ahhoz, hogy szolgálni tudja az új rendet annak egy új intézményeként. Természetesen továbbra is mindenki tisztában volt azzal, hogy minden új katolikus ünnep és intézmény csak máz, amely arra szolgál, hogy elfedjék vele az ugyanakkor tartott hagyományos (pogány) ünnepség eredeti jelentését. Azt pedig, hogy ezeket az ünnepeket az utcára, a nyilvánosság

elé kellett vinniük, az magyarázza, hogy a hatalom így akarta elkerülni a lázadás vagy összeesküvés számára kedvező alkalmakat, és egyúttal ellenőrzés alatt tartani mind a *taki* és az *andesi fiesta* résztvevőit, mind a feketék ünnepeit.

Így alakult ki az a gyarmatokra olyannyira jellemző sokszínű ünnepkultúra, amelyben andokbeli, afrikai és spanyol elemek keveredtek, és amelynek a sajátosságát éppen ez a keveredés adta. A különböző ünnepi megmozdulásokkal más és más kulturális csoportok tudtak azonosulni (az ördögös tánc az indiánoké, a mór–keresztény játékok a spanyoloké, na és ott voltak a néger táncok), még akkor is, ha nyilvánvaló, hogy valamennyi szokás keresztény és spanyol eredetű. Ezt az átalakulást a spanyolok szorgalmazták, hogy a nagy csoportok, az indiánok és a feketék kulturális identitásának hangsúlyozásával föloldódjanak a helyi különbségek. Még a kulturális rezisztencia hagyományos formáiként értelmezhető elemek, például az inka táncok is azon egyezés eredményei, mely szerint az új hatalmasságok elfogadták a gyarmati ünnepet, annak játékszabályaival együtt. Világos, hogy az ünnepen feszültségek és konfliktusok tárulnak föl, de saját belső logikája szerint maga az ünnep segít megoldani azokat.

A gyarmati hatóságoknak az igénye, hogy az indiánok és a feketék ünnepei nyilvánosak legyenek, a városokban az utcára kényszerítette ezeket, s így egy sajátos *utcai kultúra* alakult ki. A limai előjáró szavaiban félelem keveredik a hatalom adta erővel, amikor például a feketék dobszóval kísért táncairól rendelkezik: a rabszolgákat nyilvánosságra kötelezte, de nyilvánvaló az amiatt érzett aggodalom is, hogy ünnepeik során a feketék már a város főterét is elárasztották (Aguirre [szerk.] 4. kötet: 144).

A ünnepek hivatalos része mindig arra törekedett, hogy bekebelezze a különböző kulturális csoportokat, és tiszteletet kényszerítsen ki a mindenkori hatalomnak. A kialakuló ünnepi játékszabályok ugyanakkor azt is lehetővé tették, hogy minden önálló kulturális identitással rendelkező csoport független és autonómiára vágyó egység-

ként mutatkozzék meg a többi előtt. Ebben valószínűleg a zene játszotta a legfontosabb szerepet, hiszen a különböző kulturális csoportok zenéi még a hivatalos ceremóniákon is megszólalhattak. A zene ráadásul mindig kapcsolatban állt más kulturális elemekkel is, a viseletekkel, az Inka vagy a fekete királyok bemutatásával. Esztétikai szempontból az indiánok és a feketék kulturális megnyilvánulásait a közönség a spanyolokéhoz hasonlóan értékelte, meggyőző erejüket még a korabeli spanyol és kreol szövegek is kiemelik.

A gyarmati ünnepnek tehát nem csak egyetlen üzenete volt. Persze, igyekeztek elutasítani és peremre szorítani a vallási terminussal *ördöginek* tartott megnyilvánulásokat, lényegében azonban az egész jelenség a barokk esztétikára jellemző többszólamúságon (Spitzer 1967) nyugodott. A Bourbon-dinasztia hatalomra kerüléséig a gyarmatok élete a kulturális különbségek elfogadásán és fenntartásán alapult, ami végül is nem jelentett mást, mint hogy a kormányzat alkalmazkodott a gyarmatokon uralkodó körülményekhez. Ez ugyan nem szüntetett meg minden ellentétet, de kétségkívül nagyobb mozgásteret biztosított a nem spanyol etnikum számára, nem utolsósorban éppen az ünnep révén, amelyet vidéken az indiánok, városban pedig a feketék hódítottak meg és uraltak, és amely megteremtette számukra annak lehetőségét, hogy széles közönség előtt mutakozzanak meg.

A Bourbon reformok: a modernizmus és az új esztétikai eszmények megjelenésének hatása az ünnepre

A neoklasszikus modernizmus és esztétika, bár eleinte csak a legfelső körök szűkebb csoportjaiban jelent meg, a későbbiekben mélyreható politikai következményekkel járt. A Bourbon reformok alapvető célja az adók növelése és általában a gyarmati birtokok jövedelmezőségének javítása volt. Ehhez központosított közigazgatásra és hatékony politikai ellenőrzésre volt szükség. A reformok olyan

központi hatalom kiépítését követelték meg, amely a társadalom egész vertikumát átfogja.

Ezek a törekvések szöges ellentétben álltak a korabeli gyarmati kormányzat kusza állapotaival, és még nagyobb ellentétbe kerültek azzal az egész szimbolikus kódrendszerrel, amely lehetővé tette, hogy a különböző kulturális csoportok autonóm közösségekként mutakozzanak meg. E gyakorlat mögött egy olyan ideológia állt, amely a társadalom tagjait egy külső, semleges pozícióból sorolta be kasztok vagy rendek szerint (Szeminski 1984).

Minden faji vagy kulturális közösség saját feladattal rendelkező önálló csoportként határozhatta meg magát a kasztok diskurzusában, és mint ilyen, szervesen illeszkedett a rendi társadalomba. Ez a kettősség mutatkozott meg az ünnepeken, még a reformok korában is. Az ünnep egyébként arra is alkalmat adott, hogy az intézményesen meghatározott csoportok vagy egyének kihívóan viselkedjenek a központi hatalommal szemben.

A reformista kultúrpolitika erőlyesen szembeszállt ezekkel a megnyilvánulásokkal. Az volt a cél, hogy minden poliszémián alapuló diskurzus (legyen bár irodalmi, ünnepi vagy zenei) elveszítse ezt a kettősséget, és helyébe a hatóságok diskurzusa lépjen, amely már nem ad teret semmiféle autonómia kifejezésének. Új retorika született, amely határozottabb és szigorúbb volt, üzenetei pedig félreérthetetlenek. Fölerősödtek a hatalom intézményes kifejeződési formái. Különösen erőteljes volt ez az egyház esetében: a barokk retorika ideje lejárt, a „többszólamúságot” az „egyszólamúság” váltotta föl, harcot indítottak a különböző kulturális identitások megnyilvánulásai és a hatalom kipellengérezése ellen.

Mindez új feszültségeket teremtett. Mindeddig az ünnep és általában az együttélés különböző formái lehetővé tették a kulturális különbségek fenntartását és erősítését, a különbözőségek viszont belső feszültségeket és ellentéteket gerjesztettek. Éppen ezek elsimítása tartotta fenn a gyarmati rendet oly hosszú időn keresztül, ez adta a rendszer belső dinamikáját. A játékszabályok megváltozásával

a rendszer szélsőségesen merevvé vált. Ha valamely csoport használni próbálta azokat az identifikációs formákat, amelyeket a gyarmati uralom során kialakított, már ellenállónak számított. Emiatt azok a jelképek, amelyek azelőtt a gyarmati uralom fennmaradását szolgálták, ekkortól az ellenállási mozgalmak jelképei lettek.

Az összeütközések szembeállították az egyházat az állammal. Annak ellenére, hogy korábban épp az egyház terjesztette az új eszményeket, illetve szorgalmazta a kulturális önkifejezések nagyobb ellenőrzését, a reformtervek korlátozták önállóságát és fölerősítették a szekularizációt.

Antonio de Barroteának, az első művelt érseknek a reformjai az 1750-es években egy újfajta vallásosságot céloztak meg. Betiltották a hagyományos ünnep velejáróit: a prédikációk barokk nyelvezetét, a népzenét a templomokban, a körmenetek érzéki túlfűtöttségét, a temetések és a magánjellegű vallási ünnepek pompáját, a harangozással való „visszaélést”. A vallási szertartásrendet viszont az érsek számos rendelkezésben megerősítette. Így például arra törekedett, hogy a gregorián éneken kívül – ez volt az egyetlen olyan zene, amellyel az egyház azonosulni tudott – semmilyen más zene ne szerepeljen a szertartásokon, legkevésbé pedig a körmeneteken és a gyülekezeti foglalkozásokon. Megszűnt a profán és színpadi zene, valamint a népi színművek jelenléte a templomokban, mindaz, ami a „föld leheletét” (Barrotea 1756) hordozta magában.

Barrotea rendelkezései természetesen nem hoztak azonnali változást, a zene és a tánc ezután sem hiányzott az ünnepekről, viszont azonnal heves tiltakozást váltottak ki a gyarmati kormányzat részéről, amely a vallási hatalom fölébe kívánt kerekedni, mielőtt az teljes függetlenséget nyerhetett volna. Az érsek protokolláris tiltásait és előírásait az alkirály és katonái szegték meg először (1754. augusztus 19-i tanács beszámolója – AGI). Barrotea után az egyházi hatóságok az 1770-es évekig nemigen hallattak magukról, utána viszont egészen a gyarmati korszak végéig folyamatosan jelentkeztek reformtörekvéseikkel.

A világi hatalom intervenciója: harc a nevetés és az ünnep ellen

Bár az államhatalom kezdetben szembeszállt az egyházi hatóságok által kezdeményezett reformokkal, később támogatni kezdte ezek előírásait (hiszen szüksége volt arra, hogy a vallásos érzelem megnyilvánulásait hierarchizált formában ellenőrizze), sőt, saját kezébe vette a reformok végrehajtásának egy részét, hogy érzékeltesse politikai fölényét. 1770-től kezdve az egyház és vele az elit egy része egyre nyilvánvalóbban szövetségre lépett a világi hatalommal, hogy szembeszálljon a gyarmati ünnep addigi gyakorlatával. Az ellenségesség főleg a népi játékok, konkrétan az indiánok és a feketék szereplése ellen irányult. Ugyanakkor a kreol elit maga is az ünnepet használta fórumként arra, hogy megerősítse hatalmi kötelékeit, és felszínre hozza az anyaországiakkal szemben meglévő ellentéteit. A játék tehát kettős volt: a kreolok egyrészt elvitatták az ünnepi hagyományok érvényességét, ha ezeket az indiánok, a feketék és a városi szegénynép használta, ugyanakkor igyekeztek fenntartani e hagyományokat a saját céljaikra.

A 18. század második felétől a hatóságok fokozatosan szem elől vesztették a nevetés és az ünnepi viselkedés értelmét. E maradi, gyarmati kori értékek helyett (kétségkívül a felvilágosodás hatására) az *újat*, a *korszerűt* keresték, és a neoklasszikus esztétika normáinak megfelelően a racionális kapcsolatot keresték a forma és a tartalom között. Ebből következően a *romlott jelen* fenntartása helyett a kreol elit tagjai a megbomlott egyensúly helyreállítására törekedtek. A mintát, a régi igazságot kezdetben a gyarmati uralom gyökereiben keresték, és éppen ez vezetett összetűzésekre Amat, a modernista alkirály és a művelt kreolok csoportja között. A *Drama de los palan-ganas*ban a *Veterán* így jellemezte Amat kormányzását:

Mit is mondhatnék róla neked, fiam? Despota o, ki még a Juan de la Coba megtartását is megtiltotta, hol pedig dicsőséges dobok haladtak a zászlós menet élén, mert ez volt az a zene, mely a Hódítás győzelmének ünneplésekor

*hangzott, és csupán ez az egy, ősrégi módi járta. Maga lenézte mind-
ezt, törvényei pedig lehetetlenné tették (Drama 1977: 90). (A szerző
kiemelése.)*

A kreol elit tehát kiállt a gyarmati tradíció azon elemei mellett, amelyek a kreol hagyományba illeszkedtek. Szívesen nyújtott viszont segítséget a hatóságoknak a „köznép”, „legalsó köznép” vagy „alsó köznép” hagyományai elleni harcban. Ezek az akkoriban kitalált fogalmak már meg sem nevezték pontosabban az érintett faji vagy kulturális csoportokat.

Az egyház hivatalos nézőpontja és véleménye mind szélesebb körökben vált elfogadottá. 1796-ban O’Higgins betiltotta az „ízlés-
telen verseket és énekeket, mint a keresztény erkölccsel ellentéte-
seket” (O’Higgins 1796). Ugyanezt tette Pezuela 1818-ban, „A jó
kormányrendeleté”-ben (Pezuela 1900 [1818]: 574).

Az egyházhoz hasonlóan, amely a harangozás és a gregorián zene
kapcsán csak egyetlen véleményt engedett érvényesülni, a civil ható-
ságok is arra törekedtek, hogy monopolizálják a világi zenét. A jó
kormány rendelete kimondta, hogy

*Mivel túl szabadosan használják a dobokat és harci hangszereket az utcán,
mostantól megtiltatik a hasonló túlkapás oly módon, hogy csak a katonai
dob szólhat az egész városban (Pezuela 1900 [1818]: 577).*

Természetesen voltak gyöngé próbálkozások a népi hagyományok
védelmében, főképp az alsópapság részéről. Atanasio Fuentes idézi
1817-ből az alábbi dokumentumot, amely egy plébános tollából szár-
mazik (hacsak nem magától Fuentestől). A szarkasztikus részek ki-
emelése mindenesetre tőle származik:

*[...] az Isteni Pásztor, Megváltó és Megmento Fenségének megsértése miatt
ez évben ördögök és óriások megjelenése Cuasimodo ünnepének körmenetén,
mely éppen a következő vasárnapra esik, megtiltatott a fellebbezhetetlen
(de nem éppen szakavatott) hatalmasság által.*

*A rendelkezés furcsa és helytelen, mert (1) ezen ördögök ártatlan módon
kísérik a Fenséget, és a nép élvezettel nézi, hogy leborulnak előtte, és mert
(2) az óriások anélkül, hogy rémületben tartanák a gyermekeket, fölnagyítják*

a résztvevőket és a hívó kíséretet, mely nélkül az isteni körmenet csupán magányos békemenet lenne. Ezért kívántatik, hogy a hívó katolikusok ördöggként vagy óriásként jelenjenek meg vasárnap (Fuentes 1867: 115–116).

A 18. század második felétől, ahogy nőtt az indián származású papok száma, az alsópapság – az inkvizíciós hatóságok nagy ijedelmére – egyre erőteljesebben támogatta a régi ünnepek megtartását. Egyre nyilvánvalóbbá vált az egyházi adminisztráció és a falusi plébánosok közötti ellentét. Egy 1805-ös piurai forrás feljegyezte, hogy

Ezen visszaélések a papok érdekeiből fakadnak, akik ráveszik az indiánokat, hogy ünnepeljék a Mindenszenteket, mely során az indiánok sok pénzt költenek, hogy hagyják őket szabadon táncolni a templomban és napokon át részegeskedni. Az Előadó személyesen látta ez alkalmakkor az indiánokat, férfiakat és nőket könnyeket ontani, különösen azokon az előadásokon, melyek Inkákról vagy Moctezumáról szólnak, amelyeket mind be kell tiltani, mert ezen uralkodók emléke szörnyű élményt okoz nekik, megindítja őket (Cruz 1805).

A hatóságok kezdeményezésére a népi *fiesták* fokozatosan háttérbe szorultak; legelőször a hivatalos, állami rendezvények szűntek meg, majd betiltották az ünnepeket a szegények lakta városrészek parókiaiban, végül pedig a városok körüli indián falvakban is (Carta 1797. III. 24. AAL Comunicaciones Oficiales).

Az indián szomorúsága: a yaraví története az inkát sirató daltól az érzelmes kreol énekig

A 19. század elejére nyilvánvalóvá vált, hogy végérvényesen megbomlott a társadalmi egyensúly. A sorozatos lázadások és a társadalmi nyomás hatására a kormány új stratégiát dolgozott ki: olyan absztrakt *nacionalista* érzést próbált kialakítani, amely alkalmas lehetett volna arra, hogy létrejöjjön egy új, erős és lojális társadalmi csoport. A *Mer-*

curio Peruano című ősfolyóirat – legalábbis kulturális és zenei ízlését tekintve – szintén e programhoz csatlakozott. Az új diskurzus a kasztok vagy rendek helyett osztályterminusokat használt, amely arra szolgált, hogy közös identitást alakítson ki a limai és vidéki kreol elit soraiban, és erős szövetségesre találjon azokban, akiket a kormányzat gazdasági és intellektuális presztízs szempontjából egyenrangúaknak tekintett. Másrészt arra is szolgált, hogy – lefokozva őket – összemossa az alsóbb osztályok különböző csoportjait, elhomályosítsa hovatartozásukat. A „ember gépek” és „tudatlanok” iránti paternalizmus igyekezett elkerülni a szövetséget a lent lévőekkel, akikre nem terjedt ki a faji, kulturális vagy „nemzeti” szolidaritás.

A gyarmati politika változásai és a kor indiánképének átalakulása kölcsönösen összefüggtek egymással. A kép változása egyrészt annak köszönhető, hogy a nemzetiségek, elsősorban az *indián* karakterének megrajzolása a közművelődés egyik központi témájává lépett elő. Másrészt pedig annak, hogy az „inka nemzeti mozgalom” révén (Rowe 1955) az Andokban kialakult egy újfajta nemzeti identitás, amely az andesi zenét és más művészeti kifejezőmódokat a kulturális rezisztencia és az együvé tartozás jelképévé emelte. Ennek egyes elemei minden bizonnyal átkerültek a kreol nemzeti érzésbe, annak ellenére, hogy 1781, a Tupac Amaru felkelés leverése utáni megtorlás eredményeként az inka nemzeti mozgalom szinte megszűnt.

Az új indiánkép szorosan összefonódik az indián zenével és lát-szólag az indián felkelésekkel is. Az első említést a szomorú, *yaraví* siratódallamokat dúdoló indiánról a Huarochirí indiánláza-dásról szóló leírásban olvashatjuk. Amat alkirály indián és fekete közlegényei kapcsán hangzik el a *Drama de los palanganas*-ban, hogy „ezek az indiánok, akik yaravíjaikban még mindig siratják legyilkolt Inkájukat, szép kis leckét mutattak nekünk felkelésből [...] az ötvenes években” (Drama 1776: 52).

A Tupac Amaru felkelés óriási sokk volt a gyarmati hatóságoknak, és ugyancsak óriási megtorlás követte. Szó sem lehetett több toleranciáról az indián kultúrával kapcsolatban. A megtorlás két fontos

kulturális elemet tartalmazott: az inka témájú színielőadások (közük mindenféle zenei látványosság és a *yaraví* is) és a hagyományos hangszerek, például a mély hangú *pututú* furulyák betiltását (Miller 1975: 1. kötet, 300–301). De talán még nagyobb jelentősége volt annak, hogy a megtorlás során az indián elitől mint csoporttól megvonták a hatalmi szimbólumok használatának jogát. Csakhogy e külsődleges jegyek nélkül az elitnek nem volt mihez kötnie az identitását: akit nem pusztítottak el fizikailag, az végül feloldódott a vidéki kreol elitben. Az „ikonográfiás háborúban” (Stastny 1982) az indián oldal szétesett, megsemmisült.

A Limában 1789-ben, IV. Károly tiszteletére rendezett ünnepségen – bár néptáncakkal még fölléphettek egyes indián negyedek és a szomszédos falvak lakói – immár szó sem lehetett az azelőtt szokásos inka táncokról, *csimu kapakok*ról, szó sem lehetett semmiféle nemes indián megjelenítéséről. Egyetlen olyan jelenet volt, amelyben föltűntek indiánok: „megjelent egy fiatal férfi, [...] a Spanyol Királyság jelképe, akit tizenkét indián lakáj kísért” (Explicación previa 1790). Majd az egyes földrészeket bemutató földíszített szekerek felvonulása következett, ez alatt elénekelték a kontinensek himnuszait, köztük Amerikáét, amely egy *yaraví* dallam volt, az alábbi szöveggel:

Éljen IV. Károly
A hőn szeretett Király
És éljen Luisa
a tiszta Napsugár.
(D. S. P. D. L. E. 1789)

Így alakult át a *yaraví* a halott Inkát sirató énekből a spanyol uralgó tróndalává. Ezentúl az indián elemek az ünnepeken vagy csak semleges folklórlátványossággént jelenhettek meg, vagy pedig identitásvesztésük határán, mint a IV. Károlynak írt *yaraví*ban. Ekkor, indián múltjától már végképp elszakadva, politikai jelentőségét

elveszítve következik be a *yaraví* történetében az utolsó változás: a klasszikus esztétikával szimpatizáló kreolok kisajátítják, és saját identitásuk elemévé teszik. Az ünnepélyes dallamokra érzelmes verseket írtak, s így a *yaraví* hosszú időn át kedvelt dal típus lett La Plata, Cuzco, Huánuco, Arequipa, Huamanga vidéki elitje körében, sőt Limában is.

A közvélemény átalakulása és az elitkonverzió

A szabad újságírás fölvirágzása és a felvilágosult eszmék terjedése révén egy olyan új kreol elitréteg bukkant föl, melynek az adott presztízst, hogy a „művelt” csoporthoz tartozott. A felsőbb osztályok egyhangúan az anyaországgal szemben álló ellenzékhez csatlakoztak, és bár mindkét csoportjuk, a modernisták is és a klasszicisták is fölhasználták az ünnepet saját reprezentációjukra, nyilvánvalóvá lett, hogy többé ok sem tartották érvényesnek az ünnepi média hagyományos üzenetét. [...] A vallási ünnepek alkalmával ezek a kreol csoportok nemcsak hogy rosszállották a köznépi ünnepi elemeket, de egyenesen nyílt provokációnak tartották felvilágosult emberi mivoltuk ellen, és úgy érezték, kötelességük föllépni az ünnepekkel szemben. Érdekes kisajátítási folyamat volt ez, melyben a „civiliek” átvették a stafétabotot a hatalomtól a népi megnyilvánulások visszaszorításában:

[...] *Nagyhéten, tele fájdalommal, és bűnbánó énekek éneklése ürügyén megjelennek az utcán angyaloknak öltözött táncosok, himnuszok hangzanak fel, egyfelvonásos darabokat adnak elő, trombiták és dobok szólnak, és ez a fölfordulás eltart hajnalig. Hogyan lehetséges mindez bűnbánat idején?* (El Investigador, XLVI, 1813. augusztus 15.).

A feketék erkölcei, táncai és vallásgyakorlata miatt egyfolytában aggódtak a reformisták. Egy gyarmati kori, 1756-ban kiadott hivatalos újság, a *Gaceta de Lima* a következőképpen írta le az Úrnapját követő hetet:

[...] Ezen körmenetben számtalan bozal fekete vesz részt, akik nemzetségük és kongregációjuk szerinti csoportokban vonulnak föl, nemenként külön-külön, a férfiak a legnevetségesebb találmányokkal, igen könnyed mozdulatokkal, pajzsokkal, fegyverekkel, zászlókkal és országaik jelvényeivel fölverte; a nők a legdrágább selymekben, arannyal, ezüsttel és drágakövekkel ékesítve, nagyszámú kísérettel, szülőföldjük hercegnőihez hasonlatosan, és ez által az egész ceremónia tarka forgataggá válik. Menetük ügyes ugrásokból áll, csörgők és különleges furulyák pergő ritmusú koncertjére (Gaceta de Lima, 1756. június 20.).

A szövegben fölbukkannak ugyan a „nevetéses” és a „műveletlen” szavak, de nem pejoratív értelemben szerepelnek. A felvilágosult reformer Rossi y Rubí alig néhány évtizeddel később azonban már így ír ugyanerről az ünnepről:

Ez a csiricsaré hivalkodás, mely egy karneváli fölvonuláson igen szép lehet, egyházi megnyilvánulásként illetlen, különösen egy olyan körmeneten, ahol a legkisebb oda nem illő tárgy is megszenteltségteleníti a Szent aktus méltóságát, és eloszlatja a hívők áhítatát. Lehetséges, hogy fiaink már látni fogják az ilyen és ehhez hasonló túlkapások megváltozását, melyeket mi mostantól teljesen meg kívánunk szüntetni (Rossi y Rubí 1791: 116–117).

A felvilágosultak nemcsak az ostobának tartott népszokások ellen vettek föl a harcot, hanem az ezek mögött megbúvó kulturális rezisztencia ellen is. Az újító szellem és a türelmetlenség egyre szélesebb körben terjed, a *Mercurio Peruano* körül csoportosuló értelmiségiek-től és a gyarmati tisztviselőktől a városi lakosság mind szélesebb rétegeiig. A polgári sajtó fölállalja a méltatlankodást az ünnepi szokások miatt, megkérdőjelezhetetlen értékeket alkotva „tisztesség-ből” és „komolyságból”.

[...] mit jelent az afrikai férfiaknak és nőknek ezen csődülete, akik mogi-ganga módjára haladnak az Úrnapi körmenet előtt? Hova vezet ez a botrányos színjáték? Mire való ez a rángatózás és illetlen vonaglás a szentséges Úr előtt? Mik azok a bálványhoz hasonlatos bábuk, melyek hol fölemelkednek, hol leereszkednek? Mit jelent két vagy három szereplő meztelensége, mit a tánc és a jelmezek a mindenség Istenének színe előtt? Hogy engedhető meg

mindez a katolicizmus szívében, a perui birodalom fővárosában?! Egy ily nagy napon, mely arra szenteltetett, hogy az isteni méltóság az elképzelhető legnagyobb pompa és tisztelet közepette jelenjék meg, hogyan engedethetnének meg a babonának ezen árnyékai, ilyen förtelmes tiszteletlenség és ez a nevetséges jelmezes guineai társaság? [...]

[...] [Kíváncsiak,] hogy a hatóság számolja föl ezt a barbár szokást, mely ahelyett, hogy kiengesztelné, sérti az Istent, és bennünket is félkegyelművé alacsonyít. Maradok Önnek [...]” (El Investigador, 121. szám, 1814. június 16.).

A harc ezzel persze még nem zárult le, de már észrevehetünk egy fontos változást: az elit a 18. század közepétől nemcsak eltávolodott a népi megnyilvánulásoktól, hanem szembe is fordult velük. Ennek hatására lassan megszűnt a különböző társadalmi csoportok nagyarányú részvétele az ünnepen. Ez egyben azt is jelentette, hogy fokozatosan eltűnt a feszültségek feloldásának ez a szimbolikus módja is, amelyre a közös ünneplés lehetőséget adott. A városi szegények egyes csoportjai, a *petimetrák* és *currutacok* számára az új értékek elfogadása – beleértve a neoklasszikus tisztaság és a „modernség” eszményét – vált a társadalmi előrelépés útjává.

A kreol elit régtől fogva politikai tehernek, gyarmati kori maradványnak tekintette a megvetett népi kulturális megnyilvánulásokat. Lorenzo de Vidaurre a függetlenség elnyerése után hozzácsatolt néhány új szakaszt perui monográfiájához, éppen a limai és cuscói ünnepekről. Így írta le Juan de la Cobát, a kerületi előljárók menetét kísérő fekete népi figurát:

Juan de la Coba és a fiatalok felelgettek egymásnak; bemutatom néhány szóval, hogy a civilizált nemzetek csodálkozzanak a mi borzasztó faragatlanságunkon:

Néger: Juan de la Coba.

Legények: Cuscói tolvaj.

Néger: Anyátok egy ...

Legények: Mint a maga anyja.

Majd számtalan durva, trágár szó következett, melyeket még azok is megtapsoltak, akik nem tartoztak a közönségesek közé. Ezt a ceremóniát rendezték annak a piszkos, régi, értéktelen és véres köpenynek a tiszteletére, mellyel a rablógyilkos európaiak jöttek megfosztani minden tulajdonuktól a törvényes tulajdonosokat. Méltó volt erre a nép, mely szerette a rabszolgaságot, és elfogadta rítusaik gyalázatát, amit a legbarbárabb népek sem tűrtek volna el (Vidaurre 1971: 28).

A népi ünnepek, sorsukra hagyatva, egy ideig még tovább éltek a városokban, azután eltűntek. A köztársaság első évtizedeiben a város szerepének újraértelmezése és a „nemzeti” értékek körüli művészeti viták határozottan a városi elit megnyilvánulásaihoz kapcsolódtak, senkinek sem állt érdekében újjáéleszteni a városi szegényekhez vagy az Andokbeliekhez fűződő kapcsolatokat. Még a felszabadulásig oly divatos, nemzeti és indián témákat felölelő, rövid lírai-drámai művek (mint például *Az indiánok és a finánc* című daljáték) is „maradinak” számítottak, és senki sem vállalta fel őket. 1840-ben az olasz romantikus opera érkezésével végleg lehanyatlott a „kreol opera”. Bár megfogalmazódtak néha a hagyományos értékekkel rokonszenvező álláspontok is (ezek jutottak kifejezésre például Segura és Pardo y Aliaga vitájában), lassan-lassan még a konzervatívok is eltávolodtak ezektől, lenézték őket. A szomorú indián néplélek sztereotip és preromantikus képéhez kapcsolódó *yaraví* a 18. század végén még segíthette a kreol identitás megerősödését; a 19. század közepén azonban ez már elképzelhetetlen, az indián örökséget mindenki elutasította. Teljes lett a szakadás, a kulturális örökség lenézése, sőt megvetése. Mindenfajta, a nemzetépítés projektjétől eltérő kulturális identitás elszigetelődött, ballasztnak, sőt, ellenségnek számított.

Juan de Arona *A peruanizmus szótárában az andesi fiestát* olyan jelzőkkel illeti, melyek soha nem szerepelhettek volna (legalábbis az esztétikai vonatkozású) gyarmati szövegekben:

Cachua. *A Sierrán élő indiánok tánca vagy éneke. Bár a táncnak vidám dolognak kell lennie, ebben, ennek ritmusában és ütemeiben érezhető a perui*

bennszülött indián nyavalygó mániája [...] még legfőbb táncuknak, a cachuának az ostobaságában is. Amikor ezt a monoton táncot járják kettesével kézen fogva, úgy tűnik, mintha darabokra akarnának szakadni, félig kitátott szájuk és mozdulatlan szemük eltompult levertségről és enyhe részszegségről tanúskodik (Juan de Arona 1974: I. kötet, 110).

Irodalom

- Aguirre, Torres (szerk.) (1935–1958): Libros de cabildos de Lima. 23 kötetben. Lima. Arona, Juan de (1974): Diccionario de peruanismos. Lima: Peisa.
- Barrotea, Pedro Antonio de (1756): Edictos. In Constituciones synodales. Lima: Joseph Morel. Cruz, Juan Cristobal de la (1805): Representación Piura. AGI, Lima 608.
- Drama de los palanganas veterano y bisono. (Lui Alberto Sánchez szerk.) Lima, 1977 (1776). D. S. P. D. L. E.: Jubilos de Lima y Glorias del Perú. Lima: Imprenta Real Calle de Concha, 1789.
- Estenssoro, Juan Carlos (1989): Música y sociedad coloniales: Lima 1680–1830. Lima: Colmillo blanco. Estenssoro, Juan Carlos (1990): Música, discurso y poder en el régimen colonial. 3 kötetben. Lima: Universidad Católica, doktori értekezés, kiadatlan.
- Explicación previa de los carros y máscara [...] Lima: Casa real de los niños expósitos, 1790. Fuentes, Manuel Atanasio (1867): Lima, Párizs.
- Miller, Guillermo (1975): Memorias del general Guillermo Miller. 2 kötetben. Lima: Arica.
- O'Higgins, Ambrosio (1796): Por el rey [...] por quanto habiendome confiado por su Majestad [...]. Lima, kézirat. Pezuela, Joaquín de la (1818): Bando de buen gobierno. In Revista de archivos y bibliotecas 5(4) Lima, 1900. Rossi y Rubí, José (1791): Idea de las congregaciones públicas de negros bozales. In Mercurio peruano, 2(48–49), Lima
- Rowe, John (1955): El movimiento nacional Inca del siglo XVIII. In Revista Universitaria, 43(107): 3–33. Spitzer, Leo (1967): La armonía del mundo. Bologna: Il Mulino.
- Stastny, Francisco (1982): Iconografía, pensamiento y sociedad en el Cuzco virreinal. In Cielo abierto, 7 (21), Lima

- *Szeminski, Jan* (1984): La utopía tupamarista. Lima: Universidad Católica
- Vidaurre, Manuel Lorenzo de (1971): Plan del Perú y otros escritos . In Colección documental de la independencia del Perú: Los ideólogos 1 (5). Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario

A felhasznált források rövidítései

- AAL Archivo Histórico Arzobispal de Lima
- AGIEIGL Archivo General de Indias, Sevilla
- El Investigador. Lima, 1813–1814.
- Gaceta de Lima. Ed. José Durand. Lima, COFIDE, 1982–1983.

„Komaság” Kölcsönös szívességek rendszere a chilei városi középosztályban (Larissa Adler Lomnitz)

BARTHA ATTILA FORDÍTÁSA

Bevezetés

A „komaság” a chilei városi középosztály esetében olyan informális szerződéseket jelent, amelyek a barátság és különböző szívességek kölcsönös megnyilvánulásaira épülnek; ez a jelenség természetesen nem keverendő össze a komaságnak is nevezett katolikus keresztszülőséggel. A kölcsönös szívességek rendszere a társadalmi távolság függvénye, ennél fogva a szubsztantív gazdaságantropológia elméleti keretei között taktikai szabályok, attitűdök, a résztvevők és a szívességek típusainak áttekintése révén értelmezhető. Ebben a tanulmányban a „komaság” funkcióját a középosztály gazdasági és politikai szerepvállalásának történetében vizsgáljuk. Hipotézisünk szerint a „komasági” rendszerben való részvétel a chilei középosztályba tartozás alapvető kritériuma.

A chilei középosztály történeti szerepe jelentősen eltér az európai középosztályokétól. A 19. századi Chilében lezajló gazdasági és politikai átalakulás – a nemzeti függetlenség kivívása és a kereskedelem, valamint a bányászat kifejlődése még az agrárgazdaság körülményei között – már az iparosodást megelőzően megteremtette a középosztály hatalomra kerülésének feltételeit.

Ez a középosztály később, a csendes-óceáni háborút (1879–1883) követően jutott meghatározó szerephez, amikor a gazdag északi salétrom és rézbányák Chiléhez kerültek. A salétrom világméretű

monopóliumának évtizedei a chilei középosztály olyan mérvű megerősödéséhez vezettek, hogy jelöljük, Arturo Alessandri megnyerte az 1920-as elnökválasztást. Ez a győzelem azonban időben a salétrommonopólium elvesztésével esett egybe (a szintetikus nitrátok előállítására miatt), s a gazdasági ütközés nélkül maradt középosztály kénytelen volt a kormányzatnak átengedni az ország iparosításának vezetését. Az 1920 és 1950 közötti évtizedekben a középosztály kiterjedt és jól szervezett bürokráciát teremtett, amely kezdetben ugyan lényeges szerepet játszott a gazdasági fejlődésben, később azonban egy jól körülhatárolható társadalmi csoport privilégiumainak a védőbástyája lett, s törekvései elsősorban az adminisztratív hatalom előnyeinek megőrzésére irányul tak. E csoportnak jelentős politikai szerepe volt mint a felső osztály (földbirtokosok, iparmágánások, bankárok és üzletemberek) és a munkásság közötti közvetítőnek (Petras 1970: 123; Vega 1950: 90–91; Ruiz et al. 1961: 16–17).

Kikből áll az a társadalmi csoport, amely „a chilei középosztályként” definiálja magát? Gazdasági nézőpontból azokat sorolhatjuk ide, akik közalkalmazottként dolgoznak, vagyis általában mindazokat, akik nem végeznek fizikai munkát, és nem tulajdonosai a termelőeszközöknek sem. E meghatározás értelmében a később részletesen tárgyalandó periferiális csoportokat is beleértve, 1958-ban Santiago lakosságának 45 százaléka tartozott a középosztályhoz. Kulturális nézőpontból tekintve a chilei középosztály tagjait tipikusan az alábbi tulajdonságjegyek jellemzik:

- nem vállalnak fizikai munkát (eltérően az alsóbb osztályok tagjaitól); társadalmi eredetük, jövedelmük, képzettségük szempontjából heterogén csoportot alkotnak (eltérően a felső osztálytól);
- nincsenek jelentős megtakarításaik, gazdasági helyzetük mindig bizonytalan;
- előszeretettel fogyasztanak presztízs javakat, még ha ez eladósodáshoz vezet is;

- alapfoknál magasabb végzettséggel rendelkeznek (Vega 1950: 86–87; Johnson 1961: 22; Gilin 1960: 22–23; Petras 1970: 107–111);
- használják a „komaságot”, a kölcsönös szívességek rendszerét.

A felső osztály és a középosztály között két átmeneti csoportot különíthetünk el. Ezek a közbenső csoportok a családi háttérük szerint különböztethetők meg. Egyik részük a felső osztály gyerkeiből rekrutálódik; általában közhivatalokban vagy független értelmiségiként dolgoznak. Másik részük többnyire újonnan bevándorolt kereskedő és kisiparos családok gyerkeiből kerül ki; fokozatosan törnek előre a gazdasági ranglétrán, és igyekeznek mielőbb a felső osztály tagjává lenni. A középosztály alsó határ csoportsorlatjába azok a munkásszármazásúak tartoznak, akik képzettségüknek köszönhetően bejutnak a köz- és a magánhivatalokba. A heterogén eredetű – részben az alsó, részben a felső osztályba sorolható – külföldi bevándorlóknak köszönhetően a középosztály folyamatosan növekvő, nyitott társadalmi csoportként jellemezhető.

A tipikus középosztálybeli nem végez fizikai munkát, és nem rendelkezik termelőeszközökkel sem. Gazdaságilag a közhivatalokhoz, a politikához és az értelmiségi foglalkozásokhoz kötődik, fő munkaadója az állam. Minthogy a betölthető közhivatalok száma alacsony, hozzáférésükhöz politikai és társadalmi pártfogók adják a kulcsot (UNESCO 1964: 104). Más szóval, a középosztály tagjai számára a társadalmi és a családi kapcsolatok nélkülözhetetlen forrásoknak bizonyulnak. A továbbiakban a kölcsönös szívességek rendszerének, a reciprocitás intézményének ezt a szociológiai kontextusát tárgyaljuk.

1. A chilei „komaság”: definíciós problémák

A chilei városi középosztály tagjai – férfiak és nők – között a komaság olyan kölcsönösségi rendszert jelent, amely a szívességek folyamatos cseréjére épül, és amely a barátság ideológiájának jegyében zajlik. Ezek a szívességek többnyire bürokratikus természetűek, és valamiféle preferenciális elbánásban fejeződnek ki, amelyben a kedvezményezett harmadik személyek jogosultságának megsértése árán részesedik. Emiatt a jelenség megnevezésére a komaság terminust használjuk, amely ez esetben persze meglehetősen eufemisztikus.

Egyik interjúalanyunk véleménye szerint a „komaság” olyan segítségnyújtási mód, amelynek révén „valami könnyebben és gyorsabban szerezhető meg”. Olyan célokhoz kapcsolódik, „amelyek többnyire legálisak, de az elérésükhöz vezető út nem feltétlenül az. Ezeket a kedvezményeket a barátság légkörében és a bűntudat legcsekélyebb érzése nélkül adják egymásnak. Azonban az, aki a szívességet teszi, mindig is tudatában lesz annak, hogy a jövőben milyen kedvezményekre jogosult saját magát, rokonait és barátait illetően.” Az alábbi – egy másik interjúalanyunktól származó – történet jól érzékelteti a komaság mechanizmusának legfőbb jellemzőit:

„A” bíró lánya munkát keresett. „Komája” és barátja, „B” ügyvéd segítségével a hölgy „C” úr – aki „B” ügyvéd testvére – kereskedésében kapott munkát. Jó néhány évvel később „C” úr válni akart. Minthogy Chilében csak a legvégső esetben lehetséges a válás, a jogi végzés sikere nagy részben a tárgyalást vezető bíró jóindulatától függött. Ezért „A” úr, viszonzásképpen az évekkel korábbi szívességért, úgy intézte, hogy az ügyet egy, a válást pártoló bíró kapja meg; ezen felül tanácsokkal látta el „C” urat a válással kapcsolatos kérdések anyagi vonatkozásait illetően. A történet során a pénzbeli kifizetéseknek természetesen semmilyen szerepük sem volt.

Ezzel a példával összhangban a chilei komaságot olyan hallgatólagos diadikus szerződésnek – vagy ilyen szerződések láncolatának – tekinthetjük, amelyben a szerződő felek között közös barátaik

közvetítenek. Esetünkben a szívességet ugyan „A” közvetlenül „C”-nek viszonzotta, de a kapcsolat baráti jellegét továbbra is „B” mint közvetítő garانتálta. Feltétlenül utalnunk kell arra, hogy az első szívesség esetében nem lehetett tudni, miként viszonzozza majd azt a kedvezményezett; a reciprocitás elve inkább egy, a jövőben beváltható, valamilyen szolgáltatásra vonatkozó követelésként jelent meg, amelynek fölhasználását a későbbi konkrét szükségletek határozták meg.

2. A szívességek típusai

Az alábbiakban néhány példa segítségével bemutatjuk, milyen szolgáltatási kedvezmények érhetők el a komaságon keresztül.

Állások

Ibáñez elnöknek (1956–1962) tulajdonítják a következő mondatot, amely a „komaság” jelenségére utal: „Rokon és barát közül a rokont, barát és ismeretlen közül a barátot részesítem előnyben.” Ez a mondas a közhivatalokra vonatkozik; gyakran az állami adminisztráció alsóbb fokú állásait töltik be a komaság közvetítése révén. Az ilyen típusú állások kínálati szintje alacsony, az alsó középosztály tagjai ugyanakkor jelentős keresletet támasztanak. Ilyenkor, amikor az álláskínálat szűkössége az alacsonyabb státusba való visszacsúszás veszélyével fenyeget – például azzal, hogy az illető fizikai munka végzésére kényszerül –, nem meglepő, hogy a komaság elsőrendű gazdasági forrásként jelenik meg.

Az álláskeresés az összes személyes kapcsolat számbavételével kezdődik, és addig tart, amíg az álláskereső rá nem bukkan arra a barátra, aki kapcsolatban áll a megfelelő hivatallal. Hasonlóképpen, amikor van egy betöltetlen állás, a döntéshozók először a szóba

jöhető rokonok és barátok között keresik a megfelelő jelöltet. A személyes ajánlás mindkét esetben nélkülözhetetlen, és jelentős szívességgnek számít. A komaságot tekinthetjük az állások betöltését elsődlegesen szabályozó mechanizmusnak, mivel még a legképzettebb álláskereső is elsősorban komasági kapcsolataikra támaszkodnak, és nem bíznak abban, hogy alkalmasságuk önmagában elég lenne a kívánt poszt eléréséhez.

A komaságot leggyakrabban bürokratikus típusú szívességeknél veszik igénybe. Ilyen szívességgnek számít a különféle igazolások, engedélyek, bizonylatok, tanúsítványok, útlevelek és egyéb okmányok intézése, ami máskülönben rengeteg idővesztéssel és kényelmetlenséggel jár. Ezek a szívességek a legkülönbözőbb fajtájúak lehetnek; kiterjednek az importengedélyezési eljárásokra, a vámmentességre, de a katonai szolgálat alóli felmentésre és a hitelügyletekre is.

Iskolák

Chilében nagy a kereslet a magas presztízsű állami és magániskolák iránt. A középosztályi családokban a szülők nagyon is tudatában vannak, milyen előnyöket nyújt gyerekeiknek egy jó nevű oktatási intézmény; az iskolatársak ugyanis fontos és tartós társadalmi kapcsolatokat jelentenek. A baráti kapcsolatoknak különös jelentőséget ad, hogy új dimenziókat nyitnak meg a társadalmi térben, amely így a család közvetlen körén jóval túlterjedhet. Az egykori iskolatársak különleges státust kapnak egymástól, ami további életük során különféle kedvezményekre jogosítja föl őket; ezek a kapcsolatok ráadásul átmetszik a hagyományos társadalmi választóvonalakat osztályok, nemek és nemzetiségek között. Ezért a középosztálybeli családokban a gyerekek számára az a kívánatos iskola, amely olyan befolyásos barátokat nyújthat számukra, akiknek hasznossága egész életpályájukra kiterjed.

Hasonlóképpen, különleges szívességnak számít, amikor befolyásos, magas presztízsű és potenciálisan hasznos személyeknek mutatnak be valakit.

Politika

A komaság nagyon fontos szerepet játszik a chilei politikában: számos interjúalanyunk állítása szerint a chilei pártrendszer alapvetően a komaságra épül. Vannak olyan közismert politikusaink, akik személyes pártfogóiknak és követőik csoportjának köszönhetően tűntek föl a közéletben. Később majd részletesebben is kifejtjük a személyes szívességek politikai hatalomra váltásának kérdéseit.

3. Milyen szívességek nem kérhetők komasági alapon?

Egyik adatközlés szerint nem lehet olyan szívességet kérni, amely ellentmondana a barátság és a becsület szabályainak. Így például teljességgel elképzelhetetlen szexuális ellenszolgáltatást kérni egy nőtől, akit korábban kisegítettünk. Ugyancsak lehetetlen olyasmit kérni, ami általában a polgári értékekkel ellentétes, mint például a rablás, az emberölés, nők vagy védtelen emberek kiszolgáltatása.

Az ilyen szívességek nemcsak a lovagiasság, hanem a barátság eszményét is megfertőznék. A komaságnak megvan a maga íratlan etikai kódexe, amely pontosan meghatározza, mely szívességeket lehet még megtenni, és melyeket kell visszautasítani. A mindenkori kormányzat és jogrend megsértése önmagában még nem elítélendő a középosztály e belső erkölcsi megítélése szerint („megint jól átvértük a törvényeket”, ahogy a mondás tartja). Meglehetősen toleránsan ítélik meg a különböző intézményi csoportok egymás közötti versengését, sőt intrikáit is.

Azt, hogy lehet-e szívességet kérni egy adott helyzetben, vagy sem, végső soron az alkalom dönti el, vagyis az, hogy van-e olyan ismerősünk, aki megfelelő pozícióban van ahhoz, hogy a kérést teljesíthesse, s kapcsolatunk ezzel az ismerőssel egyúttal kellően bizalmas is. A középosztály egyetlen tagja sem kérhet szívességet bármely helyzetben, a megfelelő ismeretség nélkül, pusztán a komaságra hivatkozva. A legfontosabb ezért éppen az, hogy minél több barátunk és kedves ismerősünk legyen minél több pozícióban. Ez alakította ki azt a jellegzetes középosztálybeli viselkedést, hogy mielőtt az emberek belefognak egy vállalkozásba, előbb megpróbálnak ismerősöket fölkeresni.

4. A kölcsönösség szabályai

A társadalmi élet íratlan szabályain alapuló kölcsönösség rendszere talán még szigorúbb feltételeket szab a résztvevők számára, mint az írott szerződések. Egy adatközlő szerint „nem viszonzni egy szívességet rosszabb, mint fizetés nélkül eltulajdonítani egy tárgyat. Ha valaki különösen nagy szívességet kapott, és nem viszonzta, azt sohasem felejtik el; igaz, ez nem is igen fordul elő.” A komaság alapvető szabálya: „ma neked, holnap nekem”. Természetesen előfordul, hogy valaki nincs abban a helyzetben, hogy a szívességeket viszonzni tudná. A komaságban tapasztaltabbak éppen ezért csak módjával veszik igénybe ismerőseik segítségét, nehogy véletlenül túlságosan is földuzzadjon a visszafizetetlen szívességek listája.

Ha nem ápolják rendszeresen, a komaság elhalványul, gyengül. Ha továbbra is fenn akarják tartani, időről időre kisebb szívességekkel kell ápolni, és ki kell fejezni, hogy a másik fél továbbra is számíthat a barátságára.

A kölcsönösség kizárja a pénzbeni fizetséget vagy a hálaajándékot. Ez mindenképpen megalázó helyzetbe hozná a felek egyikét. Ehelyett a régi szívességekre később olyan udvariassági keretek között

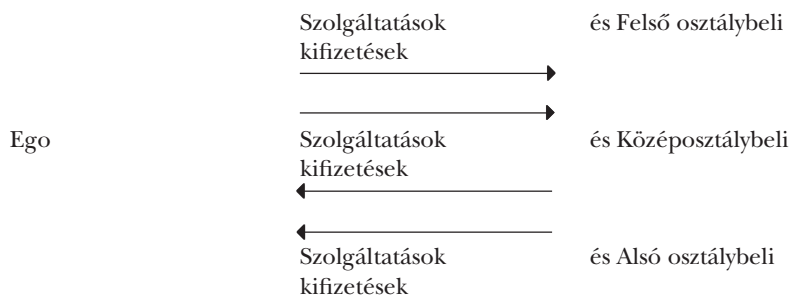
illik visszatérni, amely mindegyik érintettnek megadja a kellő tiszteletet. Egy magas beosztású komát nem lehet akármilyen csip-csup szívességre megkérni: fontos, hogy a szívesség méltó legyen az illető rangjához. [...] Összefoglalva tehát: a komaság intézményének számos taktikai szabálya és előírása van, amelyek ismerete elengedhetetlenül szükséges a középosztálybeli érvényesüléshez.

5. A „komák”

A komaság magukat egyenrangúaknak tekintő egyének közötti kapcsolat. A komák „rokonok, egyazon politikai párt tagjai, barátok vagy barátok barátai, ismerősök vagy legalább arcról ismerősek, kollégák vagy ugyanahhoz a páholyhoz tartoznak, vagy általánosabban: hasonló ideológiai alapokon állnak, vagy hasonló az érdeklődésük”. Ez a terjedelmes felsorolás azt jelenti, hogy a középosztály tagjai közül végül is bárki lehet „koma”.

Joggal kérdezhetnénk, hogy miért tartjuk mindezt kizárólag a középosztályra érvényesnek. A válasz nyilvánvaló, ha összehasonlítjuk, milyen szolgáltatásokat tudnak nyújtani a különböző társadalmi rétegek. Elsősorban a középosztály tud „szívességeket” nyújtani, azaz olyan adminisztrációs, oktatási vagy üzleti szolgáltatást, amely nem tartozik a szorosan vett kötelességei közé. Egy munkásosztálybeli nincs ebben a helyzetben, hiszen csak a munkaerejét tudná följánlani. A felsőbb osztályok tagjai pedig nemigen kérnek ilyen jellegű szívességeket, részben azért nem, mert ritkán szorulnak rá, részben pedig azért nem, mert nem akarnak sem lekötöztetett lenni, sem pedig egyenrangúnak tűnni a középosztálybeliekkel. Más kérdés, hogy középosztálybeliek gyakran fordulnak hozzájuk különféle kéréseikkel. [...]

1. ábra
A szolgáltatások cseréje ideális környezetben
egy középosztálybeli egyén esetében
A szolgáltatásért vagy tényleges árat fizetnek, vagy honoráriumot



Az *1. ábra* azt az ideális állapotot mutatja, amikor a törvény által garantált esélyegyenlőség és szabadpiac elve alapján mindenki egyaránt kiveszi a részét a társadalmi munkamegosztásból. E szerint a modell szerint szó sincs szívésségekről, hiszen minden állampolgár a jogai és kötelességei alapján kap egy meghatározott szerepet a gazdaság működésében.

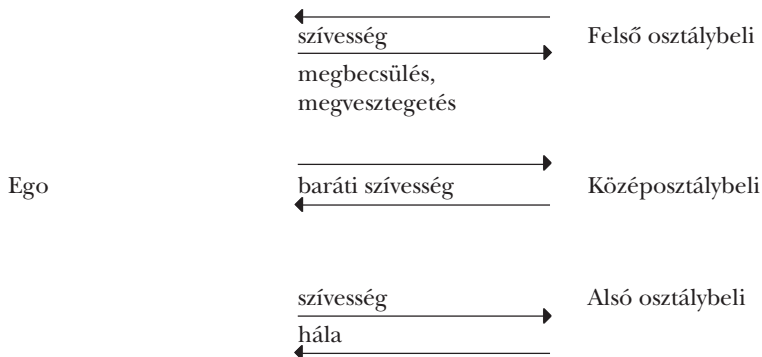
A valóságos gyakorlatot a *2. ábrán* modellezzük. Látható, hogy a gyakorlat alapvetően különbözik a valójában nem létező, elképzelt modelltől. A munkásosztálybeliek tényleges helyzete nem teszi lehetővé számukra, hogy szívésségeket tegyenek; a felső osztály magas társadalmi helyzete pedig kizárja azt, hogy szoros kapcsolatba, függőségi viszonyba kerüljön a középosztállyal. Szívesebben él a megvesztegetéssel, ami egyrészt személytelenebb,

2. ábra

A szívességek valóságos cseréjének modellje

A szolgáltatás itt nem tartozik a szolgáltató rendes feladatai közé.

A kölcsönös csere csakis akkor kiegyensúlyozott, ha mindkét résztvevő középosztálybeli.



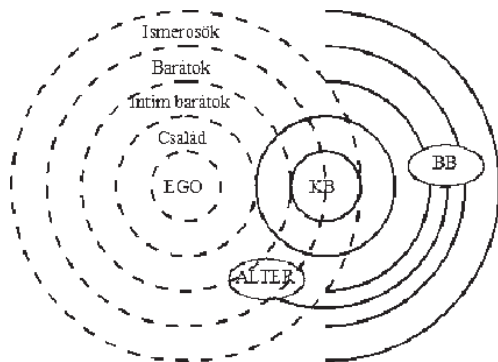
másrészt egyik fél számára sem jelent kötelezettséget a jövőre vonatkozóan. A bürokratikus, politikai vagy oktatási jellegű szívességek egyenrangúságon és kölcsönösségen alapuló cseréje a középosztály sajátja. [...]

A komaság intézménye egy meghatározott társadalmi csoport túlélési stratégiájaként is fölfogható. A túlélés és a felfelé törekvés záloga az, hogy mindenki rendelkezik minden lehetséges kapcsolattal, amire csak szüksége lehet, az adminisztrációs hierarchiák minden szintjén. Ebben a törekvésben mindenki osztozik, nincs olyan ember, aki azt mondaná: már elegendő kapcsolattal, kedves ismerőssel rendelkezik, nincs szüksége többre. Éppen ezért minden résztvevőnek folyamatosan növelnie kell kapcsolatai számát új barátokkal, továbbá azok barátaival és rokonaival, komáival. Így a chilei középosztály minden tagja egy olyan egyéni kapcsolatháló közepén található, amely szorosan kapcsolódik más egyének baráti és rokoni kapcsolathálójához. Ezt a jelenséget mutatja be a 3. ábra.

3. ábra

A kapcsolatok kiterjesztése a barátságok útján

Egy közös barát (KB) révén ALTER, aki korábban nem ismerte EGO-t, most EGO barátja lett. KB másik barátját, BB-t (a barát barátját) nem mutatták be EGO-nak



6. A barátság és a szabad verseny értékei

A legtöbb interjúalanyom kínosan, de legalábbis kényelmetlenül érezte magát, amikor komasággal kapcsolatos kérdéseket tettem föl neki, különösen, ha pénzügyi, politikai vagy jogi jellegű szíves-ségekre kérdeztem rá. Érdekes volt megfigyelni, hogy viszonylag könnyen számoltak be azokról a bürokratikus szívességekről, amelyeket ok tettek mások számára, ám annál kínosabb magyarázkodásba fogtak, amikor arról beszéltek, hogy ok mikor és miért vettek igénybe hasonló szolgáltatást. A megkérdezettek többsége egyetértett abban, hogy egy „ideális” társadalomban nem lenne szükség komaságra, viszont többen úgy látták, hogy a kölcsönös segítségi kapcsolatok kiépítése logikus válasz a romló gazdasági helyzetre, a szűkülő lehetőségekre. Megint mások kiemelték, hogy a komaság intézménye tartja fenn azokat a bensőséges, baráti kapcsolatokat, amelyeket ok fontos értéknek tartanak. A barátság ideológ-

giája egyenlőségelvű: „bárkinek lehetnek barátai”. Ugyanakkor azt is sokan elismerik, hogy a komaság rendszere a kívülálló személyek (egy-egy konkrét aktus esetén tehát a társadalom többsége) számára hátrányos, végső soron tehát igazságtalan. Ez a meg hasonlott és ellentmondásos hozzáállás a két, egymásnak ellentmondó ideológia, azaz a barátság és kölcsönösség, illetve a liberális eszmék, a szabadpiac elve között húzódik. Ez utóbbi az 1885-ben alkotott Polgári Törvénykönyvön alapul. Ennek a Törvénykönyvnek körülbelül akkora hatása volt a dél-amerikai jogrendre és gondolkodásra, mint annak idején a Napóleoni Törvényeknek az Óvilágban. A törvények alapvetően az akkori uralkodó elit értékrendjét tükrözték, amely – elsősorban a szabad sajtó hagyományai miatt – maga is liberális világnézetű volt. A középosztály tagjai azonban, ha mégannyira tisztelték is a törvényeket, ezzel az értékrenddel nem tudtak maradéktalanul azonosulni. Megfigyelhető, hogy történelmileg a középosztály mindig támogatta a gazdasági folyamatokba való állami beavatkozást, azt, hogy az állam vállalja föl bizonyos csoportok képviselőit. Egyéni szinten a chilei középosztálybelinél két ellentétes tendencia érvényesül: egyfelől, mélységesen tiszteli a törvényeket, betartja a szabályokat, amelyeket az államapparátus egyik elemeként ráadásul ő maga tart fenn, másfelől arra törekszik, hogy az államapparátus minél több szintjére kiterjedő baráti kapcsolathálót alakítson ki magánhasználatra. [...]

A külföldön élő chileiek szerint a fejlett ipari országokban a középosztály tagjai a mindent átható verseny szabályai szerint közelednek egymáshoz, s ennek következtében egy roppant egoista és unalmas társadalom alakul ki. Nincsenek valódi közösségek, amelyekhez érdemes lenne csatlakozni, nincsenek barátságok, legfeljebb roppant felszínes kapcsolatok. A chilei barátok, a kolónia tagjai számukra sokkal több „emberi” értéket hordoznak, amibe szükség esetén a segítségnyújtás is belefér, de nemcsak ez: velük lehet megosztani örömet és bánatot, magánjellegű érzéseiket és tapasztalataikat. Gouldner szavai szerint „a reciprocitásnak hála, az általános ego-

izmus közepette is tovább él némi altruizmus” (Gouldner 1960: 173). [...]

Végeredményben tehát éles ellentét van a barátság és a csoport-szolidaritás alapjain álló *komaság* szelleme és a szabad verseny és a fejlődés elvét valló hivatalos ideológia, a liberális törvények szelleme között.

7. Elméleti viták

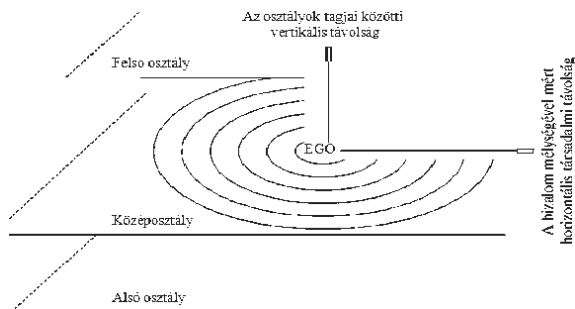
A gazdaságantropológia a források cseréjét a három integrációs séma, azaz a reciprocitás, a redisztribúció és a piaci csere szerepén keresztül igyekszik megérteni. Valamennyi integrációs típus mélyen beágyazódott a társadalom különböző intézményeibe, pontosabban egy társadalmi kapcsolatrendszerbe (Polányi 1957: 250). Meglátásom szerint a chilei komaság olyan, reciprocitáson alapuló intézmény, amelynek lényege nem a gazdasági aktus maga, a szívességek cseréje, hanem a társadalmi távolságok áthidalása.

Sahlins szerint „az egyik szélsőséges helyzetként az önkéntes segítséget, a családi odafigyelést, a szomszédsági kapcsolatokat, Malinowski kifejezésével élve a „tisztá cserét” jelölhetjük meg. A másik véglet az érdekből történő eltulajdonítás, legyen ez önkéntességen alapuló vagy erőszakos tett. A két végletnek morális szempontból meglehetősen pozitív, illetve negatív kicsengése van. A két végpont közötti intervallum esetei nem egyszerűen a csere kölcsönösségének fokozatait jelentik, hanem egyszersmind a csere *társadalmi jellegének fokozatait* is. A két pólus közötti távolság ezért, egyebek mellett, a társadalmi távolságot is jelöli” (Sahlins 1985: 144 – *kiemelés a szerzőtől*).

4. ábra

A társadalmi távolságok a középosztálybeli EGO szemszögéből

A komaság csak horizontális irányban működőképes; a horizontális távolságok meg is változhatnak. A vertikális távolságok relative változatlanok és függetlenek a komasági kapcsolatoktól



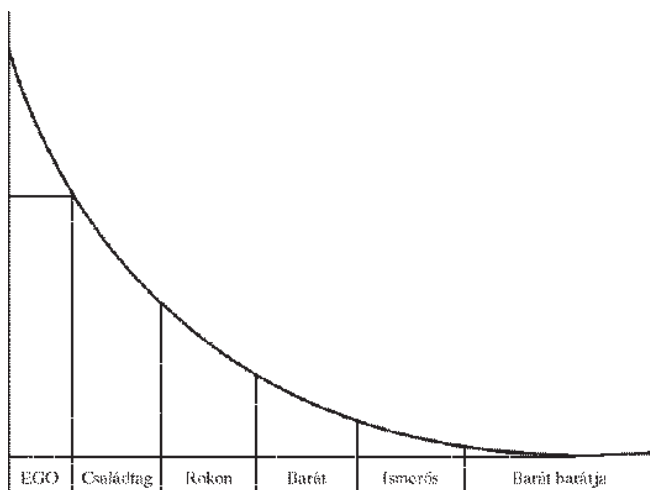
A 4. ábra egy középosztálybeli EGO különböző társadalmi kapcsolatainak távolságát mutatja. A komaság, azaz a kölcsönösségen alapuló társadalmi kapcsolatok csakis horizontális irányban képzelhetők el. A horizontális kapcsolatok leírására használt kategóriák (családtagok, rokonok, barátok stb.) szubjektív kategóriák, amelyek arra szolgálnak, hogy az EGO osztályozni tudja a maga kapcsolatait. Az egyén átléphet az egyik kategóriából a másikba; például ismerősből barát lesz, alkalmasint bizalmas barát, sőt, rokonságba is kerülhetnek, de akár össze is veszhetnek, vagy elfeledkezhetnek egymásról. Ehhez hasonló horizontális társadalmi mobilitást írt le Sahlins egy törzsi társadalomban a „családtag”, a „vérrokon”, a „nemzetségbeli” és más fogalmak kapcsán. Talán csak a horizontális bizalmi közelség leírására használt kategóriákban mutatkozik az egyetlen különbség a törzsi kapcsolatok és az általam vizsgált modern városi komaság között: a chilei kifejezések nem annyira folyamatosak, az egyes meghatározások jelentése nem csúszik át egy-másba.

Fordítsuk most figyelmünket a komaság révén megszerezhető szolgáltatások köre felé. A kör olyan széles, hogy nehéz feladat általános szabályokat megállapítani, mégis létezik a szolgáltatásoknak egy olyan, szubjektív, csak a résztvevők által megállapítható skálája, amely ebben az esetben kiindulópontunk lehet. Az EGO döntését (melyik az a barát, aki a leginkább tud segíteni az adott helyzetben?) elsősorban az befolyásolja, hogy mennyire bizalmas a szóba jövő barátokkal való kapcsolat, azaz, Sahlins megfogalmazásában mekkora közöttük a társadalmi távolság (5. ábra).

5. ábra

A kapcsolatok szorossága és a szívességek erősségének összefüggései

Egy fontos szívességet rendszeren csak egy roppant bizalmas kapcsolat esetén kérhetünk. Egy kevésbé fontos szívességet viszont akár egy ismeretlentől is lehet kérni, ha egy közös barát bemutatta a feleket egymásnak.



A chilei középosztályban megfigyelhető *horizontális mobilitás* annál nagyobb mértékű, minél gyakoribbak a kölcsönös szívességeken alapuló ügyletek. A társadalmi távolságokat a résztvevők folyamatosan újraértékelik. Mint Sahlins a maga törzsi társadalmainál megfigyelte, a csere leírására használt kifejezések gyakorisága és típusa alapvetően változik aszerint, hogy a résztvevők milyen közeli szomszédságban, illetve rokonságban állnak egymással. Az egyszerű társadalmakban a rokonság „a társadalmi és csoportbeli kapcsolatok többségének főszervezési elve” (Sahlins 1985: 150).

Hasonlóképpen a chilei középosztálynál is a társadalmi távolság, azaz a bizalom mértéke, a résztvevők saját kifejezésével élve a barátság a fő szervezőelv.

Az osztályon belüli kölcsönösség leírása után röviden szólnunk kell még az osztályok közötti kölcsönösség eseteiről is. Le kell szögeznünk, hogy valódi komaság csakis az egyenlők és magukat egyenlőknek érzők között alakulhat ki. A különböző társadalmi osztályokhoz tartozók közötti szívességcseré minőségileg más kell hogy legyen, és tükröznie kell a hatalom- és pozícióbeli különbségeket (Blau 1964: 22). [...]

8. Redisztribúció és politika

Petras briliánsan mutatja be, hogy 1920-tól kezdődően a salétrom áresése miként vezetett a bürokrácia folyamatos felduzzadásához Chilében (Petras 1970: 15). A középosztály, hogy a válság után is fenntartsa magát, a közigazgatásban igyekezett érvényesülni. Szócsövük az 1843-ban alapított, és az egész 1920 és 1950 közötti korszakon át kormányzó Radikális Párt volt. [...]

Több adatközlő leszögezte, hogy a komaság meglehetősen elterjedt jelenség mind a Radikális Párt soraiban, mind a többi chilei politikai párt esetében. Amikor egy politikus pozícióba jut, arra használja föl a hatalmát, hogy számtalan kisebb-nagyobb szívességet

tesz a barátainak (költségeket számoltat el, önkormányzati engedélyeket bocsát ki, vidéki politikai állásokba juttat embereket, nyugdíjazást jár ki stb.). Egyre több „kliense” lesz, addig-addig, míg már nem csak kölcsönösségi alapon tesz szívességeket. Olyan embereknek is segít, akik a hálán és a politikai elkötelezettségen túl semmilyen viszonzást sem tudnak számára biztosítani. Ez az egyenlőtlen csere a hatalom jogtalan használatát jelenti, ha úgy tetszik, a politikai funkcionárius választási szavazatra váltja a pozíciójából eredő hatalmat. Ez egy egyre bővülő folyamat, amelyet mind a két irányból racionális érdekek támogatnak: a vál asztók által a politikusra ruházott hatalom, illetve annak más erőforrásokra konvertálható formái (pénz, állás, szerződések, ügyintézési szívességek stb.) végső soron a többi párttaghoz és rajtuk keresztül megint csak a választókhoz jutnak vissza.

9. Komaság és piaci csere

Szélsőséges esetben egy középosztálybeli pénzért és személytelenül is tehet szívességet a felső osztály azon tagjainak, akiktől nagyon nagy társadalmi távolság választja el. Ezekben az esetekben elképzelhetetlen valamiféle személyes vagy baráti kapcsolat igénybevétele. A hálapénz elfogadása az alsóbb osztályba tartozás elfogadásának jele, mivelhogy az ilyen esetekben a feleknek nincsenek közös barátaik, illetve nem képzelhető el közöttük viszonyosság.

A hálapénz alapvetően a piaci csere formáját ölti: olyan anyagi ellenszolgáltatás, amely „szabad és informális szerződés” (Bohannon 1963: 231) révén működik. A társadalmi távolságnak megfelelően természetesen átmeneti formák is léteznek a komaság és a vesztetés között. Egy iparos és egy adóellenőr között lehet például olyan „megegyezés”, amelynek értelmében az adóellenőr időnként kedvére válogathat a különféle árucikkek közül; ezek a „beszerzések” persze soha nem jelennek meg az elszámolásban. Vannak aztán olyan kész-

séges közhivatalnokok is, akik rendszeresen kapnak névjegykártyákat, amelyekhez szóbeli meghívás társul: valamilyen áru itt és itt még rendkívül kedvezményes áron kapható. Végtere is, az árak emelkednek...

Irodalom

- *Blau, Peter* (1964): *Exchange and Power in Social Life*. New York: John Wiley and Sons. Bohannan, Paul (1963): *Social Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- *Gilín, John* (1960): *Some Signposts for Policy*. In *Social Change in Latin American Today*. New York: Vintage Books.
- *Gouldner, Alvin M.* (1960): *The Norm of Reciprocity*. In *American Sociological Review*, 25: 173.
- *Johnson, J. J.* (1961): *The Political Role of the Latin American Middle Sectors*. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*.
- *Petras, James* (1970): *Negociadores Políticos en Chile*. In *Monthly Review*, 1–2: 123.
- *Polányi, Károly* (1957): *Trade and Market in the Early Empires*. In Károly Polányi. Conrad Arensberg és Harry M. Pearson szerk. New York: Free Press.
- *Ruiz Urbina, Antonio et al.* (1961): *Estratificación y movilidad sociales en Chile*. Centro Latinoamericano de Investigaciones de Ciencias Sociales, (Brasil), 17: 16–17.
- *Sahlins, Marshall D.* (1964): *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*. In *Comparative Studies in Sociology and History*, 5: 285–300.
- *Sahlins, Marshall D.* (1985): *On the Sociology of Primitive Exchange*. In *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Michael Banton szerk. ASA Monograph 1, Tavistock Pub.
- UNESCO: *Social Development in Latin America in the Post-War Period, E/C/N 12/650–1964* (1964). Mar del Plata (Arg.), 104.
- *Vega, Julio* (1950): *La clase media en Chile; materiales para el estudio de la clase media en América Latina*. Washington: Unión Panamericana.

A MAGYARORSZÁGON ÉLŐ ANDOKBELI KÖZÖSSÉG

Inkarri: az andokbeli történelem keresése Flores Galindo gondolat kísérlete az andokbeli történeti identitás megújítására (Javier Zea)

Jelen írás az andokbeli identitás kapcsán a történeti identitást és az embereknek a történelemhez való viszonyát tárgyalja, elsősorban Peruban.

Nagyon hosszú időn keresztül volt egy olyan általános elfogadottnak tekintett, ún. hivatalos történelemkép, amelyet az általános iskolákban, illetve középiskolákban és magasabb szintű oktatási intézményekben is tanítottak. Ez a történelemfelfogás az európai történelem fogalmait és kategóriáit vették át és használta az andokbeli társadalomtörténet leírására. Például, az Inka társadalmat úgy festették le, mint egy rendi társadalmat, amiben volt egy király, egy nemesség, egy klérus és természetesen a nép. Ez a hivatalos történetírás nem tárgyalt viszont például olyan kategóriákat, mint reciprocitás vagy redisztribúció, amelyek, Polányi Károly (1957) nyomán, az andokbeli közösségeket leíró történeti antropológiai szakirodalom alapvető fogalmai.

Egy másik példa az andokbeli vallásnak vagy vallásosságnak a példája. A történelemkönyvek jellemzően úgy tárgyalják a prekolumbiánus vallásosság témáját, hogy volt egy Isten, és ez az istenség, ez a Napnak felelt meg (Inti), tehát a Napistent tisztelték az Inkák. Ez a fajta megközelítés megint valahol az európai képnek az átvétele: az európai egyistenhit andokra vonatkozó értelmezése, azzal a különbséggel, hogy a katolikus egyházban elfogadott Istent azt megfeleltették a Napnak, illetve a Napistennek. Valójában az andokbeli vallásosság nemcsak az egyistenképzetet nem tartalmazta, hanem ezekből a teremtő Isten fogalma is hiányzott. Az andokbeli istenség-

képzet inkább valami rendező, vagy szervező erővel rendelkezik, aki a káoszból alakít ki valamit. Éppen azért, mert nem létezik a semmiből valamit teremtő Istennek a képe, a mi világunkra annyira jellemző unilineáris világnézet helyett is valami ciklikus, önmagába visszaforduló időképet ismertek (és ismernek) az Andok őshonos közösségei. Ez utóbbit azonban a hivatalos történetírás nem tárgyalja (lásd pl. Pease 1982: 9-24).

Egy harmadik példa: október Amerika-szerte úgy ismert, mint Amerika fedezésének a hónapja. A perui történelemkönyvek, amelyekből magam is tanultam, Amerika fölfedezését kiemelten tárgyalták. A felfedezés mint kifejezés régóta szálla az őshonos-mozgalmak, illetve az andokbeli megújulási mozgalmak szemében, amelyek úgy vélik, hogy ha felfedezésről beszélünk, akkor eleve két fölfedezésről kellene beszélni: Amerika fölfedezése az európaiak által, illetve az európaiak felfedezése, ugye, az amerikaiak által. Újabban már vannak ilyen könyvek, amelyek nem felfedezésként tárgyalják az 1498. évi októberi eseményeket, hanem a XVI. századi indián és spanyol érintkezésekről és kölcsönhatásokról írnak.

Egy következő példa a függetlenség kikiáltása, azaz a spanyoloktól való függetlenség kérdése. A hivatalos történetírás függetlenségi háborúkról ír, amelyek meghozták a latin-amerikai országok (köztük Peru és Bolívia, illetve idővel Ecuador) függetlenségét. Néhány újabb tanulmány viszont inkább úgy tárgyalja ezeket az 1800-as évek eleji eseményeket, mint egyfajta hatalomváltást ezeknek a területeknek az életében (Bonilla 1972:16-30). A hatalom a „Penisulares”, azaz félszigetiek kezéből (így nevezték az 1800-as évek elején a gyarmatokon a spanyolországi spanyolokat) a kreolok kezébe került, akik ugyanúgy spanyolok, illetve spanyol származásúak voltak. Ám közben a gyarmati rendszer struktúrája és az indiánok kizsákmányolása alig változott. Sok történész szerint az igazi változást nem a függetlenségi háborúk jelentették, hanem II. Tupac Amaru felkelése, illetve fellépése a politikai szinten, negyven évvel a felszabadítási háborúk előtt. Ez egy valódi függetlenséget jelentett volna, illetve

erre való kísérletnek volt értékelhető. Csak hát ez a kísérlet óriási kudarccal végződött. Ebben a kontextusban érdemes II. Tupac Amaru életét és halálát felidézni.

Emlékeztetőként: negyven évvel Pizarro hadjárata és az Inka Birodalom bukása után, azaz 1572-ben a spanyol alkirály, Toledo csapatai rövid harc után bevették a keleti őserdőben fekvő Vilcabambát, azt az erődítményt, ahová a spanyoloknak be nem hódolt Inkák menekültek. Az akkor alig 16 éves uralkodót, az ifjú Tupac Amarut, akinek fejére épp azokban a napokban szállt volna az inka korona (már, ha lett volna ilyen tárgy), kiszáratva felnégyelték Cusco főterén. Bő kétszáz évvel később, 1780-ban egy José Gabriel Condorcanqui nevű *kuraka* (azaz indián származású nemes), két spanyol adószedő zaklatásait megunva, megölette őket a birtokán, Tungasucában, és ezzel kirobbantotta a spanyolok elleni felkelést, amely hamarosan az Andok egész térségére kiterjedt. Condorcanqui bejelentette, hogy ő az utolsó Inka leszármazottja, és felvette a II. Tupac Amaru nevet. 1781-ben, amikor az Andok központi területén leverték a fölkelést, II. Tupac Amarut ugyanúgy Cusco főterén négyelték fel, mint elődjét, annak ellenére, hogy abban a korban a felnégyelés mint kivégzési módszer, távolról sem volt bevett gyakorlat. A spanyol alkirályi hatalom azt demonstrálta, visszautalva a XVI. századi eseményekre, hogy így végzik a tupacamaruk (Golte 1980).

Az 1990-es években több társadalmi, gazdasági és politikai folyamat vezetett oda, hogy a hivatalos felfogás megváltozzék. Az egyik legfontosabb tényező a nagy mértékű belső migráció: az az országon belüli migráció, amelynek a keretében az 1940-es, 50-es évektől kezdve nagyon sok falusi, andokbeli ember (ún. *serrano*, a Sierra, azaz hegyvidék szóból) költözött a tengerparti nagyvárosokba. Lima 20 év alatt 300 ezer lakosú városból 3 milliós várossá nőtt a 60-as évekig, napjainkban pedig (az elővárosokkal együtt) már 9 millió lakosa van. Hasonló folyamatok mentek végben az ecuadori Guayaquil és Quito esetében is (Golte 1987). Ez a belső migráció nagy társadalmi változást is hozott az Andok életében, sőt, egyes történészek szerint

a spanyolok megérkezése óta ez a legnagyobb társadalmi változás az Andok történetében (Matos Mar 1980). Már csak azért is, mert ezek szerint a történészek szerint a függetlenség kivívása nem jelentett nagy változást az Andok életében. Ez előtt a migrációs folyamat előtt Lima gyakorlatilag az Andok térségétől függetlenül élte a maga életét. Korabeli híradások és nagyon sokak megfogalmazása szerint Lima közelebb volt New Yorkhoz vagy Párizshoz, mint a Ayacuchohoz vagy Cuscohoz.

Egy következő ilyen hatás az, hogy nagyon sok andokbeli származású ember egyetemre került, tanulhatott. Amikor tanulmányaik során találkoztak a hivatalos történelemképpel, akkor azt érezték, hogy ez nem az, amit ők gondoltak a saját hagyományaikról, a saját történetükről. Megjelent az igény egy új történetírásra. Néhányan az új generációból azzal bélyegezték meg a hivatalos történetírást, hogy ez a győztesek történetírása (Kapsoli 2001). Meg kéne írni egy másik történelmet is: a legyőzöttek szemszögéből. Kialakult egy történeti mozgalom: menjünk el újra az Andok térségébe, nézzük meg az ottani archívumokat új szemmel. Eközben érdekes kölcsönhatás alakult ki az antropológusok és a történészek munkája között. Ez alapján kezdett el kialakulni egy újabb diszciplína, az etnohistoria (Castelli 1981). Az etnohistoria a XVI–XVIII. századi levéltári iratokból, anyakönyvekből és krónikákból származó adatokat veti egybe a néprajzosok/antropológusok által gyűjtött információkkal. Ez az újfajta történetírás jelentős mértékben fölülírta mindazt, amit korábban gondoltak. Például az, hogy a társadalmi kapcsolatok jelentős mértékben redistribúción és reciprocitáson alapulnak. Vagy az, hogy a teremítő Isten helyett egy rendező Istennek a fogalma került a felszínre.

Térjünk vissza egy nagyon karakteres elemre, a nemzeti függetlenség kérdésére, amelyet a hivatalos történetírás a legnehezebben ad fel, és amelynek megítélése egészen napjainkig nem egy eldöntött kérdés. Peru, Ecuador vagy Bolívia nemzeti ünnepe egyaránt a függetlenség kikiáltásának a napja. Viszont az én személyes benyo-

másom is az, hogy függetlenül hivatalos ünnepektől és attól, hogy nagyon sok társadalmi szervezet tart rendezvényeket ezen alkalommal, az embereket nem motiválja a függetlenség napja.

Az új történészgeneráció tagjai közül egy kiemelkedő személyiséget szeretnék bemutatni, a sajnos fiatalon, 42 évesen elhunyt Flores Galindo-t, aki példát mutatott arra, hogy miként lehet újraírni az andokbeli történelmet. Főművének címe: *buscando un Inca*, azaz magyarul „Egy inkát keresendő”. (Flores Galindo 1988: 25-33). A címbeli utalás nem szó szerint értendő, azaz nem tényleges személyben egy Inkát akar a szerző felkutatni, hanem egy új út, az eddigieknél igazabb, az andokbeli kultúrához közelebb álló történeti identitás keresésére biztat. A könyv azzal a felütéssel kezd, hogy az andokbeli emberekben van egy űr, van egy hiányérzet azért, mert az a történetírás, amit tanulnak, nem fejezi ki az ő érzéseiket.

A mű alcíme: *Utopia Andina*. Az utópia a perui konyhanyelvben valami megvalósíthatatlant jelent, Flores Galindo viszont az eredeti, Morus Tamás-i értelemben használja, mint olyan ideális hely, ahova vágyunk, amiről nem is tudjuk biztosan, hogy létezik-e. A könyv célja, hogy a hivatalos történelemképpel szemben, amivel az Andok lakói nem tudnak azonosulni, építsünk föl egy olyan világot, amely megfelel a mai andokbelieknek. És ennek az új történetírásnak a *felfedezése* a fő küldetése: fölfedezni azt, hogy mire is vágnak az emberek.

A könyv egyik fejezete az *Inkarrí* mítosz bemutatásáról szól (Flores Galindo, 1988:47-53). Az inkarríra vonatkozóan antropológusok és történészek az Andok nagyon-nagyon távoli szegleteiben gyűjtöték ugyanazt a történetet. Az inkarrí mítosz arról szól, hogy az utolsó Inkának, tehát a felnégyelt és lefejezett Tupac Amarunak (de ez nincs nevesítve a mítoszban) a testrészeit széthordták a birodalom különböző szegleteibe. A testrészeket később eltemették a birodalom távoli pontjain. A mítosz szerint ezek a testrészek a föld alatt nem enyésztek el, hanem életre és vándorútra keltek. Vándorútjuk célja, hogy a föld alatt megkeressék egymást, és egyesüljenek. Külö-

nösen keresik az elásott fejet, amely Cuscóban van. A mítosz szerint eljön majd az a pillanat, amikor ez a keresés sikeres lesz, tehát minden testrész megtalálja a fejet, és akkor a test újra feltámad, és dicsőséges király lesz belőle, mely elkergeti a spanyolokat: ez lesz egyúttal az andokbeli kultúrának is a föltámadása.

Ez átvezet ahhoz a gondolathoz, hogy a teremthő Isten képe helyett az Andokban egy rendező Istent képzeltek el. Egy andokbeli felfogás szerint ugyanis a spanyolok megérkezésétől a test egymásra találásáig tartó időszak egy káosz-időszak. Ez a káosz-időszak, amelyben most élünk, egy rendező-Istenre vár, amelyik majd egyszer rendet tesz. Az inkarrí ennek az új istennek a neve. Ha megnézzük etimológiailag, akkor ennek a szónak ugye két gyöke van, az *inka* és a *rey*, azaz király (spanyolul). Kecsuául ez úgy is mondható, hogy Pachacutec, mint a Földmozgató vagy Világrendező. (Flores Galindo, 1988: 70–77).

Flores Galindo 1986-ben fejezte be a könyve kéziratát. Bár sok folyamatot jól látott, még többet jelzett előre, nem láthatta át ezeknek a folyamatoknak a végét. Az azóta eltelt években, főleg a kilencvenes évek második felében és az új évezred első évtizedében a perui történészek olyan történeti hagyományokhoz nyúltak vissza, melyek a hivatalos vagy ún. magas történelemben nem kerültek tárgyalásra, hanem el voltak dugva valahol a népi hagyományokban. Igaz, hogy az inkarrí még nagyon sok perui számára nem érkezett el, de a keresés már elkezdődött az Andok társadalmában. Visszatulva a mítoszra, olyan, mintha a testrészek már nem valahol a föld alatt, hanem a föld felszínén, mindenki számára nyilvánvalóan keresnék egymást.

A hetvenes-nyolcvanas években az Andok még egyáltalán nem került média-reprezentációra a az elektronikus vagy írott sajtóban. A perui tévécsatornák nézői csodálkozhattak, mert az utca népének sötét bőré, fekete hajú vonásaival szemben szinte csak a szőke, kék szemű emberek kerülhettek a képernyőre. A legnagyobb nézettségű csatornákon, kereskedelmi adókon még most is így van, mégis, napjainkra a helyzet változott: az andokbeli kultúra már nem tabutéma,

lehet tárgyalni, sőt, sok órán keresztül tárgyalják is. Sok a kecsua nyelvű helyi rádióadó, még több a spanyol nyelvű, de indián közösségnek sugárzó televízió, rádió.

Az andokbeliség egyre inkább megjelenik a politikában is, és nemcsak helyi választásokon, hanem az országos politikában, ha más nem, legalább a frazeológia szintjén. Bolíviában indián politikai párt nyerte meg a választásokat, Peruban pedig a mostani elnök mesztic származású. Az előző ciklusban Toledo elnök indián származású volt, aki, amikor megnyerte a választásokat, sok szimbolikus gesztusban is kifejezésre juttatta az ország indián gyökereit. Elnöki beiktatását például nem Limában, a főtéren, az elnöki palota előtt tartotta (mint ez szokás volt a köztársaság kikiáltása óta), hanem Machu Picchuban, és a szertartást egy pap helyett egy sámán vezette le.

Az inkát tehát már keresik az Andokban. Ez a keresés azonban nem a megszépített múlt felé való visszakanyarodást jelent (mint tették ezt a harmincas évek „indigenista” mozgalmának képviselői), hanem épp ellenkezőleg: egyfajta andokbeli jövőkép, egyfajta jövőbeli idea megalkotásáról van szó. Egy olyan egyensúly megteremtését tűzi ki célul a könyv, amelyben az andokbeliség, amelyik egy meghatározó többség az Andok országaiban, megfelelő reprezentációhoz juthat.

Irodalom

- *Bonila, Heraclio* 1972: La independencia en el Perú. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. 201 pp.
- *Castelli, Amalia* 1981: Etnohistoria y Antropología Andina. Museo Nacional de Historia. Lima. 310 pp.
- *Flores Galindo, Alberto* 1986: Buscando un Inka. Editorial Horizonte. Lima. 1986. 437 pp.
- *Golte, Jürgen* 1980: Repartos y Rebeliones. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. 256 pp.

- *Golte, Jürgen és Norma, Adams* 1987: Los caballos de Troya de los invasores. Instituto de Estudios Peruanos . Lima. 232 pp.
- *Kapsoli, Wilfredo* 2001: Historia e Historiadores. Universidad Ricardo Palma, Lima. 252 pp.
- *Matos Mar, José* 1980: Desborde Popular y Crisis del Estado. Instituto de Estudios Peruanos. Lima . 215 pp.
- *Pease, Franklin* 1982: El Pensamiento Mítico. Biblioteca del Pensamiento Peruano. Lima. 235 pp.
- *Polanyi, Karl* 1957: The Economy as Instituted Process. In: Polanyi, Karl, Conrad M. Arnesberg and Harry W. Pearson (eds.): *Trade and Markets in the Early Empires*. Glencoe, Ill.: The Free Press

Széli Júlia:

Andokbeli zenészmigráció

Magyarországon

Bevezetés

A rendszerváltás után Magyarország kezdetben tranzitorként, majd egyre inkább célállomásként kapcsolódott be a nemzetközi migrációs folyamatokba. Ennek következményeképp távoli, addig közvetlenül nem ismert kulturális közösségek jelentek meg hazánkban. Az andokbeli zenészek az eredetileg tranzitmigránsokból hosszú távon itt maradó bevándorlók típusát testesítik meg.

A zenészek kontinensek közötti vándorlása a Középső-Andok országában széles körben választott migrációs forma. Résztvevőinek lehetősége nyílt olyan területek birtokbavételére is, melyek a gazdasági migránsoknak általában nem biztosítanak kedvező feltételeket. Magyarországon a rendszerváltás körül tűntek fel, s jelenlétük azóta változó intenzitással, de pregnánssá vált Budapest és számos vidéki település városképében. Létszámukat, gazdasági jelentőségüket tekintve nem alkotnak ugyan meghatározó migráns közösséget, ám jelentőségük abban mutatkozik, hogy nem rejtőzködő, beolvadó idegenként élnek köztünk, hanem épp ellenkezőleg, kulturális más-ságuk hangsúlyozása és az ezáltal életre hívott interakciók jelentik migrációs stratégiáik alapját. Dolgozatom ennek a sajátos, különlegességre és egzotikumképre épülő migráns-stratégiának bemutatásával foglalkozik.

Dolgozatom alapját egy hosszú, utólag résztvevő megfigyelésnek nevezhető tapasztalat jelenti: 1991 óta életem egy jelentős időszakát andokbeli zenészek között töltöttem, illetve töltöm. Jószerivel minden Magyarországon megfordult andokbeli muzsikust ismertem/

ismerek. Nagyon tanulságos volt az 1997-es bolíviai és perui utam, amikor néhány hazánkban élő bolíviai zenész eredeti életkörülményeit és családját ismerhettem meg. Bár ekkoriban még kevés ismertem volt az antropológiáról és a résztvevő megfigyelés módszertanáról, utólag sokat segítenek az akkor szerzett tapasztalataim és kapcsolataim.

2000-től kezdve, immár antropológus hallgatóként tudatosan törekedtem arra, hogy az együtt töltött időt, a gazdasági tevékenységeiket, az egymással és a magyarokkal kialakított interakcióikat antropológiai szemmél is nézzem. A résztvevő megfigyelés helyszínei továbbra is a mindennapok voltak: aluljárók, vásárok, fesztiválok és piacok, ahol számos andokbeli csoport zenélt. A dolgozatban közölt interjúrészletek részben ennek keretében készültek.

Dolgozatom, amely a nemzetközi migráció témaköréhez kíván hozzászólni, egyúttal „ismeretterjesztő céllal” is készült. Ez utóbbi törekvésemet az indokolja, hogy tapasztalatom szerint a többségi társadalom jószerivel ma sem tud többet az andokbeli zenészek kulturális/társadalmi háttéréről, mint két évtizede, amikor feltűntek a pesti utcákon. Ma is sokan tesznek fel nekem naiv kérdéseket: „És ők indiánok?”; „Mennyire eredeti ez a zene?”; „Milyen nyelven beszélnek?” stb. Érthetőek a kérdések: az Andok országai ritkán szerepelnek nálunk a hírekben, kultúrájukról, történelmükről nemigen tanulunk az iskolában. Remélem, tanulmányom néhány ilyen egyszerű kérdés megválaszolásához is hozzájárul majd.

Munkám a következő részekből áll: először az andokbeli zenészmigráció történetét mutatom be röviden (I.), majd a migráció sajátos feltételeit veszem górcső alá a küldő közeg, azaz az Andok országai szempontjából (II.), végül az andokbeli zenészmigráció sajátos motivációit bemutató kutatásom eredményeit ismertetem (III.).

I. Az andokbeli zenészmigráció három hulláma

Az andokbeli (utca)zenészek a gazdasági migránsok egy speciális csoportját alkotják. Nem a klasszikus értelemben vett munkavállalóként, vendégmunkásként érkeztek Európába, hanem a bevándorlóknak egy igen speciális rétegét alkotják, akik a társadalom egzotikum iránti igényét kihasználva és arra alapozva teremtették meg a zenészmigránsok egész Európát behálózó közösségét. A zenészmigráció nem korlátozódik kizárólag Európa területére: újabban Kína, Tajvan korábban pedig az Egyesült Államok is vonzó célpontnak számított.

A zenészmigráció gazdasági stratégiájának alapja az a budapesti aluljárókban is felhangzó zene, amelynek kialakulása és változása egy több évtizedes folyamat eredménye, és nem választható el az európai migráció kontextusától, illetve az andokbeli országok társadalmi változásaitól és új identitásformáinak kialakulásától.

Az andokbeli zenészmigrációnak három nagy hulláma különböztethető meg. Az első „nagy generációt” elsősorban bolíviai, illetve chilei zenészek alkották az 1970-es években, akik sikerre vitték az andokbeli népzenei stílust Európában és Amerikában. A második hullám a nyolcvanas évek második felétől az őket követő zenészek, akik a színpad helyett többnyire az utcán játszottak. Muzsikájukat a kilencvenes évek közepéig heves érdeklődés kísérte, aminek következtében meg tudtak élni az utcai zenélésből. Végül, a harmadik generáció számára a kilencvenes években és napjainkban a kísérletezés ideje jött el: új stílusok, új imázsok kialakítása a cél.

A migráns zenész-életforma megteremtői a 70-es években: a chilei *música protesta* és a bolíviai népzene megjelenése Európában

Az 1970-es években jelent meg a Középső-Andok országaiiban – Bolíviában, Peruban, Ecuadorban – a klasszikus gazdasági migrációtól mind irányát, mind dinamikáját tekintve különböző, a világon egyedülálló kivándorlási gyakorlat, a „zenészmigráció”.

Az andokbeli utcazenészek és az általuk játszott andesi népzene megjelenése Európában az 1970-es évek kulturális mozgalmainak köszönhető. Ezekben az években a Középső-Andok országai a nemzetközi turizmus célpontjaivá váltak. Az első együttesek az európai turisták, az andokbeli turizmusra specializálódott utazási irodák és nem elhanyagolható módon egyházi szervezetek meghívására érkeztek Európába, elsősorban Bolíviából Franciaországba. Ennek megfelelően kezdeti európai tevékenységük szervezett keretek között folyt, kulturális és egyházi rendezvényeken, fesztiválokon, éttermekben, templomokban léptek fel. Az ily módon, elsősorban az egyházi szervezésű koncerteken és koncertkörutakon összegyűjtött pénzt a koncerteket szervező intézmények visszajuttatták Bolíviába, ahol szociális segélyezésre, fejlesztésekre, szociális beruházásokra fordították (Steinen 2003:36-37).

Adatközlőim szerint az egyik legnagyobb sikereket elérte, és az autochton népzene szélesebb társadalmi osztályok általi megismerésében és „népszerűvé válásában” fontos szerepet játszó együttes a Bolíviai *Ruphay*, amely ebben az időszakban, és ezen feltételek mellett először 1976-ban a *Teatro Olimpia de París*-ban lépett fel. A *Ruphay* együttes tagjai *paseños*, azaz La Paz-iak voltak, így többnyire ajmara népzénét adtak elő. Ragaszkodtak az eredeti hangszerekhez és előadásmódhoz, nem keverték modern hangszerekkel, sem modern hangzásokkal, a lehető legautentikusabb előadásmódra törekedtek (Umberhuaga 2000:83). Az együttes európai sikere, melyet követett bolíviai népszerűsége, fontos szerepet kapott a nemzeti

identitás, a nemzeti kultúra újraértelmezésében, az indián kultúra mint elfogadott, élő és értékekkel rendelkező kultúra „felfedezésében” a többségi társadalom számára, ugyanekkor a társadalmi megbecsülés és felemelkedés útját is jelentette a zenészek számára.

Az első andokbeli együttesek sikeres európai szereplése indított el egy tömegeket megmozgató migrációs hullámot az Óvilágba. A 80-es évektől kezdve évről évre egyre több együttes indult útnak, már nem csak Bolíviából, hanem a Középső-Andok mindhárom országából.

Az első nagy, nemzetközi sikereket elért, autentikus és tradicionális andokbeli népzénét is játszó együttes *Bolivia Manta* néven szintén Franciaországban vált ismertté a 80-as években. A tradicionális és az autochton közti különbség leginkább a hangszerekhez és az elterjedési területéhez köthető. Az alapritmus és a stílusok átfedik egymást, hiszen a tradicionális az autochtonból született, annak motívumait használja fel, de már módosult változatában. A *tradicionális népzene* a *kulturális meszticizáció* folyamatán belül kialakult, városi „*cholo*” és *mesztic* kultúra meghatározó eleme.

A különböző, népzénét játszó csoportok sikereihez az is hozzájárult, hogy abban az időszakban jöttek létre, amikor a nemzeti identitás újradefiniálása, a társadalmi rendszer átalakításának kérdése egyre inkább szerepet kapott az andokbeli országok belpolitikájában. Latin-Amerika egészére, de az Andok országaira kifejezetten érvényes, hogy a nép és a nemzet fogalma nem kapcsolható össze. Ennek okát a hatalmas gazdasági és társadalmi különbségekben kell keresnünk, melyek etnikai származáson alapulva áthághatatlan szakadékként vannak jelen, és megakadályozzák egy európai értelemben vett nemzet fogalmának kialakulását. Mindezt súlyosbította az a történelmi teher is, miszerint ezeknek az országoknak a bolivári függetlenségi harcok után szükségszerűen ki kellett találniuk saját identitásukat. Az államok politikai elitjei ezért az egységes nemzet megteremtésének érdekében – többek között – a nép-

rajzot és a nemzeti identitás gondolatát kapcsolták össze. „*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 azokat a vidéki népességeket, amelyeket a gyenge kapitalista gazdaság nem volt képes teljes egészében magába szívni.*” (Rowe–Schelling 2001:88)

A társadalmi átalakulásokra és az azokból adódó társadalmi feszültségekre reflektálva – ugyancsak a 70-es 80-as években – váltak népszerűvé olyan chilei együttesek is, mint az *Inti Illimani*, *Illapu*, *Los Chascas*, amelyek az andokbeli népzene alapuló, úgynevezett *música protesta*t játszottak. Ezek az együttesek szövegeikben az aktuális társadalmi problémákat, a fennálló társadalmi rendszer kritikai értelmezését jelenítették meg olyan formában, ami a társadalom széles rétegei számára értelmezhető és élvezhető. A mindennapokat terhelő – politikai és társadalmi – problémák kifejezése olyan dal-
lamokkal és motívumokkal, amelyek a nemzeti és a regionális identitás szimbolikus elemeit használták fel, kultuszt teremtett az andokbeli zene e fajtája számára.

E zenei irányzat követői direkt módon politikai, elsősorban baloldali nézeteiket nyilvánították ki dalszövegeikben. Az andoki *música protesta* kialakulásában és népszerűvé válásában mindenképp meg kell említeni Violetta Parra nevét, aki az Andok vidékeit járva saját gyűjtésű népdalokra írt szociális témájú dalszövegeket. Később, a többek közt az Inti Illimani, az Illapu, valamint Victor Jara neve által fémjelzett zenei mozgalom évtizedeken keresztül a nemzeti emlékezet, és a politikai diktatúrákkal szembeni ellenállás szimbólumává vált.

A chilei *música protesta* nemzetközi ismertségét és európai népszerűségét az 1973-as katonai puccs, illetve azt követően a Pinochet katonai diktatúrája elől Európába menekülő együttesek hozták meg.

Az Inti Illimani 1973-ban érkezett Európába, Berlinbe, a Világ-ifjúsági Találkozóra, itt értesülnek a katonai puccsról. Ettől kezdve egészen 1988-ig emigrációba kényszerültek, és Olaszországban telepedtek le.

Az Illapu tagjai, ugyancsak a diktatúra elől menekülve, Franciaországban telepedtek le 1980-ban, innen indult el megállíthatatlannak tűnő népszerűségük.

Az immár Latin-Amerikában kultikusnak tekintett együttesek európai sikereit és elismertségét segítette, hogy ekkor a nyugat-európai országokban is megfigyelhető volt egy nosztalgikus, romantikus viszony a baloldali szocialista politikával kapcsolatban, és ezzel együtt egy széles társadalmi rétegeket megmozgató, a chilei katonai diktatúrával szemben állást foglaló szolidaritási mozgalom is alakult.

Miközben hazájukban mind a népi, mind a nemzeti kultúra sötét korszakát élte, ezek az együttesek az emigrációban felújították és megerősítették gyökereiket, és megismertették az európai közönséggel az addig ismeretlen latin-amerikai folklórt, és ezen belül is az andoki népzénét.

Mindkét együttes elsősorban az andoki tradicionális népzénéből, majd később más latin-amerikai országok zenei örökségéből is merített, melyhez újabb és újabb hangszereket és ritmusokat integráltak. Sokféle, az Andok különböző régióiból származó ritmusok, zenei stílusok ötvözésével alakították ki saját, csak rájuk jellemző, karakteres zenei világukat. Azonban az emigrációban eltöltött évek alatt, identitásuk fenntartása és nyilvánossá tételének érdekében reprezentációs kellékeikben mindvégig megőrizték és szimbolikus jelentésekkel ruházták fel az otthonról hozott tradicionális viseleteiket és hangszereiket. Az európai közönség számára olykor melanholikus, máskor vidámnak hangzó dallamok mögött szövegeikben mindig a latin-amerikai országok súlyos társadalmi, szociális és politikai problémáit dolgozták fel, a társadalmi igazságtalanságok és a diktatúra ellen emeltek szót.

Az Európában már hírnevet szerzett és sikeressé lett együttesek, amelyek tevékenységükkel elismerést és presztízst szereztek az andokbeli népzenenek a nemzetközi folklór iránt érdeklődők körében, hazatérve koncertkörutakat szerveztek a Középső-Andok országai-ban, Bolívia, Peru és Ecuador szinte minden nagyobb városában. Ezáltal váltak kölcsönösen ismertté ezekben a régiókban a különböző nemzetekre jellemző zenei stílusok, és kezdődött el az a fajta – már nem csak felülről irányított, hanem alulról szerveződő, alakuló – kulturális mozgalom, amelynek alapja az andokbeli zene és kultúra. A hagyományok felélesztése és terjesztése az országhatáron átvélő missziós tevékenységgé vált.

A tradicionális zene társadalmi megítélésének vál tozását mutatja a fiatalok egyre intenzívebb érdeklődése az andokbeli népzene iránt. A zenekarok alapítása és a koncertezés széles körben elterjedt kulturális gyakorlattá vált. Szólisták, együttesek tucatjai lettek egyre népszerűbbek, iskolák, klubok alakultak, amelyek a népzene oktatására specializálódtak. Az addig családi, baráti körben művelt zenei gyakorlat elismert közösségi tevékenységgé avanzsálódott, így egyre több alkalom adódott az Európából hazaérkezők migrációs élményeinek és tapasztalatainak egyre szélesebb körű terjesztésére.

Második migrációs hullám és a neofolklór (nyolcvanas évek)

Az andokbeli népzene európai és otthoni elismertetését és népszerűsítését követően megalakult együttesek mintaképnek tekintették a nagy, Európát is megjárt elődöket. A zenészmigrációban rejlő lehetőségekről szóló elbeszélések hatására egyre több zenész indult el Európába a Középső-Andok mindhárom országából.

A 80-as évektől a már Európát többször megjárt együttesek egyre gyakrabban és egyre több országban léptek fel. Az Európában töltött hónapok alatt lassanként leváltak az addig szervezett, hivatalos

európai körutakról, és önállóan próbáltak érvényesülést szerezni maguknak, de ekkor már a koncerttermek, templomok, kulturális rendezvények színterét fokozatosan felváltották a közterek. Színpadi zenészekből lassanként *utcazenészekké* váltak. Új zenészgeneráció születése és új migrációs stratégia vette ezzel kezdetét.

A zenészek európai expanzióját segítette a már korábban, az 1960-as évektől kezdve Európában letelepedett andokbeli emigránsok jelenléte, akik segítségükre voltak a kezdeti időszak nehézségeinek leküzdésében. A zenészek nyelvi és kulturális tolmácsaivá váltak. Segítségükkel térképezték fel a városokban a használható köztereket, forgalmas csomópontokat, bevásárlóközpontokat, piacokat, segítettek beszerezni az esetleg szükséges engedélyeket, szállást biztosítottak, vagy segítettek felderíteni az olcsó, a zenészek által is igénybe vehető szállásokat. Kilépv a színházak és koncerttermek falai mögül, közvetlen kapcsolatba kerültek a befogadó társadalom tagjaival is, akiken keresztül differenciáltabb kapcsolati hálót építhettek ki maguknak. Mindez később a zenészek életvezetési stratégiáinak szerves részévé vált.

A migrációs forma és az általuk használt terek változásával az előadott zenei stílus is átalakult. A második generációs együttesek már nem autochton népzene, hanem a *tradicionális népzene*t és a tradicionális és modern elemeket egyaránt felhasználó, úgynevezett *neofolklórt* játszották leginkább.

A neofolklór ugyanannak az adaptációs folyamatnak a részeként alakult ki, mint a tradicionális andokbeli népzene, mely egyúttal alapjául is szolgált. A különbség abban érhető tetten, hogy ennek a műfajnak a kialakulására a globalizációval együtt járó modernizáció hatott a leginkább. „*A latin-amerikai modernizmus azonban nem másolata az észak-amerikai vagy az európai tömegkultúrának, hanem olyan, jól körülhatárolható karakterrel rendelkezik, mely országról országra változik. Különbségének egyik fő tényezője – valószínűleg egyik 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 változásfolyamatában alakítja azokat.” (Rowe–Schelling 2001:86)

Az állami és kereskedelmi tv- és rádióállomások által közvetített és támogatott populáris kultúra egy olyan meszticizálódott közeget céloz meg, melyből egyaránt fakad és táplálkozik. A kultúra lokalizáción alapuló meghatározottsága itt abban az értelemben elveszti jelentőségét, hogy különböző területekről, közösségekből származó zenei stílusok megteremtették annak a lehetőségét, hogy a városokban élő, meszticizálódott rétegek identifikálják magukat. Mindeközben olyan szimbolikus rendszer jött létre, amely különböző, egymástól egyébként karakterisztikusan elhatárolódó társadalmi csoportokat és etnikumokat köt össze.

Populáris témák mellett politikai, nemzeti és szociális problémákat vállalnak fel, illetve lehetőséget teremtenek arra, hogy ezeken a zenéken keresztül véleményt nyilvánítsanak. A populáris zene e fajtája a közösségi emlékezet fenntartója és reprezentálója, mely szituációtól függően újrakonstruálódik, új funkciókban jelenik meg. Olyan jelentésekkel telítődik, melyek hatására néprajzi és kulturális értelemben egyaránt túllép eredeti keretein, és egy-egy közösség, társadalmi, szociális réteg, etnikum érdekeit kezdi el képviselni a közös nemzeti kultúrában, miközben elősegíti a közösségi identitás megerősítését.

Számos dal foglalkozik az indiánok szociális helyzetével, miközben nosztalgiával tekint vissza az Inka Birodalom fénykorára. A cholo, mesztic közösségek által kedvelt folklór és populáris zene palettáján is megjelennek a szociális kérdéseket érintő témák: a nagyvárosok vonzáskörzetébe került tömegek kilátástalansága, és nem utolsósorban a nagyarányú migráció kiváltotta társadalmi és személyes problémák, a migrációban átélt – elsősorban negatív – tapasztalatok.

Az 1900-as évek közepétől az andokbeli zenében végbemenő változások tehát nem csupán zenetörténeti szempontból értelmezhetők. Egy szélesebb szimbolikus rendszer részeként a sokágú andokbeli zene megfogalmaz érzelmeket, korosztályi életérzéseket, főként

baloldali politikai üzeneteket, de mindenekelőtt újradefiniálja a nemzet fogalmát. Visszanyúl az autochton, elzárt andokbeli indián közösségek zenei világához, azt értékesnek minősíti és beemeli a nemzeti kultúrába. Ezzel hozzájárul ahhoz, hogy az indián közösségek is minél hangsúlyosabb helyet kapjanak a nemzet képzelt politikai közösségében (Anderson 1989).

E folyamat adaptációja és városi megjelenése során az autochton népzene újabb és újabb szimbolikus jelentésekkel telítődik, zeneileg és szövegében módosul, fogyaszthatóvá és népszerűvé válik a mesztic közösségek, és nem utolsósorban az európai befogadó közönség szélesebb körében is. Elszigetelt etnikus, lokális vagy regionális zenéből nemzeti „kinccs” lesz, miközben egy nemzetek feletti, sok szállal egybekötődő terület, az Andok emblémájává is válik.

Harmadik migráns hullám a kilencvenes években: az egzotikum iránti érdeklődés felcsigázása, majd elvesztése

A zenészek élet- és gazdasági stratégiáinak alakulása mindenkor és mindenhol a befogadó társadalom – jelen esetben a magyar társadalom – irántuk tanúsított szimpátiájától, érdeklődésétől függ. A piac igényeinek megfelelően mind a zenei repertoárban, mind a megjelenésben, és az előadásmódban folyamatosan meg kell újulniuk.

A '90-es évek végére az andokbeli zenészek kimerítették az addig rendelkezésükre álló lehetőségeiket, és elvesztették addigi egzotikus varázsukat. Jelenlétük a budapesti metróaluljárókban megszokottá vált. Az érdektelenség és közöny mellett egyre több kívülállót irritált is a jelenlétük, konfliktusossá váltak az addig viszonylag békés mindennapok. Emellett egy-másfél év alatt a használható közterületek száma is lecsökkent. Elsőként az egyik legforgalmasabb és a zenészek által leginkább kedvelt Blaha Lujza téri aluljáróból az ott telephelyet

bérlő kereskedők sorozatos feljelentései miatt szorultak ki. A közterület-használati rendeletek alapján foganatosított intézkedéseket a zenészek személyes konfliktusként élték meg, és többnyire *enví-diával*, azaz irigységgel magyarázták. Mindezek destruktívan hatottak a létfenntartásuk bizonytalanságából adódóan már egyébként is feszültségekkel teli csoportok működésére, és szükségszerűen változásokat okoztak a közösség életében.

A nagy létszámú csapatok már nem tudták eltartani tagjaikat, fokozatosan felbomlottak, kisebb létszámú csoportok alakultak, amelyek már csak 2-5 főből álltak. A kis létszámú csapatok elvileg megteremtették a lehetőséget tagjaik egzisztenciájának javítására, de nem voltak alkalmasak olyan dalok előadására, amelyek a nagy, 10-20 fős társulások repertoárjában szerepeltek. A produktív működés elengedhetetlen feltétele azonban a repertoár fenntartása, vagy megújítása. A probléma áthidalására az erősítők használatát vezették be.

Az elektronikus eszközök bevezetése a zenészek számára természetes volt. Része annak az általános folyamatnak, amelyet Canclini (1981) úgy jellemez, mint ami szükségszerű velejárója a nagyvárosokban megjelenő különböző etnikai csoportok életstratégiáinak, mikor ezek az urbánus kultúrában idegen közösségek gazdasági stratégiáikban a piac igényei szerint alakítják át „értékesítésre” szánt kulturális tőkéjüket.

„Az erősítő sokat segít a zenélésben, kevesebb erőfeszítésbe kerül, mint nélküle. Erősebben hangzik a pánsíp, a charango, jobban hallják az emberek. Az erősítőt olyan hangosra állíthatod be, amilyenre csak akarod. Én nagyon szeretek erősítővel játszani! Nem hiszem, hogy bármit változtatna a zene jellegén, csak ennyit; sokkal jobban hallatszanak a hangszerek.” (Bolíviai zenész)

Az elektromos eszközöket segítségnek tekintették, használatuk a zenészeknek nem okozott problémát. A ritmusokat előre programozva, megfelelő effektekkel vegyítve akár egy ember is képessé vált egy egész együttes feladatának ellátására. Kevesebb erőfeszítésbe

került a hangszerek megszólaltatása, miközben irányított, erősebb és ezáltal hatásosabb lett a hangzás, ami lehetővé tette, hogy szabadterén hangsúlyosabbá váljon jelenlétük, és ez – a Budapesten használható területek leszűkülése mellett – generálójává vált a vidékre irányuló vándorlásnak is, de soha nem játszottak teljes play back-kel, a fontosabb hangszereket mindig élőben szólaltatták meg.

Az új hangzás mellett a „fellépőruhák” használata is elmaradt. A neofolklór a mesztic zenészek zenéje, ezért saját identitásuk felváltását is jelentette. Számukra ehhez a zenéhez már nem volt feltétlenül szükséges indián elemeket társítani. Sokkal jellemzőbbé vált a nyugati javak birtoklásának nyilvánossá tétele. Rendkívüli szerepet kapott a márkás ruhák, cipők viselete. A régebben általánosan viselt tipikus „fellépőruhák” – ponchók, mellények, ingek, kalapok – viselete csak a hivatalos fellépéseken jelent meg. Ettől kezdve utcai ruhában zenéltek. A legtöbben levágatták a hajukat is; hiszen az Andokban a férfiak „civilizált” megjelenésének alapfeltétele a rövidre, sőt katonásra nyírt haj.

Az autentikus zene mellett a tradicionális andokbeli zene is egyre inkább a háttérbe szorult, ez az időszak lett a neofolklór igazi fénykora, ami kezdeti népszerűségét elsősorban a könnyed, vidám dal-lamoknak köszönhette, de ugyanez okozta később hanyatlását is. A nézők egyre nagyobb idegenkedéssel fogadták a repertoárban mind hangsúlyosabban helyet kapó populáris dallamokat és az elektronikus alapokat. A zene már nem bizonyult kellőképpen egzotikusnak. Fokozatosan elfordultak tőlük. Az andokbeli zenének ez a fajta bemutatása összeegyeztethetlenné vált a nézők által elvárt „tisztá, az európai civilizációtól mentes kultúra” reprezentációs jegyeivel. Megkérdőjeleződött a zenészek kompetenciája is. Hiteletlenné váltak, általános lett az a nézet, miszerint *„Ezek nem is zenélnek, magnóról megy az egész!”*; *„Ez nem is igazi!”*.

A közönség elvárásaihoz képest más irányba indultak el. A gépésített hangzással karöltve az etnikus jegyek teljes elhagyása vezetett el az évtized végére újra a teljes érdektelenségig. Emiatt gyakoribb

lett a környező, majd távolabbi európai országokba való ciklikus vándorlás. Egyre többen, egyre hosszabb ideig maradtak távol, sokan vissza sem tértek Magyarországra. A zenészmigráció „nyugat-európai hálózat” mentén visszafordult Ausztria, Németország, majd Olaszország felé. A legutolsó migrációs hullámmal hozzánk érkezettek is ekkor hagyták el Magyarországot.

Átmenetinek bizonyult az észak-amerikai síksági indián designra való áttérés is (v.ö. Lendvai 2008., jelen kötetben). Az „indiánokat” kezdetben befogadó közeg 2007-re kifejezetten ellenségessé vált. Vannak vásárszervezők, akik személy szerint nem bánnák, ha az andokbeli zenészek is jelen lennének, de a városvezetés utasítására nem engedhetik meg.

„Ne haragudjatok, de ez nem illik bele a rendezvény jellegébe! Tudom, hogy itt az áruk legtöbbje gagyi, kínai piaci, de nekünk tavaly nagyon nagy problémánk volt ebből. Megjelent egy újságcikk is, hogy az indiánok előzőnlőtték a rendezvényt. Az igazgató most utasított minket. Kérlek, értsd meg, az állásunkkal játszunk! [...] A zene maradhat, de a tollakat meg a ruhákat vegyétek le! A tollakat mindenképp!” (Egy szervező az egyik vidéki vásáron, 2006 telén)

Általánossá váltak a következőhöz hasonló megnyilvánulások: *„Takarodjatok haza, oda, ahonnan jöttetek! Károsak vagytok a magyar kultúrára!”* (Magyar kereskedő, egy 2007-es falusi búcsúban)

Az érezhetően megváltozott helyzetben, ha maradni akarnak, újfajta stratégiák kidolgozása válik majd szükségessé.

„Ha ennek is vége, majd kitalálunk valami újat! Nyugaton már salsát játszanak. Szerintem nálunk is ez lesz a következő”. „A zenéből mindig meg lehet élni! Nem aggodom. Ennek is előbb-utóbb vége lesz, de mindig jönnek új generációk, számukra minden új. Mi is fogunk még andokbeli zenét játszani!” (Ecuadori zenész)

II. Az andokbeli migránsok társadalmi háttere

Migrációs folyamatok az Andokban

Miközben a társadalmi egyenlőtlenségek elleni küzdelemben a migráció újfajta fejlődési utakat talál magának, a transznacionális migráció kiterjedése és intenzívebbé válása mind a kibocsátó, mind a befogadó államokat különböző kihívások elé állítja. A kibocsátó országok általában nem korlátozzák a kivándorlást, sőt, az emigrációban élők pénzátutalásaiból befolyó összeg az egyik legnagyobb bevételi forrást jelenti a harmadik világ országainak (Tamagno 2003:27). Peruban, Bolíviában és Ecuadorban, ahol a migráció milliók számára jelent alternatív életstratégiát, a hazaküldött pénzátutalások jelentős bevételi forrást jelentenek a nemzetgazdaság számára. Például: Ecuadorban a hazautalások 2006-ban az olajexport után a legfontosabb bevételi forrás (El independiente 2006). A BCB (Bolíviai Központi Bank) felmérései szerint átutalással 2006-ban 384 millió, 2007 szeptemberéig 651 millió dollár folyt be az országba, de 2007-ben az informális úton eljuttatott pénzküldeményekkel együtt a külföldi átutalások elérhették a kétmilliárd dollárt is (BCB 2008). A pénzátutalások segítenek a társadalmi feszültségek csökkentésében, hozzájárulnak az otthon maradt családtagok életszínvonalának fenntartásához vagy javításához, a gyerekek iskoláztatásához, emellett csökkenti a munkanélküliek számát is. A hazatérő migránsok gyakran befektetik a pénzüket, munkahelyeket teremthetnek.

Másfelől, a migráció negatív hatásai között kiemelendő, hogy a tömeges kivándorlás radikális demográfiai változásokat idéz elő, a pénzátutalások egyenlőtlen eloszlása pedig új gazdasági differenciálódást és szociális konfliktusokat okozhat a kibocsátó régiók között és azokon belül is. Az átutalásokból eredő gazdasági előnyök ösztönzően hatnak újabb rétegek számára, tovább gerjesztve a migrációs potenciált. Ezenfelül a permanens belpolitikai problémákkal

küzdő andokbeli országoknak a hazatérő migránsok új veszélyforrást is jelenthetnek. A hazatérők új tapasztalatokkal, mentalitással, világnézettel, értékrendszerrel térnek vissza, számos esetben politikai, emberjogi mozgalmak vezéralakjaivá váltak (Tamagno 2003:6–10).

Az 1960-as években a transznacionális andokbeli migráció iránya még az amerikai kontinensre korlátozódott, s ezen belül is leginkább a környező, jobb gazdasági kondíciókkal rendelkező országokba vezetett. Ezek közül is Argentína volt a célországok közül a legtöbb vendégmunkást foglalkoztató ország. Bolíviából és Paraguayból érkeztek ide a legtöbben, ahol egész iparágak épültek a szomszédos országok munkavállalóira (Salt 2001:61, Perez-Umberhuesa 2000).

Az 1970-es évek elejére a nemzetközi migráció kiszélesedett, új területeket célzott meg. A Dél-Amerikára koncentrált hálózat irányát tekintve még mindig túlnyomórészt észak-déli orientáltságú volt, vagyis az elmaradottabb agrárországokból az iparilag fejlettebb, nagyobb nemzeti jövedelemmel rendelkező és jelentősen magasabb béreket biztosító latinamerikai „fehér” országok, Argentína, Chile és Uruguay felé fordult (Sa It 2001). Az Andok északi részén elterülő Ecuadorból a migráció elsősorban a szomszédos Kolumbiába irányult. A Kolumbiához fűződő migráció – adatközlőim elmondása szerint – nem annyira a vendégmunkára, inkább a kereskedelmi kapcsolatokra épült.

Az 1980-as évektől Argentína mellett Brazília lett a Bolíviából kiinduló migráció fő iránya. Általában ipartelepeken, olcsó munkaerőt igénylő gyárakban helyezkedtek el. Emellett Észak-Amerika, Európa, főleg Olasz- és Spanyolország volt a legfontosabb célpont (Salt 2001). A latinamerikai vendégmunkásokat elsősorban a szakképesítés nélkül végezhető, elsősorban fizikai munkát igénylő területeken foglalkoztatták. A férfiak többsége az építőiparban vagy a mezőgazdaságban vállalt munkát, az asszonyok leginkább háztartási alkalmazotként helyezkedtek el. A közös nyelv ugyan megkönnyítette a munkavállalást és a beilleszkedést, de a latin-amerikai ven-

dégmunkásokról alkotott, a közös gyarmati múltból fennmaradt, elsősorban a civilizált-barbár, elnyomó-elnyomott oppozíciók hierarchikus viszonyára épülő sztereotípiák, és az ezekből fakadó diszkrimináció lépten-nyomon érezhető mind a mai napig.

Szintén jelentős andokbeli emigráns közösség élt Svájcban az 1990-es évek végéig, itt a bolíviai bevándorlók aránya volt kiemelkedő. Már az 1960-as években számos bolíviai diák utazhatott és tanulhatott Európa egyik leggazdagabb országában. Szintén Svájc volt az 1970-es évektől egészen a 80-as évek elejéig az egyik legfontosabb befogadó országa a bolíviai politikai menekülteknek is (Stienen 2003:34).

A japán származású Fujimori elnöksége alatt jelentős lett a Peruból Japánba irányuló vendégmunkás-migráció, mely jellemzően hivatalos keretek között zajlott. Meghatározott időszakra szerződtek vendégmunkásokat különböző üzemekbe, általában szakértelmet nem kívánó, vagy a helyszínen betanítható munkákra, de emellett jelentős volt a tanulmányi ösztöndíjasok száma is.

A '90-es évektől kezdve egyre többen indultak el a fejlettebb, gazdaságilag stabilabb nyugat- és észak-európai országokba is. Az addig célországnak számító Argentína és Uruguay gazdasági válsága és politikai instabilitása, valamint az Egyesült Államok megszigorított bevándorlási politikája az amerikai kontinensre koncentrált nemzetközi migrációt fokozatosan Európa felé irányította. A közép-kelet-európai államok azonban a Vasfüggöny lebontása után sem váltak a gazdasági migránsok számára vonzó migrációs célponttá, kevésbé előnyös gazdasági és politikai feltételeik miatt.

A Középső-Andok országaiból kiinduló tömeges migráció tehát alapvetően nem specifikus más, a harmadik világ országaiból kiinduló gazdasági migrációval összevetve. A jóléthez való jog gyakorlásának egyik adekvát formája lett a nyugati világ nagyvárosai felé irányuló migráció (Hall 1997:79, Cohen 1997). Az andokbeli migráció abban egyedülálló, hogy kialakult egy olyan sajátos migrációs

forma, amely bár a gazdasági migráció egyéb változatait is motiváló, elsősorban gazdasági kalkulációk hatására jött létre, de nem a munkaerő-piaci versenyben való részvételt, hanem kulturális igények kielégítését célozza. Olyan gazdasági niche-t aknáz ki, melyet más migráns közösségek nem tudnak, vagy nem akarnak kihasználni: ez a zenészmigráció.

Indián, mesztic, cholo: az andokbeli identitás etnikai és szociális kategóriái

A tömeges bevándorlás és a különböző fajok, etnikumok keveredése Latin-Amerikában „*újabb autochton etnikumokat*” hozott létre. A keveredés fő iránya a meszticizálódás (*mestizaje*) lett. A térség ezáltal egy nagyon vegyes, sokszínű és változatos etnikai térképpé alakult. Ebben a multikulturális környezetben a különböző etnikumok egymástól különböző kulturális hagyományokkal, eltérő identitással és mentalitással vannak jelen. És bár egymástól való elhatárolódásuk mind a mai napig jellemző, az együttélés következtében elkerülhetetlenül kölcsönösen hatással vannak egymásra (Anderle 1989:7–18).

A koloniális idők kezdetén a mesztic kategória faji keveredést jelentett a fehér és indián között. Ám a több száz éves keveredések már faji alapon nem mutathatók ki, nem követhetők nyomon. Az etnikai kategorizációk (mesztic, mulatt stb.) később jogi kategóriaként működtek, más jogok, kötelességek illették meg őket. Ezért ma már a mesztic mint faji kategória nem létezik. Az, hogy ki kit tart meszticnek, vagy indiánnak, mindig szituációfüggő. A meszticizálódás viszont azt a kulturális (és nem faji) folyamatot jelöli, amikor az indián a saját kultúrájába beemel, átvesz olyan kulturális elemeket, amelyek korábban nem voltak sajátjai. Vagyis a túlélés reményében kialakít egy stratégiát, mely révén hasonlatossá akar válni a domináns, hatalmon levő réteghez, remélve, hogy így ugyan-

olyan gazdasági vagy politikai előnyökhöz juthat. És a meszticizálódás csökkentheti az indiánokkal szembeni diszkrimináció súlyát.

Az Andok országaiban soha nem is volt elég nagyszámú bevándorló ahhoz, hogy a tényleges vérkeveredés tömegesen végbemenjen, ezért hivatalosan is csak kulturális meszticizálódásról beszélhetünk (Letenyei 1998:88, lsd. Quintanilla Ponche 2003). Ez a sokszor a „haladás” és a „modernizáció” jegyében felülről irányított folyamat az érintett országok társadalompolitikájának vezérgondolatává vált. A meszticizálódás kritikai értelmezésében Degregori (1998) alkotta meg a sokkal kifejezőbb „kifehéredés” (*blancamiento*) fogalmát, mely arra a kényszerű, felülről irányított asszimilációra utal, melyben a társadalmi felemelkedés egyetlen járható útját a domináns fehér társadalmi rétegekhez való kulturális közeledés jelenti. A kifehérités a hivatalos politikai ideológiában is megjelent mint egyetlen lehetőség a társadalmi problémák megoldására, és az érintett országok fejlett világhoz – Európához – való felzárkóztatására. Az indiánok asszimilálásába, a kifehéritési ideológiába vetett hitnek az erejét mutatja, hogy 1910-ben Felipe Guzmán Bolíviában úgy nyilatkozott, hogy ha az alacsonyabb rasszok tisztán, érintetlenül tartják fenn magukat, soha nem érhetik el azt a szintet, mint azok, akik átlépték ezt a határt és feloldódnak a felsőbb rangú rasszokban. Mások az ilyen és ilyen jellegű kifejezéseknél is tovább mentek, és az Altiplanóra egyenesen észak európai telepések betelepítését szorgalmazták, annak érdekében, hogy „végre feljavuljon a mi indián rasszunk” (Gomez-Martinez 1994; vö. Delgado-P. 1998).

A 60-as évektől felgyorsult belső migrációval, a vidéki indián népesség megjelenésével a városokban a kulturális meszticizáció folyamata felerősödött. A társadalmi integráció is új korszakba lépett, ami bizonyos mértékben az indiánok „akkulturációhoz, azonosuláshoz és keveredéshez vezetett, ám ezek nem feltétlenül vezetnek a további integrációhoz is egyben” (Yinger 2002:31). A földrajzi mobilitás társadalmi átalakulásokkal járt együtt. Az addig zárt határokat áttörve kialakult egy sajátos réteg. Az Andok társadalmi, szociális problémáinak meg-

oldásához, kezeléséhez már nem lehetett figyelmen kívül hagyni ezeknek az újfajta rétegeknek jelentőségét. Ezek a rétegek egyszerre alkotnak egy sajátos hibrid kultúrát, és generálnak egy összetett, a társadalom számos rétegét érintő kulturális átalakulási folyamatot. A meszticizálódott rétegek ma már oly mértékben váltak meghatározóivá az andokbeli társadalmaknak, hogy a hagyományos indián, mesztic, fehér, afrikai kategóriákat az identitás meghatározásában nem lehet egyértelműen alkalmazni. Ezeket a terminusokat inkább lingvisztikai, gazdasági, kulturális terminusoknak tekinthetjük (Escobar 1970:162, Bello Alvaro 2001:8-12, Delgado-P 1998).

Ugyanakkor fennmaradt a civilizált-barbár világ oppozícióján alapuló világtkép és társadalomszerkezet (ld. Gomez-Martinez 1994). A szokásos városi-paraszt ellentétet itt nyelvi és etnikai elemek is átszövik: kissé leegyszerűsítve, a vidéki parasztot, azaz indiánt jelent, a városi pedig meszticet vagy kreolt, illetve a fehér-mesztic világot. Az indián az elmaradott, barbár világ, a fehér-mesztic a civilizált világ szinonimája. Mivel a nagyvárosok döntően a Csendes-óceán partján fekszenek, a falusi népesség pedig a hegyvidéken él, a fenti különbségtételt gyakran az andokbeliek, a hegyi emberek (*serranos*) és a tengerpartiak (*costeños*) különbségeként is értelmezik. (Letenyei 1998:88, Anderle 1989), Bolíviában a *camba-colla* ellentét lett egy aktuális belpolitikai konfliktus alapja: a mélyföldi cambák gazdasági előnyük megőrzése érdekében autonómiára, illetve függetlenségre törekednek a szegényebb, hegyvidéki colla területektől. A 40-es évek demográfiai robbanásával elindult egy intenzív fejlődése a városoknak, ami a mai napig tartó, intenzív folyamat. Jellegzetes városszerkezet és ezzel együtt jellegzetes társadalmi szerkezet jött létre. Míg a városközpontok a fehér-mesztic, addig a központot gyűrűként övező új, és egyre növekvő városrészek a vidékről betelepült indián és mesztic lakosság otthonaivá váltak (Anderle 1989:96, Bello Alvaro 2001:16).

A társadalmi identifikáció során, ha a fenti oppozíciós párokat tekintjük, viszonylag egyszerűen lehet boldogulni. A közbenső, har-

madik réteg – a meszticek és a cholók – azonban sokkal árnyaltabbá teszi ezt a képet. A cholo a Középső-Andok országaiban általánosan használt, és jelentéstartalmát tekintve is azonos perui kifejezés, mely az urbanizálódás pályájára lépett vidéki indiánt jelöli. Egyik legfontosabb jellemzője, hogy nem veszíti el indián gyökereit, sok kulturális elemet megőriz, és átemel belőle a városi kultúrába, majd onnan új, modern elemekkel telí tődve vissza. A város lakó fehér-mesztic kultúrához való közeledése miatt azonban – a mesztic identitást követve – önmeghatározásakor indián identitása karakteres elutasítására törekszik – ők a legnagyobb indiángyűlölők, írja róluk Xavier Albó (1998:122) aki misszionáriusként és antropológusként töltött hosszú időt ajmara közegben. Degregori (1998:113) Uriel Garcíara hivatkozva, a cholo-kat „új indiánoknak” nevezi. *„Míg az indián a múltjába tekint (például az Inkák visszatérését várva), a cholo a jövő felé fordul (a haladás céljának meghódítására törekszik.)”*

A társadalmi hierarchia etnikai meghatározottsága, és az etnikai kategóriák relativitása miatt azonban a cholo egy rendkívül relatív kategória. *„Helyzettől függően bárki lehet „cholo.”* (Letenyey: 1998:87) Pejoratív jelentéstartalma miatt az autoidentifikációban ritkán használják, de például kedveskedésként andokbeliek egymás közt mondhatják (cholito, vagy cholita). Ezzel szemben mindenki keresi a maga cholo-ját, azt a nála alárendeltebb helyzetben lévő személyt, akihez viszonyítva igazolni tudja saját, a társadalmi hierarchiában elfoglalt, vagy elfoglalni vágyott helyzetét. *„Egyszerűen fogalmazva: senki sem akar indián lenni.”* (Degregori 1998:109) Tipikus kijelentés: *„A szüleim még indiánok voltak, de én már nem vagyok az!”* (Bolíviai zenész)

A mesztic és cholo rétegek meghatározásának szituatív jellegéből adódóan ez a réteg ugyan *„nem alkot elképzelt közösségeket és nincsenek is ilyen tervei, ám újraértelmezi a viselkedésformákat, a társadalmi kapcsolatokat és a kulturális mintákat. Ezek a rétegek alkotják azt a kritikus tömeget, amely átalakíthatja a vidéki és a városi kulturális élet mai formáit”* (Degregori, 1998:112). Alapvető jellemvonásaik közé tartozik a mobilitás

és a modernitás elfogadása. De nem csak a földrajzi határok átlépése szükségszerű és természetes a számukra. A mesztic identitás a mobilitás kultúrájára épül, mely olyan gyakorlatokat, narratívákat és diskurzusokat von össze, melyek alkalmassá teszik a globális folyamatokban való hatékony részvételre. Tamagno Romerora (Romero 1999:173-177) hivatkozva jegyzi meg: *„A modernitás magukévá tétele az idők során a legfontosabb megkülönböztető jegyükké vált. Az andokbeli meszticek kulturális határokat szelnek át, akkor és úgy, amikor és ahogyan azt ők akarják.”* (Tamagno 2003:65)

A Magyarországon élő andokbeli utcazenészek többsége is ennek az összetett, sok szempontból fragmentált, ám néhány sajátosságát tekintve hasonló, városi mesztic, cholo rétegek tagjai, akik egy alulról építkező, a modernitás termékeként megjelenő, új identitásminőt képviselnek. (vö: Avila Molero 2003; Canclini 1990).

III. A magyarországi andokbeli utcazenészek világa

A migránsok motivációi

Az andokbeli zenészek első generációjának egy része visszatért hazájába. A következő generációk tagjai közül, miközben a kivándorlók száma folyamatosan nőtt, egyre kevesebben tértek vissza, jelentős részük Európa valamely országában telepedett le. Magyarországra az andokbeli zenésmigráció „harmadik hulláma” érkezett el.

Annak ellenére, hogy a zenésmigráció a nagy bolíviai együttesek sikereinek nyomán született meg, és a bolíviaiak máig büszkék arra, hogy az andoki tradicionális népzene többek közt általuk ismerte meg a világ, valamint a bolíviai zene lett az együttesek repertoárjának alapja, aránylag kevés bolíviai együttes jött Európába. A mai bolíviai együttesek (*Savia Andina*, *Los K'harkhas*, *Los Awatiñas*, *Kalamarca*, *Los Kollamarka*, *Los Masis*), ugyanúgy, mint hetvenes évekbeli elődeik, példaképül szolgálnak az Andok országaiban a fiatalok újabb

zenész korosztálya számára. Nemzetközi kulturális fesztiválokon ezek az együttesek képviselik a bolíviai kultúrát.

Az Európából hazatérő zenészek élménybeszámolóiból származó információk folyamatos terjedése, és a térségre egyébként is jellemző magas migrációkészség egyaránt hozzájárult a zenészmigrációhoz csatlakozók számának robbanásszerű növekedéséhez. Az információáramlásban a tömegmédia által közvetített élménybeszámolók, zenei betétek is meghatározó szerepet játszottak. A hazatérő zenészeket mint nemzeti büszkeséget, a nemzeti kultúra ápolása és terjesztése iránti elhivatott misszionáriusokat mutatták be. Az interjúk mindegyike egyúttal felhívás is volt a fiatalok számára. Lehetőségekről, beteljesülő álmokról, elérhetővé vált megbecsülésről szóltak.

A következő interjúrészlet egy 1994-es bolíviai rádióinterjúból való, amelyet egy hazalátogató, Magyarországon élő bolíviai zenész adott első, Budapesten készült lemeze bemutatójakor:

„– És honnan jött az ötlet, hogy ott messze, Németországban alapíts egy együttest?

– *Néhány barátom vitt el Németországba, de jelenleg az együttesemmel Magyarországon, Budapesten élünk. Hogy miért alapítottunk együttest, elsősorban azért, mert szükség volt rá. Nagy fesztiválok, nemzetközi fesztiválok vannak ott [Európában] nyaranta, és hogy részt vehessünk rajta, szükséges volt egy együttest alapítani. Két évvel ezelőtt ötlött fel bennem, hogy készíteni kellene egy lemezt is, mikor Kínában, Pekingben léptünk fel egy fesztiválon. Mi képviseltük Bolíviát, illetve ezt az egész térséget, Bolíviát, Perut és Ecuadorot. Hatalmas meglepetés volt, ahogy a közönség fogadott bennünket... És ahogy a Bolíviai Követségen fogadtak bennünket! Én személy szerint soha nem léptem fel ezelőtt ennyi ember előtt. Húszezer ember nézte meg a koncertünket!*

– Milyen érzés volt?

– *Hihetetlen! Rengeteg, rengeteg ember hallgatott bennünket, minden zúgott körülöttem, de ugyanakkor meg kellett felelni az elvárásoknak is,*

teljesíteni is kellett. Kína a világ legnépesebb országa ugye! A világ népességének húsz százaléka él ott... Nagy sikerünk volt. Innen visszatérve [Magyarországra] döntöttem el, hogy az együttessel elkészítjük ezt a felvételt. És el kell mondanom, hogy Ecuadorban is nagyon pozitív volt a fogadtatása, ami nem csoda, hisz ecuadori dallamok is hallhatók rajta.”

Az ilyen és ehhez hasonló rádióinterjúk motiválóan hatottak a fiatalokra. A nemzetközi elismerés, a „fejlett világ” elismerése presztízsteremtő hatása vitathatatlan, megbecsülést és státuszváltás lehetőségét jelentette számukra.

Emellett a hazatérő, vagy hazalátogató zenészeknek a kibocsátó közeggel fenntartott és a hazatérések alkalmával megerősített személyes kapcsolatai is elősegítették a migrációs háló szélesítését. A fiatalok a kivándorlás feltételeiről és lehetséges útvonalairól a hazatérők információi alapján tájékozódhattak, ezek az információk pedig rendszerint a migrációs lét pozitívumaira korlátozódtak, arról a lehetőségről szóltak, hogy bejárhatják Európát, és rövid idő alatt megalapozhatják későbbi életüket. Koncertekről, nagy fesztiválokról meséltek, így ezek az elbeszélések jelentették a legnagyobb motiváló erőt a migrációs döntés meghozatalában. Az Európában rájuk váró valódi élethelyzetről, arról, hogy a munka helyszíne az utca lesz, csak nagyon ritkán esett szó.

„Amit mondhatok, az én esetemben egyrészt a kíváncsiság miatt, másrészt persze az anyagiak miatt jöttem el. Annak ellenére, hogy abban az időben, mint diák, nem nagyon gondoltam a jövőre, mint minden fiatal, inkább a divattal foglalkoztam. Talán ezért, az örültségek, a fiatalság, a kíváncsiság miatt. A leginkább azonban, azt hiszem, a barátaim miatt. Volt egy üntesünk, ahogy már mondtam, és hát mindenki valami jobbat akar. Eljönni utánuk, mindig gondoltam rá, amiket meséltek mikor hazajöttek, meg a leveleikben...! Láttuk a többieket, mikor visszajöttek. Nagyon megváltoztak! Márkás ruháikban jöttek, sok pénzzel, olyan autótak vettek...! Azelőtt meg semmijük nem volt! Ahol én laktam, majdnem minden családból kivándorolt

valaki, és akik eljöttek, azok majdnem mind itt is maradtak.” (Ecuadori zenész)

Az élménybeszámolók mellett az Európából hazatérő zenészek anyagi kondícióinak látványos változása – mely van, hogy csak látszat, mivel a hazatérők gazdasági megerősödésük kihangsúlyozásával elsősorban a migráció sikerességét kívánják mutatni a kibocsátó közeg felé – és az ezzel együtt járó társadalmi elismertség és mobilitás hatására egyre több fiatalban fogalmazódott meg a kivándorlás gondolata. Az egy együttesben zenélő, sokszor egy utcában, városnegyedben élő fiatalok folyamatosan követték egymást.

Sokak számára szinte ez volt az egyetlen lehetőség a társadalmi felemelkedésre, hiszen az Andok országaiban a felülről irányított, sokszor erőszakos asszimiláló törekvések ellenére a különböző etnikai rétegek közötti társadalmi és kulturális szakadékok mind a mai napig fennmaradtak. A „nemzetbe való integrálás mítosza” ugyan azt az illúziót kelti az érintettekben, hogy a társadalmi integrációval a gazdasági erőforrásokhoz való hozzáférés is mindenki számára azonos mértékben biztosított lesz. Ez azonban csak látszat (Vélez-Ibañez 1986:65). Az andokbeli társadalmak számos rétegének – az indiánok és a városokban élő cholo rétegek – társadalmi integrációja nem, vagy csak részben valósulhatott meg. A máig élő társadalmi és faji előítéletek miatt nem kaptak valódi érvényesülési lehetőséget. Ők alkotják a társadalom azon marginális rétegeit, akik a városperemeken terjeszkedő nyomornegyedek, vidéki kisvárosok, aprófalvak, falvak lakói. A kivándorlás ebből a társadalmi meghatározottságból való kitörés lehetőségét mutatta fel, és fokozatosan normatív társadalmi gyakorlattá vált a Középső-Andok országainak egész területén.

„A migráció a fiatal fiúk férfitá avatásának rítusává vált” (Windmeyer 1999:367), melynek során presztízst és megbecsülést szerezhetnek saját közösségükön belül és a közösségük a többségi társadalom szemében.

„Amikor én fiatal voltam, nagyon nehéz volt, nem is jártam ki az iskolát, nem fogadtak be, folyamatosan inzultáltak minket, kitaszítottak. Jobbnak láttam abbahagyni, inkább a szüleimnek segítettem otthon. De most már más a helyzet, most már ők [a meszticek] is látják, hogy nekünk több van, hogy mi jobb helyzetben vagyunk, mint ők... az én fiam most már tanulhat, ő már iskolába jár... (Ecuadori zenész)

Az etnikai diszkrimináció, az ezzel sokszor összefüggő gazdasági helyzetből adódó marginalizáció és esélyegyenlőtlenség miatt a szülőföld taszító hatása olyan erős, hogy a felfelé irányuló társadalmi mobilitás érdekében nem csak egyedülálló, fiatal férfiak döntöttek a kivándorlás mellett. Csaladjuk egzisztenciális biztonságának megteremtése reményében gyakran az asszonyok maguk küldik külföldre férjeiket, annak ellenére, hogy tudják, évekre, vagy talán örökre elveszíthetik őket. S valóban, a férfiak többsége soha nem tér vissza, az átmeneti életformának szánt migráns életforma állandósul. Az addigi gyűrűmigrációt az egyre ritkuló hazatérések láncmigrációs folyamattá alakították.

Az utcazenei stílus andokbeli népzenei gyökerei

Az andokbeli népzene gyökerei a hegyvidékhez, az ott élő – kecsua és ajmara – indián népcsoportokhoz köthetők, ez az a régió, ahol mint egyéni és közösségi tevékenység a népzene gyakorlása általánosan elterjedt. Ugyanakkor ez az a régió, amit a gazdasági, társadalmi átalakulások a legkevésbé értek el, és az indián lakosság aránya is a legmagasabb. Az Altiplano (a dél-andesi magasságok) az egyike a belső migráció által leginkább sújtott területnek, ahol a vidéki, főként indián lakosság a jobb élet reményében a városokba települ. A földrajzi adottságok, a történelmi, társadalmi és gazdasági körülmények miatt az itt élőknek saját közösségeiken belül kevés lehetőségük van társadalmi mobilitásra.

Az elmúlt évtizedekben a társadalmi átalakulások, a felerősödő belső migráció hatására a városokban élő vidéki népesség száma folyamatosan és erőteljesen növekszik. A nagyvárosok azonban nem képesek felszívni, beolvasztani a beáramló tömegeket sem gazdasági, sem szociális szempontból, miközben a vándorlás a gazdasági nyomás hatására megállíthatatlannak tűnik. Így egyre-másra alakulnak ki azok a negyedek, ahol a vidéki, főként indián népesség megtelepszik ezekben a városokban. E közösségek ugyanakkor a vidéki társadalom mintájára szerveződnek. Kölcsönösségen alapuló formális és informális hálózatokat hoznak létre, ezeken a hálózatokon keresztül szervezik gazdasági, politikai, szociális tevékenységeiket, és ezen hálózatok segítségével tartják fenn folyamatos és intenzív kapcsolataikat kibocsátó régióikkal is (Bello-Hopenhayn 2001:16).

A deterritorializáció a fizikai helyváltoztatással egyidejűleg „kulturális helyváltoztatást” is jelent, mely azonban nem definiálható egy olyan egyoldalú folyamatként, melyben a városi kultúra domináns szerephez jut, bár a társadalmi státusznövekedés elérésére való törekvés miatt erre mind a befogadó, mind a beáramló társadalmi rétegek valamilyen szinten törekednek. Az egymás mellett élésből adódó kölcsönös és intenzív interakciók olyan mechanizmusokat hoznak létre, melyekben az urbánus és rurális társadalmi struktúrák és kultúrák akaratlanul is hatnak egymásra. A vidék kultúrája, a különböző etnikumok zenéje, ünnepei, társadalmi szerkezete, rokoni kapcsolatai visszafordíthatatlanul megjelennek és megtelepsznek ezekben a városokban.

A beáramló tömegek azonban várakozásaikkal ellentétben nem jutnak érvényesüléshez, a gazdasági és társadalmi státusznövekedéshez fűzött elvárások a legtöbbször számára kielégítetlenül maradnak, ezért más, alternatív lehetőségeket kell keresniük. Ezen alternatívák egyikét jelenti a kivándorlás, melyhez a városi környezet mint az információ és a tapasztalatcsere központja ideális feltételeket biztosít. A migráció, ami régebben az elit rétegek privilégiuma volt, így a globalizációs folyamatok hatására mára a falusi parasztok,

indián közösségek, a városokban élő, marginalizált rétegek életvezetési stratégiáinak is részévé válhatott.

A földrajzi adottságok, történelmi háttér, a társadalmi összetétel és a kulturális tényezők együtteséből következik, hogy az Altiplano az a régió, ahol a *zenészmigráció* elsődleges kibocsátó területei találhatóak, ezen belül is azok a nagyvárosok és peremterületeik, ahová a hegyvidéki területekről kiinduló belső migráció leginkább koncentrálódik.

A Magyarországon élő zenészek túlnyomó többsége is első, második generációs városlakó, akiknek még élő társadalmi és szociális kapcsolataik vannak a vidéki településekkel, egyéni vagy közösségi események alkalmával rendszeresen hazalátogatnak és részt vesznek a közösségi életben.

E területeken szinte minden családban tudnak a férfiak legalább egy hangszerezen játszani. Autodidakta módon sajátítják el a hangszerek használatát. Hét-, nyolcéves koruktól csatlakoznak a család idősebb férfitagjaihoz, majd baráti körben kialakított együttesekben gyakorolva tökéletesítik tudásukat. A kortárs csoportban történő gyakorlás alatt a gyerekek a társas kapcsolatok erősítése mellett presztízszt és státuszt szereznek maguknak.

„Nagyon nagy rivalizálás volt, legfőképp abban, hogy ki zenél jobban. Különböző iskolák voltak, minden iskolából kiválasztották a legjobb együttest, ezek vettek részt a versenyeken. Így sokat kellett gyakorolnunk, hogy a lehető legjobban játszunk, hogy megnyerjük a versenyt. Ezért egyre többet gyakoroltunk, egyre jobban zeneltünk... Megtanulni jól zenélni és megnyerni egy versenyt számunkra és az iskola számára is nagyon-nagyon megtiszteltetés volt. Már ott lenni is. Mindegy volt, hogy nyersz, vagy veszítesz, a részvétel volt a fontos, az hogy már odáig eljutottál... Leginkább folklórt játszottunk, mint a K'harkhas. Chuntun-t, taquirari-t, huayno-t, ilyeneket. Aztán más típusú zenét is. Volt egy együttesünk, nem is együttes, hanem egy „testvéri szövetség” (un faternidad), Punto Aparte a neve. Ezzel az együttesrel a karneválon és más ünnepeken léptünk fel, mint a

nemzeti ünnepen (Día de la Patria) vagy Uyuni napján (Día del Uyuni), ilyenkor autochton népzene-t játszottunk. Sicuriadas-t, csak pánsíppokkal, meg dobokkal, semmi húros hangszer, csak ezek. Mikor fesztiválokra léptünk fel, akkor játszottuk a folklór újabb változatait, mint amilyet a Poyección is játszik... Mindennap gyakoroltunk, minden áldott nap. Iskola után összegyűltünk valahol, valakinek a házában és késő estig gyakoroltunk.

Én nyolcéves koromban kezdtem el ismerkedni ezzel a zenével, 9-10 éves koromtól jártam gyakorolni és fellépni a többiekkel, egészen amíg el nem jöttem, 18 éves koromig... Bolíviában lehetett ezzel keresni valamit, de az nem volt elég a megélhetésre, sokszor csak azért zenéltünk, a kultúra miatt, mert rajongtunk a zenéért.” (Bolíviai zenész)

Azokban a társadalmi rétegekben, ahol az egyéni mobilitás lehetősége korlátozott, fokozottan jelenik meg a etnicitás felhasználása a hatalomért, státuszért, vagyonért folyó küzdelemben (Yinger: 2002:37).

A Középső- Andok országaiban az etnikus kultúrát integráló nemzetépítő stratégia lehetőséget teremtett arra, hogy a különböző regionális és etnikai csoportok kulturálisan felvállalják és megmutathassák magukat. Az etnikai csoporttal való azonosulás ezáltal újra jelentőséget kaphatott, ami egyrészt a közösségi érzés megerősödését, másrészt egyfajta szimbolikus etnicitás megszületését jelentette. (Yinger 2002:25). A nemzeti és regionális ünnepeken pedig lehetőség nyílt mindezek nyilvánossá tételére és elismertetésére.

Ugyanakkor a részlegesen megvalósult integráció és heterogenizáció megjelenik ezeken a reprezentációs színtereken is. A társadalom különböző rétegei más-más zenei stílussal identifikálják magukat. A helyi, lokális közösségi eseményeken az autochton és a tradicionális népzene jutott nagyobb szerephez, míg azokon a közösségi eseményeken, ahol a társadalom szélesebb rétegei is részt vettek, a neofolklór. Mindez azt is hivatott volt kifejezni, hogy a külön-

böző etnikai csoportok integrálódtak, részeseivé váltak a tágabb értelemben vett nemzeti kultúrának.

A közös nemzeti egység megteremtésének és a vidéki népesség integrálásának érdekében a közoktatásban is mint a társadalmi, kulturális integráció első és az egyik legfontosabb színterén fontos szerepet kapott a folklór oktatása. Adatközlőim elmondása szerint Bolíviában az al apfokú oktatásban 20-25-éve kötelező az andokbeli népzene tanítása. Emellett a népzenenek és művelőinek társadalmi elismertségének növekedésével a fiatalok önszerveződésével a privát szférában is egyre több gyakorlóhely, klub alakult. Az iskolákban és az iskolán kívül alakult együttesek versenyei, koncertjei, és koncertkörútjai egyre nagyobb elismerést hoztak, és fontos szerepet játszottak a gyerekek, fiatalok identitásának és önértékelésének megerősödésében. A zenészi kompetencia, gyakrabban több hangszeren játszás alapvető készséggé vált, amit értékesíthető kulturális tőkeként használhattak fel migrációs stratégiáikban az Európában élő utcazenészek.

Az utcai zenei stílus gyökerei

Az andokbeli zene különböző irányzatainak meghatározásakor a tradicionális és az új keletű populáris zene között tiszta, egymástól élesen elhatárolható kategóriák felállítása a hagyományos, európai néprajzi–folklorisztikai meghatározások szerint nem lehetséges. Ennek oka, hogy nem egyik épül a másikra, hanem szorosan összefonódva, egymással keveredve vannak jelen, melynek okait a latin-amerikai társadalmak felépítésében, kialakításuk, nem belülről fakadó kialakulásuk történetében lehet megragadni (Rowe Schelling 2001).

Míg a modern ipari társadalmakról már elmondható, hogy a népzene nem élő része a kultúrának, hanem statikus részeként a néptáncmozgalmak, valamint a folklórkutatások tárgyává vált, az Andok társadalmaiban – az andokbeli társadalmat nem etnikai, hanem

kulturális egységként értelmezve, melynek egyaránt részei az indiánok, a meszticek és az „integrálódott” fehérek – ez a zenével való kapcsolat még meghatározó. A szegény latin-amerikai országok megkésett és a társadalom különböző rétegeit egyenetlenül érintő modernizációjának következtében *„a hagyományos és a modern világ nincs elkülönítve egymástól, és Latin-Amerikában sokak élnek mindkettőben egyszerre”* (Rowe–Schelling 2001: 86). A népzene így napjainkban is jelentős szerepet kap az ott élő emberek vallásgyakorlásában, örömeiknek, bánataiknak, érzelmeiknek, ünnepeiknek megélésében, igaz, annak érdekében, hogy az andokbeli kultúra kifejeződésében még mindig eleven szerepet töltsön be, változásokon kellett keresztülmennie.

Az *autochton népzene* az 1970-es évekig leginkább a vidéki indián népesség kulturális tradíciójában volt jelen, és az említett országok városi környezetben játszott populáris zenében nem kapott jelentős szerepet. Az itt élő zenészek ide sorolják azokat a kecsua és ajmara eredetű zenéket, amelyeket kis, elzárt, a spanyol hódítás hatásaitól leginkább érintetlenül maradt magashegységi falvakban élő indián közösségek saját használatra és saját közösségükön belül játszanak, amelyek ezáltal a leginkább megőrizték a spanyol hódítás előtti zenei világot. Ezek a területek, melyek földrajzi adottságaik miatt nem voltak alkalmasak – s ma sem alkalmasak – az európai terjeszkedésre, és a kontroll folyamatos fenntartására, az indián kultúrák utolsó menedékei maradtak, ahol a legutóbbi időkig az életmód, s így a zenei világ sem változott jelentősen. Az *autochton népzene* a szakrális élet, elsősorban indián eredetű termékenységi rítusok, és a vallási szinkretizmus következtében egyes katolikus ünnepek, szertartások meghatározó elemeként maradt fenn. *Prekolumbiánus* eredetű hangszereken előadott zenéjük az akkori dallamvilágot idézi meg, és a zenét követő énekeket kecsua vagy ajmara nyelven adják elő. Ezekben a zenékben az európai eredetű hangszerek – ha előfordulnak – csak kiegészítő szerepet játszanak, formailag változtatják meg a zenét, jelentéstartalmát, szimbolikus üzeneteit azonban érintetlenül hagyják.

Az andokbeli népzene formálódásának, újabb stílusirányzatainak kialakulása és elterjedése az 1940-es években kezdődő népesség-robbanással, és az ezt követő társadalmi átalakulással függenek össze. A demográfiai változásokat követő gazdasági nyomás ekkor a szegényebb vidéki, főként hegyvidéki területekről intenzív belső migrációs hullámokat indított el a nagyvárosokba (Anderle 1989; Tamagno 2003).

A főként indián népesség tömeges városi megjelenése, egymástól nagyon különböző világok találkozásával, jelentős társadalmi átalakulást, és egy nagyon intenzív kulturális cserefolyamatot idézett elő. A belső migráció felerősödésével a kulturális keveredés, a stílusok ellenőrizhetetlen burjánzása vette kezdetét, melyben az autentikus, a tradicionális és a populáris zene számtalan változata fellelhető.

Az egzotikum értékesítése

A zenészek Magyarországon is a már Nyugat-Európában bevált módszer szerint a zenei tudásuk mellett gazdasági stratégiáikat az egzotikum megjelenítésére alapozták. Részben vágyakat keltenek fel, részben a befogadó társadalom már létező igényeinek próbálnak megfelelni. A befogadóknak főként arra a vágyára építenek, hogy közvetlenül, saját kulturális közegükön belül találkozzanak az egzotikus idegennel. Ezért a társadalmi érintkezések során stratégiáikban a különállóság, a különbözőség hangsúlyozása került a középpontba. A modern ipari társadalomban élőknek arra a „nemes vademberről” kialakított, az amerikai kultúrtörténetben a 16. századtól felbukkanó, majd a felvilágosodás és a romantika által kimunkált elképzelésére alapoztak, mely szerint a romlatlan, tiszta, természetközeli életmód, térben a perifériákon, egy evolucionista társadalomfejlődés szempontjából pedig a premodern világban létezik (Bitterli 1982).

Így sokan a saját életük egyfajta antitéziséét látták bennük, s rájuk vetítették ki azt a vágyukat, hogy – bár ők már nem birtokolják –

még létezik egy olyan világ, ahol nincs iparosodás, rohanás, verseny, környezetszennyezés, szekularizáció. Ahol az ősi kultúrákhoz társított harmónia és életvitel még az eredeti formájában létezik. Egy vágy, egy imagináció megtestesítőivé váltak, s minél inkább próbáltak ezeknek a vágyaknak megfelelni, illetve fokozni azokat.

Akik Nyugat-Európából érkeztek, azok már magukkal hozták azt a tudást, hogy legfontosabb árucikkük a zenéhez társított egzotikum, s kezdettől ennek próbáltak megfelelni. Akik közvetlenül az andokbeli országokból érkeztek Magyarországra, azok megérkezésük után szembesültek ezzel a helyzettel, és követték társaikat. Ennek nyilvánvaló kifejezése lett például hajviseletük, öltözködésük és társadalmi helyzetük öndefiníálása.

„Nekem otthon soha nem volt hosszú hajam, itt Európában növesztettem meg, mert mondták hogy az indiánok, meg minden, hogy így jobban bánnak veled, aztán azért. Az emberek másképp állnak hozzád, ha hosszú a hajad. Vannak, akik váltogatják, hol hosszú, hol rövid, de ilyenkor össze szokták keverni őket a cigányokkal, vagy az arabokkal. Azt nem tudom hogyan, mert teljesen másképp nézünk ki. Úgyhogy talán ezért is, hogy megkülönböztessenek bennünket, hogy mi indiánok vagyunk. Kezdetben nagyon jó volt, sokan gyűltek körénk, mindenki nagyon kedves volt. Tetszett nekik a zene, amit játszottunk, és nemcsak a zene, hanem hogy latinok vagyunk, vagy hogy mondjam? Indiánok. Az emberek többsége azért jött oda, hogy megnézzen minket. Úgy néztek ránk, mint valami egzotikus dologra. A zene mellett leginkább azért jöttek oda, hogy közelebbről lássanak minket.” (Ecuadori zenész)

Mint ahogy a fenti interjúrészletből is látszik, a mindennapi tapasztalat is megerősítette, hogy a befogadók által képviselt sztereotip képnek kell megfelelniük. Egy-két kivételtől eltekintve ezért megnövesztették a hajukat. Arra az általánosító kelet-európai „indianképre” építettek, amely a Karl May-regények és a kelet-német westernfilmek alapján az indiánt a 19. századi észak-amerikai nagysíkság lobogó hajú indiánjaival azonosítja.

A reprezentáció részeként a hajviselet mellett a megjelenés másik hangsúlyos eleme a „hagyományos” öltözékekben nyilvánult meg. Az andokbeli indiánok hagyományos viseleteként ismert, s egyben szimbólumává vált poncsók – melyek szintén a spanyolok homogenizáló intézkedései révén terjedtek el, s azok adaptációja során váltak a regionális és az etnikai identitás kifejeződéseivé – fontos elemévé váltak az előadásnak.

A befogadók számára megjelenített imázs alatt az egyén és az egyéni identitás nem kapott szerepet, hangsúlytalanná, alárendeltté lett. Így vált lehetségessé, hogy olyanok is magukra öltötték ezeket a kellékeket, akik otthon származásuk és társadalmi helyzetükből adódóan ezt soha nem tették volna meg, valamint a rendelkezésre álló eszközök függvényében hordták az ecuadoriak a bolíviaiak *tara-bucoi* poncsóit, és fordítva, láthattunk bolíviaiakat az ecuadoriak kék poncsójában.

Hasonlóképpen, származásuk és otthoni társadalmi státuszuk definiálásakor is az egzotikumra építkeztek. Amikor az aluljárókban röviden szóban elegyedtek velük a járókelők, vagy felületes ismeret-ségek alkalmával, a kérdéstől függően és a kérdésben megjelenő elvárásoknak megfelelően gondolkodás nélkül indiánnak, illetve az Inkák közvetlen leszármazottainak nevezték magukat, még akkor is, ha középosztálybeli mesztic családból származtak és otthon nem sok közösséget vállaltak az indiánokkal. Az andokbeli kultúra „autentikusként” reprezentált és a befogadók által autentikusként értelmezett szelete így fenntartotta a „vad” és a „civilizált” archetípusának újrajátszásával (Fejős 1998:5) a két kultúra gyarmatosítás korából eredő hierarchikus kapcsolatát. A befogadók vágya az egzotikus idegen „fogyasztására” lehetőséget teremt ennek kiaknázására és tőkévé kovácsolására. A pozitív viszonyulás azonban csak addig állt fenn, míg az általuk reprezentált kultúra beillesztődött a befogadók által szőtt elvárások hálójába. A kulturális értékek relativitása csak a befogadó elvárásainak megfelelően volt jelen. Nem voltak kíváncsiak annak eredetére, társadalmi, szociális, történelmi kontextu-

sára, csak az általuk elvárt termék fogyaszthatóságára. Azt a hibrid bennszülöttet testesítették meg, aki *„idegenül ismerős, és éppen ebben a sosem tapasztalt ismerőségében van különössége”*, (Clifford 1999:5), aki a maga idegenségében érdekes, de a befogadó által ismert, és elismert értékeket mutat fel, mihelyt kilép a felé támasztott elvárások keretei közül, csalódást okoz, feszültséget kelt. Arra kényszeríti a befogadót, hogy erőfeszítéseket tegyen újraértelmezésében, amire az nem feltétlenül hajlandó.

A befogadónak még autentikusnak, hitelesnek és a már hiteltelennek értelmezett kategóriái közötti határ nem volt azonos a zenészek által felállított és elfogadott kategóriák határaival. Ebből adódott később az „autentikus” jegyek elhagyásával együtt járó népszerűségük csökkenése is.

Az andokbeli zenészek mindeközben egy furcsa ellentmondást testesítettek meg. „Eljátszották” az indiánt azért, hogy otthon ne kelljen indiánnak látszaniuk se nekik, se a családjuknak. Mindez egy andokbeli kontextusban úgy értendő, hogy ott az indiánt a szegénnyel, a marginálissal azonosítják, az ő céljuk pedig a gazdasági felemelkedés, egy középosztálybeli mesztic életforma elérése és megerősítése volt. Azok a külsőségek, amelyekre itt a megélhetésüket alapozták, otthon élesen szembeálltak a társadalmi elvárásokkal, sőt, egyenesen a társadalmi mobilitás akadályainak számítanak. A Középső-Andok társadalmi fejlődése szempontjából a mai napig a legnagyobb problémát a társadalmi berendezkedést befolyásoló, etnikai alapon szerveződő kasztrendszer általi meghatározottság jelenti. A kasztrendszerben elfoglalt hely egyúttal meghatározza tagjai számára a társadalmi státuszok elérhetőségét is, az európai etnocentrikus világnézet szempontjai alapján kialakított kasztrendszer legalsó szintjén pedig a mai napig az indiánok állnak.

Másrészt az andokbeli társadalmakban a sokrétű, autochton és modern elemeket egymásba sűrítő, úgynevezett andokbeli zene egyfajta nemzeti örökséggé, szimbólummá vált, amihez valamennyi társadalmi osztály és etnikum kötődni kezdett, s ez volt a fent leírt

zenei mozgalom célja is. A migrációs környezetben azonban eredeti, érintetlen indián zeneként definiálódott.

Mindez nem azt jelentette, hogy a zenészek ezzel ne lettek volna tisztában, s ne okozott volna nekik problémát megfelelni ennek az idegen elvárásnak. Viszont tapasztalatot nyert, hogy erre a sztereotip képre van igény, és megélhetésüket kockáztatják, ha nem a befogadó közeg által elvárt egzotikumra építenek. Tehát, egyszerre próbáltak megfelelni egy, már az ő jelenlétük előtt meglévő sztereotip indián-képnek, miközben maguk is hozzájárultak ennek a sztereotípiának a továbbéléséhez.

„Mi nem vagyunk koldusok!”

A kívülállóak számára fesztelennek, vidámnak tűnő „indián” zenészek személyes habitustól függően, de jellemzően konfliktusosan éltek meg az utcazenészlét kezdeti időszakát. A könnyed világfelfogás sugárzása a közönség felé a performance része volt, ahol a személyes sorsok, kétségek és vívódások nem nyilvánulhattak meg.

Azok számára, akik hazatérő zenészek elbeszélésére alapozva, és azok ígéreteiben bízva, annak hitében hagyták el hazájukat, hogy Európában kulturális rendezvényeken vesznek majd rész, hatalmas csalódást és megrázkódtatást okozott megtapasztalni a zenészmigránsok valódi életét.

„Amikor mondta a testvérem, hogy itt Európában mindennap koncertek vannak, színházakban, és ezzel jól lehet keresni, kedvem támadt eljönni. Mikor megérkeztem, ez igaznak is látszott, egyenesen Olaszországba, Szicíliába mentünk egy koncertre. Aztán Ausztriába, és ott kezdődött, ott már nem voltak koncertek, csak ritkán, és az utcán kellett zenélni...”

„Otthon soha nem zenéltem az utcán. Soha! Nem is gondoltam rá, el se tudtam volna képzelni! Először nagyon rosszul éreztem magam, remegett a lábam, nem mertem az emberek szemébe nézni, csak zenéltem. Nem néztem

fel, hogy ne kelljen látnom az embereket... Aztán már muszáj volt, és akkor kénytelen voltam szóba állni velük, már ahogy tudtam, egy pár szót... Így lassan megszoktam. Én is ugyanolyan ember vagyok, mint ők! Már nem félek, nem csinálok semmi rosszat. A zene pedig az életem. Azt soha nem fogom megunni. Ezerszer is eljátszhatok valamit, mindig átélem, a szövegekre figyelek...” (Bolíviai zenész)

Megérkezésük után szinte átmenet nélkül szembesültek a ténnyel, hogy tevékenységük tere a fesztiválok színpadai helyett az utca lesz. Az utca, ahol a járókelők érdeklődésére, szimpátiájára és támogatására vannak utalva, miközben kiszolgáltatottak a hatóságoknak, olykor a rendőri túlkapásoknak, a '90-es évek elején a skinhead-provokációknak. Az utcán való zenélést a koldulás aktusának szinonimájaként élték meg.

A kezdeti időszakban a szégyen és a megaláztatás érzése volt az uralkodó. A migrációhoz fűzött vágyak, elképzelések helyett a valós étellel való szembesülés belső feszültséget keltett. A migrációtól remélt felemelkedés helyett saját értékrendszerük szerint is radikális státuszcsökkenést éltek meg, az ebből eredő belső feszültséget identitásuk megerősítése érdekében fel kellett oldaniuk.

A megérkezés utáni sok feldolgozását egyrészt megnehezítette, másrészt kikövetelte az a tény, hogy a hatalmas távolság és anyagi hátterük nem tette lehetővé a hazatérést, illetve személyes kudarcnak volt felfogható a visszavonulás, a kilépés aktusa. Sokaktól hallottam a következőhöz hasonló kijelentést:

„Már késő volt, nem mehettem vissza, nagyon nagy a távolság, és az édesanyám adott pénzt, hogy eljöhessek, ezért zenélnem kellett, érted? Ezért maradtam. Ezért zenélek az utcán.” (Bolíviai zenész)

A megérkezést követő közvetlen időszak minden esetben az adóságot visszafizetésének, a beilleszkedésnek az időszaka volt. Az idő előtti visszatérés ezért lehetetlennek bizonyult.

Voltak azonban olyanok is, akik kezdetektől tisztában voltak az utcazenészlét feltételeivel és következményeivel, nem voltak illúzióik a zenészek tevékenységével kapcsolatban. Őket alapvetően a kaland- és pénzkeresés, a kortárscsoporton belül kialakult bizonyítási vágy motiválta. A lehetőségekkel éltek, és az eléjük kerülő akadályokat megpróbálták a lehető legkönnyedebben feldolgozni. A migráció sajátosságaiból adódóan otthoni kapcsolatrendszereik importálódtak Európába, ami nagyfokú biztonságérzetet nyújtott. Otthoni kapcsolataik, a kortárscsoportból származó társaik biztonságot, támogatást nyújtó jelenléte nagy szerepet játszott a kulturális sokk elleni védekezésben.

A zenei stílusok szerepe az identitás megőrzésében

A megkérdezett zenészek mindegyike azt állította, hogy a közösségen belüli kapcsolatok és a csoportok alakulásában nemzeti és etnikai származásnak nem tulajdonítottak szerepet. A migráció folyamán kialakuló közös identitás alatt a társadalmi, etnikai különbségek jelentősége elhalványodott, a közösség kialakításában a közös tevékenység és a közösen átélt élmények játszottak szerepet. Az egymás iránti szolidaritás alapján készségesen segítettek bárkinek, akinek szüksége volt rá, mindenkit befogadtak és valamilyen formában munkához juttattak.

A mindennapi élet tapasztalatai azonban ezt az idealisztikus képet átírták. *„A migrációban részt vevők otthoni kapcsolatrendszerei mentén létrehozott interkontinentális hálózatai egyrészt gerjesztik a migrációra való készséget, mivel egyfajta biztonságérzetet nyújtanak, másrészt fenntartják és konzerválják az otthonról magukkal hozott kapcsolatokat.”* (Tilly 2001:201). Ennek megfelelően, akik már gyermek-, vagy fiatal kamaszkoruk óta ismerték egymást, közös szocializációs közegben felnőve, hasonló társadalmi osztályok tagjaiként, és a migrációs háló azonos szálait felhasználva jöttek el, nagy eséllyel azonos céllal és ismere-

tekkel, szívesebben is dolgoztak együtt. A munkamentálisitásuk is általában hasonló, ezért az azonos kibocsátó közegeből származók együttműködésével a konfliktusok kialakulásának esélye is csökkent. Így az ideiglenesen létrejött csoportok között mindig domináltak valamelyik nemzet, vagy régió képviselői.

„Volt egy időszak, amikor külön volt egy perui, egy bolíviai és egy ecuadori csoport. Amikor összejöttek, arról szólt a dolog, hogy ki játszik jobban. Érted? Nem arról, hogy technikailag ki a jobb, meg hogy ki keres többet, hanem hogy megmutathassuk saját folklórunkat.” (Perui zenész)

Miközben a zenészek által előadott zene a kívülállók számára egységes andokbeli népzeneként definiálódott, s a hazájukban kialakult zenei mozgalom célja is egyfajta kulturális egység megteremtése volt, a különböző nemzetiségű csoportok egymástól való elhatárolódása, zenén keresztüli megkülönböztetése identitásuk fenntartása érdekében rendkívül nagy szerepet kapott a migrációs létben. Ahogy ezt ők fogalmazzák meg: *„Ha zenélünk, akkor saját módon tesszük.”* Egy kecsua kifejezést használnak erre: *llajua*. A llajua a zenei előadás esszenciája, elsajátításához nem elég a technikai tudás, ebbe bele kell születni, a szocializáció során sajátítja el az ember. Mindennekfelett érzelmekkel tölti meg a zenész előadásmódját, ami kifelé, a hallgatóság felé is jól érezhető. Ennek megfelelően szerintük az egyes nemzetekhez, régiókhoz, társadalmi csoportokhoz köthető zenei stílusok hiteles előadása csak a zenéhez kötött csoporttagság által válhat hitelessé. Ez a fajta megkülönböztetés alkalmas a különböző nemzetiségek egymástól való elhatárolódására, öndefiníálásra is. A zenének az etnikai és nemzeti identitás formálásában jelentős szerepe van.

A zenei repertoárok, stílusok „versenyeztetése” a mai napig fennmaradt, közösen rendezett ünnepek, rendezvények alatt külön-külön, majd együtt zenélnek, annak ellenére, hogy a közönség számára bemutatott zenei repertoár lényegét tekintve már nem különbözik,

kölcsönösen mutatják be, használják egymás folklórját, amelyben a bolíviai *sikuri* és *tinku* dallamok, ecuadori *sanjuanito*, perui *huaynu* szerepel leggyakrabban (v.ö. Gelencsér, Letenyei, Takács 1994).

„Amikor először láttuk őket [a bolíviaiakat], majd megszakadtunk a nevetéstől. Olyan furcsák voltak. Nekünk nagyon lassúnak tűntek, ők is, meg a zenéjük is! Aztán egy kis idő múlva már együtt zenéltünk. Megszoktuk őket, meg ők is minket. Sok mindent tanultunk egymástól. Olyan dalokat, amit otthon soha nem játszottunk!” (Ecuadori zenész)

„Nekem nincs semmi bajom a bolíviaiakkal. Ha őszinte akarok lenni, akkor mindaz, amit itt játszottunk, az bolíviai zene! Alig van, ami nem az ő zenéjük! Ezt az egészet nekik köszönhetjük.” (Perui zenész)

A különböző nemzeti, etnikai csoportok közötti keveredés több okból is megvalósult. Egyrészt a nemzetiségek keveredése a repertoár bővítését jelentette, hisz a különböző zenei irányzatok, az országokra jellemző zenei stílusok interpretálását véleményük szerint meg lehet ugyan tanulni, de csak és kizárólag az tudja hitelesen előadni, aki az adott területről származik. A csoportok keveredése így egyfajta intenzív kulturális csere és tanulási folyamat is volt, mely során lehetőség nyílt a különböző nemzetek etnikus tudásának átadására, s emellett mindenki egyénileg, saját kvalitásának és érdeklődésének megfelelően képezhette magát. Az esténként, vagy a munka szüneteiben közösen végzett gyakorlás alkalmat adott a szorosabb kapcsolatok kiépítésére, a közösségi érzés erősítésére.

Az elvesztett egzotikum újjáélesztése: az észak-amerikai síksági indián design

Az andokbeli zene népszerűsége az ezredfordulóra ismét megkopott, egyre kevésbé bizonyult jól értékesíthető, egzotikus árunak. Miután a zenészek nagy része elhagyta Magyarországot, vagy más

kiegészítő munkalehetőség után nézett, az itt maradók számára újfajta stratégiák kidolgozása vált szükségessé. 2003 nyarán kezdődött el egy folyamat, amely újjáélesztette, vagy talán túl is szárnyalta az andokbeli utcazenészek '90-es években átélt sikereit. A nyári szezonban egy Németországból érkező, főleg ecuadoriakból álló csoport hozta el Magyarországra az akkor már egyes nyugati országokban elterjedt, új stílust. Ez a világzene egy sajátos változata. Az elektronikus alapokat, melyek között egyszerre találhatók heterogén észak-amerikai indián dallamok, meditációs zenék, hollywoodi filmzenék – Titanic, Farkasokkal táncoló, Az utolsó mohikán –, a zenészek andokbeli hangszerekkel kísérik.

Már 1997-ben megjelent az andokbeli zenészek által is elismert olaszországi „*Trencito de los Andes*” nevű együttes „*Indianshadows*” című felvétele, amelyen egymás mellé kevert autentikus észak- és dél-amerikai dallamok hallhatók, de ez akkor még nem vált az andokbeli zenészek számára követendő példává. Fordulat akkor következett be, mikor a rendszeresen Ausztriába és Németországba átjáró csoportok személyesen megtapasztalták ott dolgozó társaik újfajta előadásában rejlő sikert. A következő év nyarán visszatérő ecuadori csoport már itt is követőkre talált. Fokozatosan, egyre többen vették át az új stíluselemeket.

Az első csoportok jellemzően indián származású zenészekből álltak. Saját elmondásuk szerint „*Mert ez is a miénk, ugyanazok a gyökereink, mikor zenélünk, azonosulunk vele.*” (Ecuadori zenész) Már a 90-es években is megfigyelhető volt egyes ecuadori együtteseknél, hogy valamilyen szintű közösséget éreznek az észak-amerikai indiánokkal. Ebben az időben ugyan ez csak vizuálisan jelent meg, az előadott zenei repertoárra nem volt hatással. Néhány kazettaborítón, autóikon az általuk viselt ékszereken ábrázolták a síksági indiánokat, vagy a síksági indián kultúra jellegzetes elemeit.

A főként meszticekből álló társaságok idegenkedéssel, távolságtartással viszonyultak hozzájuk. Hónapokon keresztül bizonygatták, hogy nem fognak áttérni erre az új stílusra. A közösségen belül

mindennaposak lettek az „indiánokra” tett ironikus megjegyzések. Kifejezetten elhatárolódtak ettől az előadásmódtól, bár azt elismerték, hogy rendkívül jól kidolgozott, hatásos show-t mutatnak be a többiek.

2004 nyarán a vásárokon, fesztiválokon egymással párhuzamosan voltak jelen az andokbeli és az észak-amerikai stílus képviselői, de egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a régi imázs nem veheti fel a versenyt az újjal. Az „indiánok” mellett az andokbeli zenét játszóknak nem tudtak érvényesülni. Egyre többen vonták le a következtetést, hogy a megélhetés érdekében változtatniuk kell, ami azonban nem mindenkinek ment zökkenőmentesen.

„Hogy először hogy éreztem magam? Inkább el se mondom, nem akartam kifesteni magam, nem akartam a tollakat se felvenni, csak húztam egy-két vonalat és ennyi. Nem akartam kimenni sem [táncolni a nézők elé]. Szégyelltem először. Mert nem az enyém, talán a többiek, akik indiánok (indígenas), ők tudnak azonosulni vele, de én mesztic vagyok. Látnod, egy kicsit fehér is. Mit gondolhattak, mit csinál ez a fehér ember ott az indiánok (entre los indios) között kifestve? Nekem ilyen volt, a többieknek talán más, ők kifestették magukat, beöltöztek, és kész. Nem identifikálják magukat vele, de nem szégyellik, ők is indiánok (indios) ez az igazság. Nekem egy kicsit más volt. Ahogy szoktam mondani, az anyám indián volt, az apám fehér, én meg hát ez lettem. Azt nem tudom honnan indult ez az egész, de sok téma igazi indián (indígena), de dél-amerikai, csak hozzávették az észak-amerikai hangszereket. Számomra ez a zene délamerikai, mert még énekelni is kecsuául énekelnek.” (Ecuadori zenész)

Ugyanazt élték át, mint megérkezésük kezdeti időszakában, mikor először kellett az utcán zenélniük. Az interjú részletből is látszik, hogy a mesztic származású zenészek mennyire idegenkedtek, identitásukkal ellentétesnek tartották a „beöltözést”, az indián szerep ilyen direkt felvállalását, ami olyan szimbólumok felvonultatásával járt, melyek saját identitásuktól idegen jelentéseket hordoztak.

A meszticek számára az indiánok gyakran negatív megítélés alá esnek, azonosítják „barbár”, „elmaradott”, „civilizálatlan” fogalmával, rasszista előítéletek övezik. „Az indián olyan valaki, aki térben »odébb« és időben »hátrább« helyezkedik el.” (Degregori 1998:109) A hazánkban élő mesztic zenészek számára újdonságként hatott annak megtapasztalása, hogy az észak-amerikai síksági indiánokról romantikus kép él az emberek egy részénél. Kezdetben maguk sem voltak tisztában ennek a romantikus képnek az eredetével, működésével, csak azt tapasztalták, hogy a „tollasok” által megjelenített tánc, zene, performance könnyen eladható árucikk. Olyan üzleti stratégiát választottak, amely révén átlépték az etnikai határokat, és a „legnagyobb indiánokká” váltak. Ahhoz, hogy hitelesen elő tudjanak adni egy performance-t, azonosulniuk kellett azzal, vagyis ahhoz, hogy eljátszhassák a síksági indián szerepét, egyeseknek indiánná is kellett válniuk. Nemcsak a performance idejére, hanem azon kívül is. Ahogy Köpping írja: „A végén még az is megtörténhet, hogy mások életútjának hamisítványai egyfajta utólag megélt valósággá lesznek.” (Köpping 2004:70) Az etnikai identitás így, ha ideiglenes is, de átjárhatóvá vált. Saját hazájukban feltételezhetően soha nem vállalták volna ezt a szerepet. Ahogy a tollkorona és a viselet, úgy az identitás is felvehető, mert képlékeny, szituációtól függő. „Mint Christopher Lasch megfigyelte, napjaink identitáskeresése közben „úgy bánunk az identitással, mint valami ruhadarabbal: fel is vehetjük, de meg is szabadulhatunk tőle”. Ha „szabadon választottuk, a választás akkor sem jelenti azt, hogy »vállaljuk összes következményével együtt«, azaz a választás szabadsága gyakorlatilag egyenértékű a választástól való tartózkodással” (Bauman 2001:12).

Ebben az esetben azonban már nem „saját indiánjaik” megjelenítéséről van szó, hanem egy számukra is idegen és ismeretlen indiánkép megjelenítéséről. A két, számukra is különböző indiánképpel kapcsolatos differenciálás megfigyelhető az általuk használt terminusokban is. Miközben a gyakorlatban folyamatosan átlépik a két kultúra közti határvonalat, saját identitásuk védelmében önkén-

telenül is különbséget tesznek a „saját” és az „idegen” között. Az észak-amerikai indiánokra a latin-amerikai köznyelvben elterjedt és pejoratív jelentésekkel telített *indios* kifejezést használják, míg „saját indiánjaikat” az *indígena* (őshonos) jelzővel nevezik meg.

„Azért hogy te legyél a legjobb, azt teheted, hogy jobban csinálod. Kitalálsz új, még örültebb dolgokat. Meg kell nyerni az embereket. A tánc a legfontosabb. Megnézzük videón, hogyan táncolnak az indiánok (indios). Mint pl. a Farkasokkal táncolóban. Vagy van egy videónk, amit Amerikából hoztak, ahol bemutatták a ruháikat. Ebből is lehet tanulni, hogy táncolnak, meg a ruhákat persze. Az egyik társam mindig megy Amerikába, de eddig még nem hozott anyagot, nem tudta még a legutóbb, hogy ezt fogjuk zenélni, de majd a legközelebb.” (Ecuadori zenész)

A zenészeknek meg kellett felelni a nézők elvárásainak, akik az „igazit”, az „eredetit” keresték bennük. Mindennaposak a nézők felől érkező következő kérdések és megnyilvánulások. *„Te mondd, ezek tényleg igazi indiánok? Melyik törzsből valók? És még úgy élnek, mint régen? Azokban a sátrakban, meg lovakkal?”* (Két szegedi egyetemista lány kérdései) *„Nem törzsben élnek? Akkor ezek nem is indiánok!”* (Fiatal fiú) *„Most egészen másképp néz ki! Más még a tartása is, látszik, hogy ez igazán az ő kultúrája! Valljuk meg őszintén, azokban az európai ruhákban olyan topis!”* (Egy magyar kereskedő véleménye az egyik zenésről)

A valaha „primitív” népeknek nevezett emberekről való fantáziálás az, ami a „civilizáltak” problémamegoldásának alapjául szolgál” (Köpping 2004:69). Ez a mechanizmus mutatkozik meg abban, hogy a nézelődők által sámánokként definiált zenészekről rendszeresen áldást, szerelmi, termékenységi, vagy időjárás varázslatot kérnek, de voltak olyanok is, akik lefényképezték és megmutatták a zenészek „segítő szellemeit” is. A sámánok mellett sokakban megidézik a törvények felett álló, szabadságukért, jogaikért, őseikért és földjeikért harcoló indiánokat is, akik elnyomóikkal bátran, méltósággal szállnak szembe. Ezért néhány, a politikai szélsőjobb nézeteit valló

is sorsközösséget érez velük. *„Én minden színes bőrűt gyűlölök, de az indiánokat nem. Amit velük műveltek, az ugyan az, amit velünk Trianonban tettek!”* (Egy skinhead fiú).

Vannak olyan zenészek, akik annak ellenére, hogy a gazdasági kényszer készítette őket egy újfajta szerep eljátszására, aminek kidolgozásába nagy erőket is fektetnek, a mai napig nem tudtak azonosulni a reprezentációnak ezzel az idegen elemeket felhasználó változatával. Ők vagy a western stílus jegyeit követve cowboynak öltöznek, vagy az andokbeli kultúrából merítenek. A síksági indiánok tollkoronáira utaló *tobas* táncosok ruháit öltik magukra, illetve inka elemeket használnak fel. A performance részeként az előadáshoz fűzött magyarázataikban az észak-amerikaival szemben dél-amerikai származásukat emelik ki. Ezzel sokszor saját érdekeikkel szemben cselekednek, hiszen a nézők elsősorban a síksági indiánokra kíváncsiak. Ugyanakkor személyes identitásuknak és értékrendszerüknek megfelelően cselekszenek, ami ebben a dimenzióban erősen megalapozott identitást és értékrendet jelez.

„Azt mondják, hogy azok a tollak szépek, hogy azok igazán indiánosak. Nekünk is van ilyenünk, és ezek hol vannak a tobasokéhoz képest!” (Bolíviai zenész)

„Mi is táncolunk, de mi tinkut. Kimegyünk a nézők elé, és ott táncoljuk ketten. És tetszik az embereknek! De tényleg!” (Bolíviai zenész)

A *tinku* az észak-potosi és Dél-Oruro tartományokban élő népcsoportok egyik termékenységi rítusa, melynek lényege a közösségek test-test elleni küzdelemre épülő, rituális összecsapása, ami a Földanyának, Pacha Mamanak bemutatott véráldozat. Az utcán játszott dallamok ezt csupán ritmusában követik, a táncok pedig csak megszelídítve imitálják a verekedés mozdulatait.

A *tobas* táncosok ruháinak használatára egyébként már a '90-es évek végén is volt egy rövid ideig tartó kísérlet, amely azonban akkor

teljes kudarcba fulladt. A nézők az addig használt poncsók, mellények, ingek után a színes tollkoronákat nem tudták befogadni. A zenészek kifejezetten nevetségessé váltak. Jelenlegi elfogadtatásuk annak köszönhető, hogy a síksági indián performance-t előadók ugyanazt a zenét használták, mint azok, akik az andokbeli kultúrák elemeit építették be előadásukba. A közösen használt meditációs zene a nézők képzeletében összekapcsolta a két különböző kultúrát. Az észak-amerikai indiánokról élő képzeteket projektálták az andokbeli kultúrák elemeit alkalmazó zenészekre is.

Összegzés

Az andoki zenészmigráció kialakulására egyaránt hatással voltak az andoki országokban zajló társadalmi folyamatok, a nemzeti identitás újradefiniálása és a társadalmi rendszer átalakítása, valamint az európai társadalmak identitáskeresése, a hagyományok, a tradíció újrafelfedezése és felértékelése.

A Középső-Andok országában az etnikai hovatartozás jelentős mértékben meghatározza a társadalmi integráció és a gazdasági erőforrásokhoz való hozzáférés lehetőségeit. Az indiánokat mai napig övező előítéletek miatt a társadalmi folyamatokat alapvetően a domináns fehér, mesztic kultúrához való igazodás, a kulturális meszticizálódás jellemzi. Az etnikumok között húzódó társadalmi, gazdasági szakadék felszámolására ezek az államok nemzetépítő stratégiáikban, az egységes nemzet megteremtése érdekében a különböző etnikumok és társadalmi rétegek folklórját és kulturális tradícióit használták fel. Ezzel egy olyan közös szimbolikus teret hoztak létre, melyben egyrészt a különbségek kinyilvánításával lehetővé vált az etnikai identitás megerősödése, másrészt egy egységes, a nemzeti identitást meghatározó kulturális mező kialakulása. Az andoki népzene ebben a folyamatban kitüntetett szerepet kapott. A népzene gyakorlása a mindennapi rutin részévé, olyan általánosan gya-

korlott képességgé vált, melyre az andoki utcazenészek a migrációban megélhetésüket alapozzák.

A világméretű globalizáció a kommunikációs eszközök és az utazási lehetőségek megkönnyítésével a transznacionális migrációban az emberek tömeges, kontinensek közötti áramlását idézte elő. A zenészek azonban nem a gazdasági migráció által hagyományosan felkínált lehetőségeket, hanem egy olyan gazdasági niche-t használnak ki, ami más bevándorlók számára nem jelent releváns alternatívát. Gazdasági stratégiáikat az idegenségben rejlő egzotikum meg tapasztalása iránti vágy kielégítésére alapozták. Az egzotikummal való kereskedés megélhetésük és választott életmódjuk alapvető gazdasági feltétele. Ráadásul ez az önreprezentációs stratégia az, amit a társadalom is elfogad, és egzotikus kalandként fogyaszt. Ezért a befogadók aktuális elvárásainak megfelelően, meghatározott szimbólumok, szimbolikus cselekvések felvonultatásával, rugalmasan alkalmazzák saját etnikus tradícióikat és az európaiakban élő romantikus indiánkép mítoszát. Tevékenységük így a mindenkori befogadó társadalomban élő egzotikumképeknek való megfelelés, az általuk képviselt egzotikum és az autentikusság illúziójának megerősítésére irányult.

Az 1960-70-es években az andoki népzene európai fogadtatása hívta életre azt az andoki zenészmigrációt, mely évtizedeken keresztül, számos egymást követő hullámban árasztotta el Európát.

A 60-70-es években az első, autentikus és tradicionális zenét játszó együtteseknek még elegendő volt saját etnikus tradícióik bemutatása, ami önmagában képviselte az egzotikumot. Hatalmas sikereket és elismerést vívtak ki maguknak mind Európában mind hazájukban. A hazatérő zenészek teljesítményének társadalmi elismertsége és az ebből fakadó státusznövekedés, valamint annak a lehetőségnek felismerése, hogy kulturális örökségük reprezentációja kézzelfogható gazdasági tőkébe fordítható, egyre többen indultak útnak és építették ki az egész Európára kiterjedő zenészmigrációs hálózatok rendszerét.

A nagy elődöket követő későbbi zenészgenerációk önreprezentációs stratégiáinak azonban folyamatosan alkalmazkodni kellett a befogadó társadalom változó egzotikumigényeihez. Az etnicitás kiaknázásának metamorfózisában különböző folyamatokat figyelhetünk meg, melyekben a zenészek periodikusan meg-megújuló, változatos formában reprezentálják önmagukat, az andoki indián kultúrák számos elemét, különböző régiók és társadalmi csoportok zenéit, hagyományos öltözetét, hangszereit használják fel. A befogadók felől érkező visszajelzések alapján egyértelmű jelzéseket kapnak, hogy mikor, mi kelendő, mikor, mire van igény. E szerint alakítják a zenei repertoárt és reprezentációs kellékeiket. Egymással párhuzamosan, majd váltakozva adják elő hazájuk autochton és tradicionális népzenejét, majd használják annak a neofolklórnak a stíuselemeit, amely bár az andoki népzeneire épült, de már a modernizáció jegyeit viseli magán.

Később, az érdeklődés fenntartása érdekében új stratégiát választottak, amelyben az andoki népzene keveredni kezd más régiók, más népek zenei világával, és egy, az addigitól eltérő kontextusban, saját identitásukat háttérbe szorítva, immár konkrétan az európaiakban élő sztereotip indiánképnek megfelelően alakítják stratégiáikat. Egy olyan indiánképnek megfelelően, mely egy, a civilizációtól mentes, tiszta, eredeti, archaikus kultúrát képvisel, de amit az európaiak tulajdonképpen saját maguk számára találtak ki, s mely teljes mértékben figyelmen kívül hagyja az igazi, élő emberek valódi helyzetét, nem tesz különbséget és nem is kíváncsi arra. A befogadó társadalom az egzotikus kultúra fogyasztásától, s ennek révén egy alternatív identitásélmény meg tapasztalásától kizárólag saját identitásának megerősítését várja. Ezt igazolja az is, hogy a zenészeknek mindig csak addig voltak sikereik, míg képesek voltak megfelelni az aktuális egzotikumigényeknek.

Irodalom

- *Anderle Ádám* 1989: Nemzettudat és kontinentalizmus Latin-Amerikában a XIX. és a XX. Században. Budapest: Kossuth Könyvkiadó
- *Anderson, Benedict* 1989: Képzelt közösségek: megjegyzések a nacionalizmus eredetéről és terjedelméről, Janus VI. Pécsi Egyetem.
- *Bauman, Zygmund* 2001: Identitás és globalizáció. Magyar Lettre Internationale 42: 11-13.
- *Bitterli, Urs* 1982: „Vadak” és „civilizáltak”. Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. Budapest: Gondolat Kiadó.
- *Clifford, James* 1999: Az etnográfiai allegóriáról. Narratívák III. A kultúra narratívái. Budapest: Kijárat kiadó, 151–179.
- *uő.* 2001: Utazó kultúrák. Magyar Lettre Internationale 41: 5–10.
- *Cohen, Antony P.* 1997: A kultúra, mint identitás egy antropológus szemével. Feischmidt Margit szerk. Multikulturalizmus. Budapest: Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, 101–108.
- *Degregori, Ivan Carlos* 1998: Etnikai identitás, társadalmi mozgalmak és politikai szerepvállalás Peruban. Replika 29:105–116.
- *Fejős Zoltán* 1998 „Hordák” és „alternatívok”? Fejős Zoltán szerk. A turizmus mint kulturális rendszer. Budapest. Néprajzi Múzeum, 5–9.
- *García Canclini, Nestor* 1990: Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Mexico: Grijalbo.
- *uő.* 1981: Las culturas populares en el capitalismo. Ediciones. Casa de las Américas. Republica de Cuba.
- *Gelencsér Ágnes, Letenyi László és Takács Ildikó* 1994: Indián énekeskönyv / Canciones andinas. Budapest: Calibra
- *Hall, Stuart* 1997: A kulturális identitásról. Feischmidt Margit szerk. Multikulturalizmus. Budapest: Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, 60–85.
- *Köpping, Klaus-Peter* 2004: Az etnográfiai hitelesség és a performativitás határmezsgyéjén. Vita Simmellel. Biczó Gábor szerk.: Az idegen. Variációk Simmeltől Derriáig. Debrecen: Csokonai Kiadó, 61–79.
- *Letenyi László* 1998: Etnikum és hatalom az Andokban. Replika 29: 83–95.

- *Perez-Umberhuela, Edwin* 2000: Personas y personales. Bolivianos en el Mundo. Impresiones Gráficas. La Paz, Bolivia: VIRGO.
- *Rowe, William – Schelling, Vivian* 2001: Emlékezet és modernizmus. Populáris kultúra Latin-Amerikában. A. Gergely András szerk.: „Primitív” kultúrák, ősi hitek, modern genocídium. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 4.
- *Salt, John* 2001: A nemzetközi tendenciák és típusok összehasonlító áttekintése 1950–1980 (részletek) Sík Endre szerk.: A migráció szociológiája. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium, 59–68.
- *Tilly, Charles* 2001: Áthelyeződött hálózatok (Részletek) Sík Endre szerk. A migráció szociológiája. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium, 89–103.
- *Vélez-Ibañez, Carlos* 1986: A mítosz használata a marginalításban. Lammel Annamária – Niedermüller Péter szerk. Folklor – Kultúra – Életmód. városantropológiai perspektívák. Budapest: Művelődéskutató Intézet, 61–70.
- *Windmeyer, Jerome* 1999: The otavaleños of Ecuador. Acta Ethnographica Hungarica 44(3–4):355–371.
- *Yinger, J. Milton* 2002: Az asszimiláció és a disszimiláció felé. Régió 1: 24–44.

Internetes források

- *Avila Molero, Javier* 2003: Qoyllur Ritti en Nueva York: Etnografía de un culto transnacional andino. www.migrationydesarrollo.org
- *Bello, Alvaro – Hopenhayn, Martín* 2001: Diskriminación etnico-racial y xenofobia en America-Latina y el Caribe. División de desarrollo social. Serie Políticas Sociales. Santiago de Chile. www.cepal.cl/publicaciones/xml/2/7022/lcl1546e_.pdf
- BCB 2008. www.radiolapremisima.com/noticias/alba/23572, 2008.január 03. La Paz, Bolívia
- *Delgado-P, Guiellermo* 1998: El globalismo y los pueblos Indios: De la etnicidad a la agresión benevolente de la biomedicina. Programa de Estudios Latino-Americanos Universidad de California, Santa Cruz 95064 <http://www.nd.edu/~kellogg/WPS/279.pdf>
- El independent 2006: independent.typepad.com/elindependent/2006/

- García Canclini, Néstor 2000: La globalización: ¿productora de culturas híbridas? Actas del III. Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para Estudio de la Música Popular. <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>
- Globalización, migración y derechos humanos. Migración interna e intraregional en Bolivia. <http://www.uasb.edu.ec/padh/centro/pdfs7/Victor%20acaflares.pdf>
- Gómez-Martínez, José Luis 1994: „Mestizaje” y „Frontera” como categorías culturales iberoamericanas. E.I.A.L. Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe. http://www.tau.ac.il/eial/V_1/martinez.htm
- Lozano Ascencio, Fernando 2005: Experiencias internacionales en el envío y uso de remesas. Red Internacional de Migración y Desarrollo <http://www.migracionydesarrollo.org>
- Stienen, Angela 2003: Globalización, nuevas dinámicas urbanas y estrategias de integración de migrantes andinos indocumentados en Suiza. Economía, Sociedad y Territorio, vol. IV, núm. 13, 2003, 27–62. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/111/11101303.pdf>
- Tamagno, Carla 2003: „Entre acá y allá”. Vidas Transnacionales y Desarrollo. Peruanos entre Italia y Perú. <http://library.wur.nl/wda/dissertations/dis3501.pdf>
- Quintanilla Poche, Alfredo 2003: Los caminos del mestizaje cultural peruano www.andes.missouri.edu/andes/especies/AQ.Mestizaje.html

Tépőzáras tollkoronák

A magyarországi indiánkép hatása a hazánkban működő andoki utcazenészek és közönségük közötti diskurzusra (Lendvai Tibor)

„Utazásom negyedik hónapjában, miután végiglátogattam több mint harminc törzset, amelyek három kivétellel mind beilleszkedtek a modern világba, még mindig képtelen voltam rá, hogy ha találkoztam egy indiánnal, ne bámuljam meg, mint egy kisgyereket. Vagy mint egy westernfilmrajongót. Mintha az, hogy autót vezet, hazamegy az otthonába, bevásárol a szupermarketben, fogad az irodájában, kiszolgál az étteremben vagy a benzinkútnál, olyan ruhát hord, amelyet én, angolul beszél, baseballlozik vagy más ilyesmit csinál, csak véletlen eset, anakronisztikus magatartás volna, s nyomban abba is hagyja a különcködést, tollakkal borítja magát és felpattan a lovára. Vannak nők, akiket gondolatban önkéntelenül levetkőztetünk, akár mennyire is le akarunk erről szokni. Az indiánokat ugyanilyen makacsul rézbőrűeknek öltöztetjük fel, kapnak tomahawkot, mokaszint, meg mindent, a tábornok köré ültetjük őket, és a hegyes tipi-k előtt körtáncot járatunk velük. [...] Úgy, hogy amikor utazásom végén Montanában a varjú-indiánoknál, ennél a csodálatos törzsnél egy ünnepnapon a fehér bőrből öltözött, torokhangjukon kántálva kiáltozó lovasoknak, a préri e fenséges urainak fantasztikus felvonulásába botlottam, felkiáltottam! „Na, végre látok indiánokat!” Ilyen makacs a mítosz. Azon tanakodtam, hogy az indiánok nem váltak-e önmaguk számára is mítosszá.”

JEAN RASPAIL: RÉZBŐRŰ NAPLÓ

Az Amerika őslakóiról kialakult képünket formáló hatások – a különböző indián csoportok jellemző, vagy sztereotip vonásainak homogenizálásából – viszonylag jól körvonalazható torzképet alakítottak ki. Az utóbbi években e sztereotípiát testet öltött. Néhány

hazánkban működő ecuadori, perui és bolíviai utcazenekar a nyolcvanas években felvett poncsóját hirtelen a síksági indiánok emblemikus viseleti darabjaira cserélte fel. Az alábbiakban e folyamat hátterét, elsősorban a hazai indiánképet, és annak folyamatos átalakulását vizsgálom, amely hozzájárult mind az utcazenészek új stílusának kialakulásához, mind pedig a közönség által viszonzott sikeréhez. A síksági indiánnak öltözött dél-amerikai zenészeket vizsgáló tematikában nem találunk szakirodalmat hazánkban, és nincs tudomásom hasonló külföldi kutatásról sem.

Munkám során segített, hogy a kilencvenes évek eleje óta a székesfehérvári Los Andinos együttes tagjaként magam is aktívan játszom andokbeli népzene. Ennek révén már kutatásaim megkezdése előtt is jól ismertem az andokbeli utcazenész-világot, a zenészeket és a közönséget egyaránt. Amióta terepmunkámat elkezdtem, korábbi elképzeléseimet tudatos adatgyűjtés, elsősorban rajzoltatásos interjúk segítségével ütköztettem a valósággal (San Román 1996).

Kiindulópontom az a feltevés, hogy a hazánkba költözött ecuadori, perui és bolíviai zenészek a közönségük sztereotip indiánképhez alkalmazkodva öltöznek észak-amerikai síksági indiánnak. Miközben városaink forgalmas utcáin, vásárain zenélnek, a közönség indiánképet a megjelenítés eszközével gazdasági profitra váltják. A közönségre három síkon hatnak: vizuális, auditív és szentimentális síkon, amelyek egyenként is a közönség pénztárcájának kulcsai. Utóbbinak azért jut fontos szerep, mert a néző fejében élő indiánképnek nemcsak külsőségeiben megjelenő formája, hanem belső tartalma is van, amely szerves része az indián szó konnotációjának. A közönség indiánjához pozitív érzelmi töltet társul. Azok, akikhez a különböző csatornákon eljutottak az indiánképet alakító hatások, a befogadás folyamatában már osztoztak a hatalmas síkságok őslakóinak sorsában, a gyakran sugallt pozitív erkölcsi tulajdonságok révén könnyen azonosulhattak velük. A sztereotip indiánnal való találkozásban újraélik a belső azonosulást, s ebben rejlik a közönségsiker utolsó kulcsa.

E témában kevés szakirodalom áll rendelkezésünkre, azok is jobbára visszatekintő írások. Az európai, köztük a magyar indiánképpel foglalkozó munkájában Borsányi László leszögezi, hogy „Winnetou immár száz éve testesíti meg az európai, köztük a magyar fiatalok számára is »az« indiánt.” (Borsányi 1984:31.). Megállapítja, hogy Karl May „csak kora szükségleteihez, kora képére és hasonlóságára igazította-színezte az akkor már néhány évszázada kialakult és alakuló »mesét«.” (Im. 34.) A filmezés, a mozi, majd később a televízió sokkal szélesebb rétegekhez juttatta el az indiánokról szóló, fehér emberek által gyártott meséket. Berkes Ildikó (1986) a westernfilmek történetét feldolgozva, bemutatja a különböző indiánábrázolásokat az első westernfilmek megjelenésétől napjainkig. A mai köztudatban élő indiánképen talán legkevésbé érezhető azoknak a magyaroknak a hatása, akik a 19. század éveiben, vagy még korábban az Amerikai kontinensről tudósítottak hazánk felé; velük foglalkozott Dojcsák Győző (1985) kutatása.

Az indiánkép „letapogatasához” azaz az indián szóra aktiválódó ismereteket alkotó fogalmi háló felépítéséhez a kognitív pszichológiát hívtam segítségül. Az ember gondolatvilágában a külvilág belső reprezentációinak három típusa létezik (Bruner 1974: 13-40.): cselekvéses, képi és szimbolikus reprezentáció. Előbbi úgy működik, hogy a külvilág tárgyait azokkal a mozgásokkal képezzük le, amelyek hozzájuk kapcsolódnak. Jelen téma szempontjából ennek nincs jelentősége, azonban sokkal fontosabb a képi reprezentáció, vagy más néven analóg reprezentáció (Knausz 2001: 14). Brunernél ez elsősorban vizuális, azonban Knausz ide sorolja a képeket, hangokat, analóg modelleket stb. Véleménye szerint az analóg reprezentációk – amelyeket szokás képzeteknek is nevezni – szorosan kötődnek érzékszerveink speciális kódrendszeréhez. Ennek alapján beszél képi, hallási, tapintási, ízlelési, szaglási és kinezteziás képzetekről. A bruneri szimbolikus – más néven fogalmi, vagy propozicionális – reprezentációk „absztrakt mentális nyelven megfogalmazott kijelen-

tések, melyek az elme fogalmi tartalmát jelenítik meg függetlenül a nyelvi forrástól vagy az egyes érzékszervektől”. (Eysenck – Keane 1997: 234-236) A külvilág belső reprezentációi az emberi elmében összekapcsolódnak, rendszert alkotnak. E rendszereket – amelyek fogalmakat, képzeteket, procedurális és automatikus elemeket is tartalmazhatnak – kognitív sémáknak nevezzük (Eysenck – Keane 1997: 292-303). Speciális sémának tekinthetők a mentális modellek. „A lóról alkotott vizuális reprezentációnk, pl. nem egyszerűen egy képzet (egy konkrét kép egy konkrét lóról), hanem különféle lovakat különféle nézetekből ábrázoló képzetek rendszere.” – írja körül a mentális modellt Knausz (2001:15).

Ezen ismeretekre támaszkodva épül fel munkám kulcsfogalmainak bázisa. Az emberek gondolataiban élő, Amerika őslakóival kapcsolatos információk rendszerét, amelybe fogalmak, képzetek, procedurális és automatikus elemek is tartozhatnak, kognitív indián-képnek nevezhetjük. Tulajdonképpen egy kognitív sémáról, illetve sémák rendszeréről van szó, amelyet a különböző csatornákon áramló információk tápláltak. El kell különítenünk azonban az indián mentális modelljét, amely a kognitív indiánkép alkotóeleme, ezért szintén épülhet sztereotípiákra, de jól körülhatárolhatósága miatt önmagában is vizsgálható. A mentális indiánmodell fogalma alatt a későbbiekben a kognitív indiánkép komplexumának mindazon összetevőit értem, amelyek vizuálisan, szó szerinti képként megjelenhetnek az emberi képzeletben. Ilyen lehet az alak mozgása, pl. lovaglás közben, de ide tartozik a viselet, a jellegzetes tárgyak stb. mentál is reprezentációja is. Amennyiben kivonjuk a kognitív indiánkép nagy halmazából a mentális indián-modellt, megkapjuk mindazokat az indiánokhoz köthető fogalmi reprezentációkat – egyéb ismereteket, fogalmakat, képzeteket, stb. – amelyek vizuálisan nem jeleníthetők meg. Ezeket a későbbiekben az indiánkép fogalmi tartalmának nevezem. A kognitív indiánkép összetevői az elmében egységet alkotnak, csupán a könnyebb vizsgálhatóság miatt került sor a szétválasztásra.

A mentális indián-modellek felkutatására *rajzinterjúkat* készítettem. A rajzteszt arra szolgált, hogy közelítő képet kapjak arról, hogy a felkértek milyen „indiánt” képzelnek el, milyen ruhát adnak rá, milyen tárgyakat kötnek hozzá. A rajzoltatás egy kísérleti módszer, melynek célja, hogy megtudjam, mintegy igazolásként, hogy tényleg mindenki ugyanazt a sémát képzele-e el, amelyet a felvezetésben tárgyalt hatások közvetítettek.

A rajzokat nem a vizsgált zenekar közönsége készítette, mert valószínű, hogy azt rajzolták volna le, amit akkor látnak, amikor az együttes éppen zenél. Az interjúalanyok spontán választódtak ki Miskolcra, Székesfehérvárról, Csókakőről, Magyaralmásról, Vasvárról, Kiskunmajsárról, Szegedről, Budapestről. Életkoruk az általános iskolástól a nyugdíjasig terjed. A rajzokat felkérésre kiegészítették olyan tárgyakkal, amelyeket jellegzetesen indián tárgyakként véltek. Természetesen a felkéréskor elhangzott az is, hogy akinek nem úgy sikerült a rajza, mint ahogy elképzelte, az közölje a kiegészítő információkat a gondolataiban megjelenő indiánról. A fennmaradó ismeretanyag sok esetben a beszélgetés során, illetve interjúk segítségével körvonalazódott. A következő lépésben vizsgálni kellett egy zenekar működését, azokat a stratégiákat, amelyekkel a közönség mentális indián-modelljét megjeleníteni igyekeznek. Azért esett a választás a Tamaiercan³¹ zenekarra, mert e csoport működése reprezentálja legjobban a jelenség háttérében álló mechanizmust. Míg a többi zenekar csak beöltözik a préri indiánok emblematisztikus viseleti darabjaiba és egy helyben állva adja elő műsorát, addig az általam vizsgált együttes tagjai a közönség közé lépve táncolnak, szertartászerű jeleneteket rendeznek, és a maguk készítette díszletek segítségével igyekeznek prérivé változtatni a világot jelentő utcafényt. Mivel egy-egy városban hónapokat töltenek, mielőtt továbbállnak, az ép-

³¹ Az anonimitás érdekében a zenekar valódi nevének anagrammáját használom.

pen odatévedt nézők mellett már törzsközönsséggel is számolhatunk. Ez pedig azt jelenti, hogy jobban tanulmányozható a diskurzus.

A vizsgálathoz szükség volt feltárni mindkét fél stratégiáit. A zenekar részéről beszélhetünk verbális kommunikációs, és nem verbális – vizuális és auditív – stratégiákról. A zenekar számára természetesen az utóbbiak kapnak nagyobb hangsúlyt. A közönség perspektívájából pedig értelmezési stratégiáról beszélhetünk: arról, hogy a megjelenítés ingerének hatására miképpen aktiválódnak az indiánokról szóló ismereteik, és miképpen integrálódnak az újonnan észlelt tapasztalatok. A vizsgálathoz interjúk, valamint a két fél interakcióján belüli – és azon kívüli – megfigyelések szolgáltatott adatokat.

Mielőtt azonban a vizsgálatról szó esne, beszélnem kell arról, hogy indiánképünk hogyan érte el mai formáját. Egy rövid történeti előzmény után – amely felvillantja a kiindulási kontextust – az irodalom, majd a film e tárgyra irányuló hatásairól lesz szó. Ezután következik, a rajzinterjúk alapján, indiánképünk jelenlegi állapotának megközelítő körvonala, különös tekintettel a mentális indián-modellre. Munkám ezután vizsgálja az andoki utcazenészek metamorfózisának működési elvét, a zenekar és a közönsége közötti interakcióban tetten érhető stratégiákat. Végül arról lesz szó, hogy az utcazenészek működésének milyen kognitív lenyomata marad a közönség indiánképében, azaz van-e e jelenségnek indiánképet alakító hatása.

Indiánképünk alakulásának főbb tényezői

A 15–16. századi földrajzi felfedezések robbanásszerűen kitágították az európaiak által ismert világ határait. Az újonnan felfedezett idegen kultúrák értelmezésért kiáltottak, azonban az európaiak nem voltak képesek intellektuálisan feldolgozni a kultúrák találkozásának tényét, olyan pejoratív elnevezésekkel illették az idegeneket, mint a barbár, a vad és a pogány. Ahogy Bitterli rámutatott (Bitterli 1982: 476.), ezek az elnevezések mind annak az ellentétei, aminek az euró-

paiak gondolták magukat. A pogányságra határozott ellenszenvvel tekintettek, megvetették az idegen szokásokat, s a 16. századi Európában azon vitatkoztak, hogy emberek-e egyáltalán az Újvilág lakói. Törekvéseik általában vagy kiirtásukra, vagy kihasználásukra, vagy az európai kultúrába való betagozódásukra irányultak.

Az idegen kultúrák azon tulajdonságai, amelyek előidézték az európaiak szemében megvetésüket és lebecsülésüket, a 18. századra merőben más megítélést kaptak (Bitterli 1982: 476–526.). Mivel az európai ember kezdte nem jól érezni magát saját társadalmában, a század néhány gondolkodója odáig ment, hogy szembeállította saját kultúráját az idegen kultúrákkal és lényegében saját kulturális pozícióit kérdőjelezte meg (Bitterli 1982: 535–554). Ekkorra alakult ki a példaértékű, pozitív tulajdonságokkal felruházott nemes vadember képze.

Borsányi László véleménye szerint ebben az időben kötődött végleg és elválaszthatatlanul a nemes vadember fogalmához az észak-amerikai indián képze. Okát abban látja, hogy az európai szellemi áramlatokat elsősorban a francia és az angol hatás befolyásolta (Borsányi 1992).

A 19. századra a karibi térségben már régen kiirtották az őslakosokat, Latin-Amerika szárazföldjén már rég meghódították a magas-kultúrákat, s a század elején az egykori hódítók leszármazottai éppen függetlenségi harcaikat vívták, amikor Észak-Amerikában a már függetlenné vált Egyesült Államok megkezdte új területeinek feltérképezését, birtokba vételét. Steiner véleménye szerint a határvidéki földéhes telepesek úgy indultak neki az útnak, hogy nem létezett számukra az őslakosság (Steiner 1985: 177.). Amikor azonban mégis találkoztak velük, az indiánokat újra „fel kellett találniuk”, sőt, amerikanizálniuk. A nyugatra özönlő fehérek nagy csokor előítélettel érkeztek az ismeretlen területekre, s az ott élő őslakosokat semmibe véve foglalták el földjeiket, s szorították egyre nyugatabbra a számukra idegen világ határait. A vadember-elmélet olyannyira népszerű lett a határvidéken, hogy egyesek a nagyvad vadászattal egyen-

értékűnek tekintették az indiánvadászatot. Mivel az Egyesült Államok terjeszkedési politikájának részét képezte az őslakosok földterületeinek megszerzése, a 20. század elejére az indián csoportokat elűzték földjeikről, rezervátumokba kényszerítették vagy kiirtották őket. Steiner idézi Theodor Rooseveltnél: „*Nonszensz arról beszélni, hogy ezeket az indiánokat elűzték földjeikről. Hiszen nem is lehet földtulajdonuk, a szó azon jelentése szerint, ahogyan a fehérek ezt a fogalmat értelmezik.*” (Steiner 1985: 177.)

A pusztulás képe hozta létre az észak-amerikai fehérekben, de az európaiakban is az eltűnő emberfajta mítoszát. Cholnoky Jenő (1917), földrajztudós, aki az első világháború előtt járt az Egyesült Államokban, ezt írja: „Ha az indiánok pusztulása továbbra is így folytatódik, 2020 körül tűnik el az utolsó.” Ez a baljós vég nem következett be, sőt a 20. század folyamán az amerikai őslakosok lélekszáma egyre növekedett.

Azok közül, akik hazánkból elsőként Amerika földjére léptek, kevesen számoltak be írásban tapasztalataikról. Különösen kevés azok száma, akik az őslakosokról írtak. A 18. század végén Nyugat-Európában a társadalmi-politikai szférák porondján gyakori szereplő a vadember minőségi megítélése. A nemes vadember elsősorban a felvilágosodás pártján állók politikai ütőkártyája, míg ellenfele a vad, állatias primitív vadember a régi rend hívei által képviselt beállítódást tükrözi (Bitterli 1982: 476–488.) Hazánkban, ebben az időben, Amerika őslakosait illetően még az utóbbi vélemény uralkodott. Az 1796-os Magyar Geographiában olvasható az alábbi jellemzés: „...ostoba lények... mint barmok, minden törvény, mesterség és tudomány nélkül élnek... lusták, piszkosak... minden dolguk a vadászás, halászás és pipázás... kóborolnak, és ha idegent elfognak, megkínózzák és megeszik...” (idézi: Dojcsák 1985:10.)

Később, a 19. században, az egyre inkább szimpatizáns kép kialakulásához hozzájárultak többek között Horváth Zsigmond, Bölöni Farkas Sándor, Nagy Károly, Haraszthy Ágoston, Xantus János, László Károly és Kecskeméty Aurél írásai. A 19-20. század fordulóján

született írók – a hazai indiánképet formáló erők között – már nem tudták felvenni a versenyt a cooperi és mayi indiánromantikával.

A 18. századi felvilágosult filozófus írók szellemiségük terjesztésének eszközeként használták az indián alakját (Bitterli 1982). A francia, majd az amerikai forradalom után az indián kiszorult a közvetlen társadalmi-politikai szférákból, majd a 19. századi irodalomban kapott új szerepet.

A *nemes vadember* egyik megtestesülése köszön ránk Cooper Bórharisnya-történeteiben. Az észak-amerikai indián alakját ő emelte be a világirodalomba (Bognár 1982: 41–48.), műveiben kell keresnünk az indiánmítosz gyökereit. Romantikusan idealizált hősei bátrak, nemes lelkűek, igazságosak, s harcukat is igazságosnak találja az olvasó, hiszen saját kipusztulásuk ellen küzdenek. Regényeivel elindította az utána következő indiántörténetek végtelen sorát. Neve, életműve és hatása túlnőtt Amerika határán. Munkája nyomán az indiánok világszerte ismertté váltak. Magyarországon már 1847-ben kiadták műveit.

Mintegy ötven évvel később Cooper regényei szolgáltak mintául egy szárnyait próbálgató német írónak. Karl May népszerűsége 1892-től kezdett felfelé ívelni. Indián figurái általában a fehérbőrű agresszió elleni hősieks küzdelmet ábrázolták, azonban azzal, hogy tudomásul veszik végzetüket, May az eltűnő emberfajta, a pusztuló indián mítoszt juttatja kifejezésre, sugallja olvasóinak. „A jóérzésű olvasóban rokonszenvetrésztét kiváltó »igazság« pedig – írja Borsányi László (1984:33) – a tagadhatatlanul gazdag írói fantázia jóvoltából színesen lefestett kalandok, izgalmas verekedések, vadászatok, harcok mozgalmas eseményeibe ágyazva kerül szinte észrevétlenül a köztudatba.” Munkássága hatalmas sikert aratott az európai kontinensen. Magyar fordításban még az író életében, már 1897-től jelentek meg könyvei, azonban mindig rövidített változatokban. Borsányi László 1984-ben bátran állította (Borsányi 1984:31), hogy Magyarországon „alig akad valaki, aki ne olvasta volna”.

Írásaikkal Cooper és May elkezdtek szélesíteni azt a szakadékot, amely az amerikai őslakosok valós helyzete és a róluk terjedő kép között húzódott. Nyomukban, a western műfajának köntösében számos író ábrázolta az indiánokat hol pozitív hősként, hol gonosz vademberként, azonban az említett szakadékot továbbra is fenntartva. Ned Buntline és William F. Cody, alias Buffalo Bill, *Cody kalandjainak* leírásával megteremtették az első folytatásokban megjelenő, olcsó ponyvaregények típusát, amelyekben az őslakosokat úgy ábrázolták mint a fehér ember harci erényeinek bizonyításához szükséges egzotikus vadakat (Molnár 1983: 174–176.).

Buntline és Cody volt az eszmei szerzője azoknak a vadnyugati drámáknak, amelyek révén Cody 1883-tól kezdve már önálló vadnyugati show-jával járta az Egyesült Államok területét (Molnár 1983: 174-176.). Megélt és kitalált bölény-, illetve indiánvadász-kalandjainak előadásához őslakosokat is szerződtetett, többek között a síksági indiánok hőstét – aki megjárta a Little Bighorn-i csatát –, Űlő Bikát is. „*Nem sokkal a 19. századi »indián háborúk« után* (írja Steiner 1985: 237–238), amikor a törzsek katonai vereséget szenvedtek a túlerőtől, a porba sújtott harcosokat nyomban alkalmazta Buffalo Bill Wild West Show-ja és hasonló cirkuszok egész sora. Amint a Hadügyminisztériumban irattárba kerültek »a vadak megsemmisítésére« kidolgozott tervek, máris divatba jött »Custer utolsó csatájának« újrajátszása, ötletes módon ugyanazokkal a harcosokkal, akik megvívták a csatát, bár ezeket az indiánokat nem saját viseletükbe öltöztették, hanem a porondon jobban érvényesülő göncökbe, s a fejükön persze tollkorona billegett, hogy »valószínűbb« benyomást tegyenek a nézőre”. Buffalo Bill utazó cirkusza 1906-ban Budapestre is ellátogatott (Molnár 1983: 175.).

Az 1900-as évek elejétől az indiánábrázolás kliséje már teljesen függetlenedett az amerikai kontinens őslakóinak valós világától. A fehér ember műhelyében gyúrt sztereotip indián mítosza levált tövéről, önálló életre kelt és a filmművészetben tovább hódított. A film volt az a médium, amely a legnagyobb mértékben formálta a laikus szemléletben alakuló indiánképet. Indiánábrázolása mindig

a kor társadalmi, gazdasági, politikai szükségleteihez igazodott, de egy adott kor filmjein belül is gyakran előfordult ambivalens attitűd. A műfaj megszületésétől napjainkig azonban fokozatos átalakulás érezhető, amelynek során az indián alakja a vérszomjas ellenségből egyre inkább pozitív hőssé vált (Berkes 1986).

A néma western korai szakaszában a műfajra nagy hatással volt J. F. Cooper romantikus indiánábrázolása. 1894-ben Thomas Edison asszisztense jeleneteket vett filmre Buffalo Bill nagysikerű vadnyugati show-jából. Ezek a felvételek – amelyek között két indián témájú film is volt (*Haditanács, Sziú szellemtánc*) – mára a western műfajának felbecsülhetetlen értékű dokumentumaivá váltak (Berkes 1986).

Később a western egyre inkább a mítoszteremtés eszköze lett. A kortárs vadnyugati irodalom bestsellereinek romantikus, idealizált figurái fokozatosan kiszorították Cooper és Bret Harte klasszikus figuráit. E korszak múltidealizáló filmjeiben gyakran válnak az indiánok a bátor, hős, terjeszkedő fehérek legádázabb, aljas ellenségeivé (pl. *Honfoglalók*, Cruze 1923). A 20-as évek westernjeiben a tárgyalt téma szempontjából egységes megközelítés alakult ki: az indián természeti csapás, akivel a harc elkerülhetetlen. Bár később, a nagy gazdasági világválság után készült filmekben az indiánok tekintélye kissé megnőtt, a kifejezetten róluk szóló filmben sem teljes értékű főszereplők. Fontos szerepet játszanak a példamutató hős minősítésében mint mellékszereplők. A hősnek ugyanis ekkoriban egyik jelentős pozitív tulajdonsága, hogy együtt érez az indiánokkal, aktívan védelmezi érdekeiket és csak valami fatális félreértés folytán kezdi irtani őket, de akkor is nehéz szívvel (például: *Az utolsó emberig*, R. Walsh, 1941). 1945 után ahogy a cowboy a klasszikus vadnyugati hősből egyre inkább negatív figurává válik, úgy válik egyre pozitívabb és központibb hőssé az indián. Míg a korábbi filmekben arc nélküli ellenségek, sztereotípiák voltak csak az indiánok, „szerepkörük 1945 után fokozatosan megváltozik: történetileg és dramaturgiailag is kényelmes, minden célra használható ellenségből ideális áldozati bárányá válnak, hiszen meghurcoltatásuk bemutatása kitűnő alkal-

mat ad a fehér társadalom kritikájára, amelynek hibái a sértett fél szemszögéből jobban láthatók.” (Berkes 1986)

Nem véletlen, hogy ekkor válik az indián a westernfilmek teljes értékű főszereplőjévé. Azonban továbbra is idealizált indián főhősöket teremtettek, és még mindig nemes vadembereknek állítják be őket (például: *Törött nyíl*, Daves 1950). Ebben a korszakban készült a *Nyílfutás* c. film (Fuller 1957), az első olyan westernfilm, amelyben az indiánok győztek (Berkes 1986). Egy évtizeddel később a fiatalok már alternatív, sőt ellenkultúrát láttak az indiánok életmódjában.

Talán az 1961-től 1980-ig terjedő, a western lázadásának nevezett korszakot ismerheti legjobban a magyar közönség (Berkes 1986). Ebben az időszakban jelent meg az európai western, amelyre a német Winnetoufilmek nagy sikere hívta fel a figyelmet. Az 1960-as évek előtt Németországban Cooper, később May regényeit filmesítették meg. Az első európai western, amely világsikert aratott, az első Winnetou-film, *Az ezüst tó kincse* (Reinl 1962) volt. Berkesszerint „a lobogó hajú apacs harcos lovas figurája új formában élesztette fel az amerikai westernekből egyre inkább kivesző romantikát”. A keletnémet western-ciklusban Karl May romantikája kísért. Ezek a filmek a különböző indián csoportok függetlenségi harcait mutatják be, akiket általában egy jó fehér segít a terjeszkedő rossz fehérekkel szemben. Az indiánok itt is rokonszenvet ébresztő nemes vademberek, akiknek a néző szurkol (pl. *A Nagymedve fiai* (J. Mach, 1965.), *Osceola* (Petzold, 1971.) c. filmek). Végül az 1980-90-es évek filmjeiben az indián alakja egyre pozitívabb hős. Mann 1992-ben készített filmjében, *Az utolsó mohikánban* visszatér a cooperi romantikus indián főhős alakja. Ugyanebben az évben jelent meg Costner *Farkasokkal táncoló* című filmje, amely szintén segíti kialakítani a nézőben az indiánbarát beállítódást. L. Johnson *Indián szív* c., 1994-ben készült filmjében ismét egy indiánideált láthatunk, akinek szintén csak pozitív erkölcsi tulajdonságairól tudhatunk.

A westernfilmek szinte mindig az adott korszak politikai, társadalmi és gazdasági érdekei által generált indiánképet közvetítették,

többékevésbé elrugaszkodva a valóságtól, fittyet hányva a történelmi hitelességre.

Azért tartottam fontosnak a westernfilmekben megjelenő indián-ábrázolás időbeni változásait végigkísérni, mert segítségével válik láthatóvá az a kontextus, amelybe a Magyarországon vetített western-filmek illeszkednek, s amelyek leginkább hatottak a magyarországi indiánképre.

A fentiekben bemutatott, nagy vonalakban vázolt tényezők hozzáadékaként jelent meg hazánkban az indiánokhoz való vonzódás, egyfajta rokonszenv, amelyet a későbbiekben a könnyebb használhatósága miatt nevezünk indiofil attitűdnek. Mindannyian hallhatunk már olyan emberek beszámolóiról, akik gyermekkorukban indiánoknak képzeltek magukat, eljátszották a nagy csatákat, vagy egyszerűen csak a hétköznapi életét. Az indiofil attitűd motiválta Baktay Ervint és Cseh Tamást is indiántáboraik megalapításában 1924-ben, illetve 1961-ben.

Mai indiánképünk

A történelmi áttekintés után elérkeztünk a hazai kognitív indiánképek manifesztumainak tárgyalásához. E helyütt – a megszabott terjedelem miatt – nem vonok statisztikát a rajzinterjú eredményeiről, hanem összegezve mutatom be, hogy milyennek képzelik el az indiánt az általam megkérdezettek.

A hazánkban működő, indiánképet alakító hatások elsősorban férfi képet közvetítettek felénk, ezért, talán nem meglepő, hogy egy-két kivétellel férfit rajzoltak a felkértek. Szinte az összes alak valamilyen formában színes tollat visel a fején. Úgy tűnik, hogy a tollakkal ékesített fejdísz sűríti legjobban azt a jelentéstartalmat, amely a sztereotip indián sajátja. Mindkét nem ruházatának többsége hosszabb-rövidebb lelógó rojtokkal díszített. Ezek lehetnek a bőrkabát ujjain, vagy a nadrág szárán, illetve a felsőruha és a nadrág,

illetve szoknya alján. Előfordulnak a mellkason lógó bőrrajtók is. A rajzok jóval több mint felén dísztelen – néhány esetben gyöngökkel díszített – mokaszint viselnek az alakok, a többi képen papucs vagy saru ismerhető fel, illetve néhány esetben mezítlábas embereket ábrázolnak. Az alakokon gyakran található valamilyen ékítő tárgy. Ezek lehetnek fülbevalók, fogakból, illetve karmokból készített nyakláncok, de ide sorolhatjuk azokat a gyöngyből fűzött díszítéseket, amelyeket a ruhákra rátétszalagként, illetve az övre, a lábbelire, vagy a fejpántra képzeltek el a rajzoló. Ezek mintáit természetesen csak a kidolgozottabb, részletgazdagabb képeken lehet felismerni. Leggyakoribb díszítőmotívumok a körökből, ikszekből, rombuszokból vagy cikk-cakkokból összeálló sorminták.

A rajzinterjúk alapján szinte bátran kijelenthetjük, hogy az indián egyik elválaszthatatlan attribútuma a kibontott vagy befont, hosszú hajviselet. A rajzok tanúsága szerint a legnépszerűbb, illetve legjellemzőbb indián tárgy a békepipa. Ezt követi a szintén emblematisz indián tárgy, az íj; a megkérdezettek elmondása alapján az íj és a nyíl volt az a legkönnyebben elkészíthető *indián* tárgy, amelyek birtokában a hazai gyerekek játékból indiánnak érezhették magukat. A népszerűségi lista további elemei a tomahawk, vagy csatabárd, a vándorló életmóddal összefüggő hordozható lakóhely, a sátor, a különböző kések és török, valamint a ló, amelynek megismerése nélkül nem válhattak volna a sztereotip indiánkép egykori mintaadójává a nagy síkságok népei. A hazai köztudatban élő indián lovak gyakran tarka foltosak. A megkérdezettek gyakran képzelik el indiánjaikat tűz körül ülve, illetve táncolva. A pipázást is általában a tábortűz körül képzelik el. Nem véletlen, hogy a tábortűz, akárcsak a bölényvadászat, vagy a puska mint az indiánkép összetevője gyakran szerepelt a rajzokon és a beszélgetésekben.

A rajzok, illetve a melléklet csatolt szövegek alapján a gyakorisági listán háttérbe szorultak az indiánkép következő elemei: kőbunkó, dárda, bőrsztyű, kosár, indián zene, skalpolás, vándorlás, füstjelek, lasszó, furulya, csörgő, pánsp, dob, sámánizmus, totemoszlop, tánc,

szőnyeg, pajzs, rituális tárgyak, szobrocskák, barlangrajz. Láthatjuk, hogy az indiánképről szólva néhány ember számára olyan tárgyak, illetve fogalmak is felbukkannak – mint pl. a pánsip –, amelyekhez nem a síksági indiánok szolgáltatottak alapot. Nem olvashattak ezekről Cooper vagy May regényeiben, és a westernfilmek sem közvetítettek róluk képet, ugyanakkor az interjúalanyok mégis indiánokhoz kötik őket. Ezekről a későbbiekben még szó esik.

Szólnom kell a kognitív indiánkép fogalmi tartalmáról, néhány belső tulajdonságról, illetve az életmóddal kapcsolatos elképzelésekről, amelyek kifejezik azt a pozitív érzelmi attitűdöt is, amellyel az elképzelő megközelíti mentális produktumát. Ilyen tulajdonságok a bátorság, vakmerőség, becsület, kitartás stb., általában olyanok, amelyekről úgy vélik, hogy jelen társadalmunkban híján vagyunk.

Álljon itt néhány interjúrészlet: az emberek szeretik őket, „mert emberek. A szívük miatt. [...] ...nekik számít a becsület. A törvényeik szerint... a saját törvényeik szerint élnek. Nálunk ez nem igazán elmondható. Hát, ők sokkal jobban élnek, mint emberek, mint mi. Én nagyon szívesen elmennék egy kis indián faluba és leélném ott az életem... azokkal a törvényekkel, amik nekik vannak. És, végül is valahol szabadok, nem úgy, mint mi. [...] Meg igazi harcosok... [...] ...harcba mennek az ügy érdekében. [...] Mennek, harcolnak saját földjükért... mi ezt nem tesszük meg.” „...van egyfajta természeti gondolkodásmód, és van egyfajta spirituális gondolkodásmódjuk, és ezek még mindig bennük élnek. [...] És nem lehet belőlük kiűzni azt a spirituális szemléletmódot, amit a gyökerektől hoztak magukkal.”

Végül néhány szót a rajzolt alakok elnevezéséről. A nevek két csoportba sorolhatók. A legjellemzőbbek a jelzős szerkezetek, amelyek első tagja elsősorban tulajdonságokra utal. A második csoportba az egyszavas elnevezések tartoznak, azonban ezek kivétel nélkül vagy a westernirodalomból, vagy a westernfilmekből származnak.

A fentiekben áttekintettük a hazai indiánkép alakulásának főbb mozgatórugóit, majd a rajzinterjúk alapján megközelítőleg körvona-

lazódott az utcazenészek potenciális közönségének kognitív indián-képe. A továbbiakban egy esettanulmányon keresztül vizsgáljuk meg azt, hogyan képes egy zenekar megjeleníteni az eddig felvázolt képet, valamint azt, hogy a befogadó közönség miképpen értelmezi a látottakat.

Tépőzáras tollkoronák – egy zenekar vizsgálata

Az első, népzenei alapokra építő latin-amerikai zenekarok megjelenése Európában a chilei forradalom utóhatásaként könyvelhető el. A nagynevű chilei zenekarok (Quilapayun, Inti-Illimani, Illapu) politikai töltetű dalaikkal meghódították Nyugat-Európát, s híruk, lemezeik hazánkba is eljutottak. Később érkeztek olyan bolíviai, perui, majd ecuadori fiatalok is, akik társadalmi-politikai válságaikból az egyetlen kiutat abban látták, hogy szerencsét próbáljanak külföldön. A nyolcvanas években tömegesen jelentek meg Nyugat-Európában az andoki utcazenekarok, és az évtized végére hazánkban is feltűntek. Kezdetben népzénét, illetve ezek feldolgozásait, később számos, Európában is népszerű szerzeményt játszottak. A kezdeti akusztikus előadásmódot a 90-es évek közepére felváltotta az elektromos hangosítás és a fél play-back előadásmód.

A fentiekben megemlített változtatások egymás után, hullámszerűen, nyugatról keletre fokozatosan terjedve érkeztek hozzánk, de nem hazánk volt e folyamat végállomása. Azokra a zenekarokra, akik nem tudtak folyton megújulni, a közönség ráunt, s kénytelenek voltak folyton keletebbre helyezni működésük színterét. A 2000-es évek elején utcazenészeink legfrissebb megújulási hulláma söpört végig Európán, s így hazánkban is megjelentek a síksági indiánoknak öltözött andokbeliek.

Ha megpróbáljuk körvonalazni az általam vizsgált zenekar közönségének összetételét, azt látjuk, hogy minden korosztály képviselteti magát, azonban néha egy kicsit nagyobb a gyerekek aránya. A gaz-

dagabb „felső tízezer” nincsen képviselve, de kevés az értelmiségiek száma is. A nők gyakrabban állnak meg, mint a férfiak.

Az alábbiakban tekintsük át a vizsgált utcazenekar stratégiáit, hogy miképpen törekednek a közönség értelmezési perspektívájából autentikusnak vélt indián megjelenítésére.

Vizuális stratégiák és hatásuk a közönségre

A téma alapján tárgyalt utcazenész-csoportoknak közös ismertetőjele a síksági indiánok tollas fejdísz. A néha természetellenesen világító színűre festett, tépőzáras tollkoronákat, valamint a ruházat néhány kiegészítőjét kénytelenek külföldről, elsősorban Thaiföldről beszerezni. A fejdísz az egyik legfőbb eszköz ahhoz, hogy viselőjét indiánnak vélje a közönség, de a zenészek számára nem jelent mást, csak eggyel több színpadias kelléket. Ellenben a közönség számára ez az a tárgy, amelynek látványát leginkább elvárják, amelyet leginkább látni szeretnének az indiánok fején. Borsányi László fogalmazta meg (Borsányi 1977: 817.) a legtömörebben azt az attitűdöt, amellyel a tárgyalt közönség is viszonyul az indián tollas fejdíszhez: „...a tollkorona elvesztette eredeti jelentését – azt, hogy a bátorság jelképe –, s helyébe egy újabb, világszerte elterjedt tartalom, »az indián« lépett.”

A Középső-Andok őslakosainak hagyományos hajviseleteit vizsgálva kevés olyan csoportot találunk, amelynek férfiái hosszú haját viselnének. A városok mesztic lakosságának körében néha előfordul ugyan a hosszú hajviselet, de arányuk elenyésző ahhoz képest, hogy a hazánkban tevékenykedő andokbeli utcazenészek között milyen gyakran látunk hosszú hajú embert. „*Szerintem, ha nem raksz fejdíszet a fejedre, akkor jobb, ha hosszú hajad van*” – mondta a vizsgált zenekar vezetője. Amennyire várják hajuk növekedését, annyira fontosnak tartják az arcszőrzet eltávolítását: „...most mindenki gyakrabban borotválkozik. Például én, amióta ezt csinálom, naponta borotválkozom, mert az északamerikaiaknak nem volt szőrös az arcuk.” (Zenész 2.)

Arcuk festése – amelyre minden zenésznek megvannak a saját, kitalált motívumai, színei – egyfajta álarcként működik, mert a közönség tagjai „*nem látják, hogy milyen az indián arca a festék alatt*” (Zenész 1.).

A fejdíszekhez, a hosszú hajviselethez, s a szőrtelen archoz hasonlóan az indián ruházat is általánosan elterjedt azok között az andoki zenekarok között, akik a tárgyalt stílust képviselik. Első ruháikat maguk készítették, de később már egy fővárosi varrónő gyártotta – nem csak a vizsgált zenekar számára – az indián ruhákat. Gazdasági megfontolásból újabban a tollkoronákhoz hasonló utat járnak be a ruhák Thaiföldről a tárgyalt zenekarokig. A másik gyakorlat, amelyet a vizsgált együttes is alkalmaz, hogy csak a ruhák kiegészítőit, például a fűzött gyöngyszalagokat hozatják külföldről, és felvarrják a hazánkban készített bőrruhákra, mokaszinokra. A publikum örül, ha megláthatja az álmaiban elképzelt egzotikus embereket. Az egyik zenész szerint olyannyira naivan hiszik, hogy indiánokkal találkoztak, hogy „*ha például egy néger venné fel ugyanezt a ruhát, akkor is indián-nak néznék. A ruha miatt.*” (Zenész 1.)

A ruhák mellett fontos, viseletet kiegészítő darabok a – Kanadából és Thaiföldről származó – csontokból, színes üveggyöngyökből, falapocskákból készített, elsősorban madárcsőröket, állatfogakat és karmokat imitáló ékszerek. Bár a zenekar tagjai számára ezek is csak kellékek, a közönség nem így látja. A velük készített beszélgetések alapján gyakran felfedezhető a nemes vadember romantikus álmképének kergetése. Az utcán verbuválódott publikum, a madárcsőr-imitáció, a fogak és a karmok láttán még jobban megbizonyosodhat arról, hogy olyan természeti embereket lát, akik esetleg maguk ejtették el kezdetleges vadászeszközeikkel a vadállatokat, s dolgozták fel csontjaikat, fogaikat, karmaikat.

A látvány egyik leghamarabb szembetűnő eleme az a kb. másfél méter magasságú, színes, összevarrt állatbőrökkel bevont sátorforma, amely az észak-amerikai prérók lakóinak jellegzetes hajlékait formázza. A zenészek elmondása alapján ez olyan díszletként működik, amitől a közönségnek jobban tetszik a produkció, mert meg-

örülnek, ha meglátják. Ennek valószínűsíthető magyarázata az, hogy a publikum tagjai számára ismerősnek tűnik e tárgy, mivel hozzátartozik az indián mentális komplexumához. *„Mert... ezek tipikusan olyan tárgyak, amelyek, ha az ember azt mondja, hogy indián, akkor ezekre gondolt, ezek jutnak eszébe. A sátor, a toll, íj, tomahawk, koponya, füst, meg minden.”* (30-40 körüli nő válaszdó) Tudják ezt a zenészek is, ezért kiaknázák a kínálókozó lehetőséget: *„Szerintem, még mindig azt gondolják, hogy mi sátorban lakunk.”* (Zenész 1.) *„Máig ezt hiszik, [...] hogy mi sátrakban, meg kunyhókban lakunk. [...] Rengeteg embernek ez a rögeszméje.”* (Zenész 2.)

Szólnom kell a sátorból kiáramló füstől, amelyet egy, a tipi belsőjében elhelyezett füstgép idéz elő. Ennek a jelenségnek több funkcióját különíthetjük el, amelyek természetesen egyszerre hatnak a közönségre. A sátor tetején kiáramló füst egyrészt – asszociálódó jelentésként – kimerevített életkép inszcenáció. Úgy érezzük, hogy a lakók bent vannak, tüzelnek, főznek stb. Kimerevített, mert ez az életkép morzsa folyamatosan jelen van az előadás során; és inszcenáció, mivel egy olyan valóságot igyekszik megjeleníteni, amelyhez a jelenségben közreműködő tárgyakkal soha nem volt köze. A füst, mindezek mellett – mivel vaníliaillatú – illatmanipulációs eszköz is. Az egyébként is euforikus hangulatban lévő néző számára a kellemes illat hozzájárul ahhoz, hogy benyomásai a maga totalitásában megjelenő produkcióról még kellemesebbek legyenek. Ha úgy érzi, hogy nagyon tetszik neki az, amit lát és hall, akkor meg fogja vásárolni a zenekar CD-jét is.

Az együttes tárgyai között található egy fából készült puska is, amely a sátorhoz hasonlóan, mozdulatlan dekorációként pihen az előbbinek támaszkodva. Filctollal írott felirata – Remington 1757 – arra hivatott, hogy az évszám segítségével a néző gondolatait egy letűnt világ, egy romantizált távoli múlt felé irányítsa³². Az íj, mint

³² A Remington puskák valóban léteztek, azonban az a Philo Remington, aki a róla elnevezett fegyvereket feltalálta, 1816-ban született; így 1757-ben még semmiképpen nem létezhetett Remington puska.

az indiánokhoz leggyakrabban társított fegyver, szintén megtalálható a vizsgált utcazenekar eszközparkjában. A zenekar perspektívájából fontos, hogy a közönség felismerni vélje a síksági indiánok emblematikus tárgyait, mert ezáltal igazolódik számára a látott együttes indiánsága.

A kelléktár érdekes eleme a kőbalta. Mind a zenekar, mind a közönség a harci fegyverre gondolva tomahawknak hívja ezt az eszközt, bár a valódi tomahawkok fémből készültek. Arra a kérdésre, hogy fém helyett miért kő az alapanyaga, nem tudtak elfogadható magyarázatot adni, azonban joggal feltételezhetjük, hogy a kőbaltában a természeti népekre még mostanában is gyakran és könnyedén ráfogott evolucionista hagyaték érhető tetten: „kőkorszaki szinten élnek”. Ebben a kontextusban a kőbalta túlmutat önmaga jelentésén, s mindannak az ellenkezőjét sugallja, ami a természettől elidegenedett, civilizációban élő embert körülveszi. „Ez a természetközelség az, ami engem mindig is megfogott, és mindig is tetszett” – mondja ki szinte az egész publikum nevében egy hölgy.

A békepipa az indián létmódot magába sűrítő emblematikus tárgy. Az együttes használatában lévő pipa követi a síksági indiánok pipáinak formáját, díszítését. A közönség előtt csak egy ember jeleníti meg a pipázást, de számára a dohány szívása ténylegesen többet jelent, mint egyszerű dohányzást. A dohányhoz fűződő szakrális viszonyát meghatározza egy ecuadori gyógyító ember (curandero) hatása, azóta számára a cigarettázás is a Dohány Asszonnyal való találkozás, amelynek művelését számos korlátozó szokás szabályozza. A közönség előtt pipázva mégis szerepet játszik. Ezt az ambivalenciát nehezen tudja feloldani. A gyakorlatban igyekszik csak akkor figyelni a dohányra, ha szertartásként végzi a dohányzást, azonban a műsorukban lévő pipás jelenetekben ezt nem tudja megvalósítani. Emiatt gyakran lelkiismeretfurdalást érez. A zenekar számára mégis szükség van a békepipa megjelenítésére.

A pipázás kapcsán szólnom kell azokról a jelenetekről, amelyek egyegy szertartást – pl. imádkozást, bölényszertartást – hivatottak

imitálni. A pipás táncjelenet mellett az együttes műsorában, bizonyos pillanatokban, megfelelő zenei háttérrel alátámasztva a pipázás szertartásként jelenik meg a közönség számára. Amennyiben a sátrat a belőle kiszálló füsttel kimerevített *életkép inszenzációnak* neveztük, úgy a fentihez hasonló, szertartásokat imitáló jeleneteket felvillantott *szertartás inszenzációnak* nevezhetjük el. A közönség tagjai természetesen nem gondolják, hogy ott, abban a pillanatban, a szemük láttára *in situ* zajlik a szertartás, de örömmel tölti el őket az, hogy legalább látják, hogy formálisan hogyan történik: „*Ez egy tradíció önáluk most már. Azt mondom, hogy ez egy nagyon szép dolog, ez egy hagyomány, ők ezt hozzák és bemutatják nekünk, hogy hogyan használták régen a békepípát... [...] Azt gondolom, hogy csak fenntartják ezeket a régi dolgokat és ez nagyon szép dolog tőlük*” – mondta egyik interjúalanyom.

Egy másik felvillantott szertartás inszenzáció a következő: az egyik dal közben a legnagyobb tollkoronás tag – akiről azt szokták gondolni, hogy ő a törzsfőnök – kilép a mikrofonállvány mögül, színpadiasan előrelép és a közönség közvetlen közelében két kézzel felemeli a sátor előtt fekvő szarvasmarhaféle állat koponyáját. Ezt a cselekedetet vaníliaillatú füstben, patetikus „tatanka” kiáltások közben végzi. A közönség az ámulattól észre sem veszi, hogy a fényképezőgépek villogó kereszttüzében magasba emelt koponyának szarvait valaki ragasztóval rögzítette a csonthoz.

A marhakoponya a bölénykoponyát hivatott megjeleníteni. A kívülálló értelmező szemszögéből felfogható ez a bölény stilizált utcai megjelenítéseként, azonban a szertartásszerű megjelenítés által egy másik jelentéssíkon értelmeződik: a célközönség misztikumtöbbletet kap. Valójában úgy tűnik, hogy erre is vágyott. „*Ez is volt a cél, hogy olyan legyen, hogy az emberek úgy lássák, mintha egy szertartás lenne. [...] Várják, hogy hú... emeljem fel, és akkor fényképeznek.*” (Zenész 1). Arra a kérdésre, hogy a zenekar tagjai mennyire veszik komolyan a bölényszertartás megjelenítését, azt a választ kaptam, hogy „*mindenki bohóckodik, játszik, de senki nem úgy csinálja, mint valami rituális dolog, senki nem veszi komolyan.*” A közönség mégsem véli a látottakat bohóc-

kodásnak. Érezni véli a zenekaron, hogy van „spirituális kisugárzásuk”. A bölényszertartás kapcsán így beszéltek: *„Hát ez természetes! Én szerintem önáluk ez természetes. Hozzá tartozik ahhoz a képhöz, amit elképzelsz az ember... akármilyen, ha dakota, ha nem, ez hozzájuk tartozik.”* (60-70 év közötti férfi válaszdó)

A látványelemek tárgyalásának végére hagytam a táncot, amelyet a hasonló stílust képviselő együttesek általában nem alkalmaznak. Annak oka, hogy a vizsgált zenekar megmozdul a porondon, abban rejlik, hogy a három zenész közül ketten perui néptáncos múlttal rendelkeznek, és igyekeztek indiántáncot tanulni a westernfilmekből is. Bár a megjelölt táncok a közönség indiánnal szembeni elvárásait igyekeznek kiszolgálni, a közönség körében nem bukkan tam általánosított, sztereotip indiántánc nyomaira – kivéve talán azt, hogy tábortűz körül járják.

A fentiekben röviden kitértem – mind a zenekar, mind a célközönség perspektívájából – a legfőbb látványelemek jelentőségére, amelyeket a vizsgált zenekar annak érdekében alkalmaz utcai műsorában, hogy közönsége számára az előadók indiánnak tűnjenek. Az alábbiakban vizsgáljuk meg, hogy zenéjükben hogyan jelenik meg az indián.

Zenei fogások és hatásuk a közönségre

Az ezredforduló tájékán jelentkező világzenei irányzat különböző forrásokból származó népzenei elemeket ötvöz korunk zenei irányzataival, ezáltal igyekszik megteremteni az ún. globális folklórt (Tárján 2005). A vizsgált zenekar produkciójában a meditációs zenék, filmzenék, valamint a síksági indiánok és az andoki emberek zenéi ötvöződnek az elektronikus zenével. E zenei stílus Nyugat-Európában alakult ki.

A vizsgált együttes – de a többi, ugyanezt a stílust képviselő zenekar is – fél playback megszólalásmóddal dolgozik. Egy benzin-

motoros generátor segítségével nyerik a zenei alap és a hangosítás megszólalásához szükséges áramot. Nem saját szerzeményeiket adják elő, hanem Németországból, illetve Lengyelországból vásárolt zenei alapra játszanak rá. *„Például valamelyik zenekar vesz 1000 db CD-t és akkor kap hozzá egy playback CD-t, amire csak az alap van felvéve. De van, aki nem ad hozzá playback CD-t. Aki így veszi, az a teljes CD-re zenél rá, teljes playback zenét csinál.”* (Zenész 1.)

A szintetizátorral készített zenei alap a dobokon és a gitárokon kívül tartalmazza a természet hangjait idéző – vízesés, vízcsobogás, eső, szél stb. –, visszhangosított effekteket. Ezek is fokozzák azt a hatást, amely a hallgatóságot a merengős, meditatív állapot felé sodorja. A fenti vezérfonalat erősítik a valóságban is megszólaló effekt-hangszerek, pl. a csörgők, madársípok, vagy az amazóniai esőbot. A zenekar szólisztikus hangszerei között elsősorban andoki fúvósok találhatók: különböző méretű pánsípok és peremfurulyák. A Titicaca-tó mellől származó másfél méteres pánsípok egyúttal hatásos látványelemek is. A felsoroltakon kívül az együttes hangszerparkjában számos egyéb népi hangszer is található. A magyar parasztfurulya, a diósíp, a kínai bambuszfuvola és a síksági indián népek furulyáinak lágy hangszínei, melankolikus dallamai mind egy célt szolgálnak: megérinteni a hallgatót a zenében és látványban egyaránt.

A fentiekkel együtt számos olyan hangeffekt is hallható, amelyet az előadók hangszer nélkül képeznek. A füttyök, madárutánzások, rikoltások, farkasüvöltések mellett különös figyelmet érdemel az indiánosdit játszó gyerekek körében csak indián csatakiáltásnak nevezett, tenyérrel megszaggatott kiáltás. Ez a fajta hangadási mód jellegzetes indián sztereotípiá, amelyet a westernfilmek közvetítettek.

A dalok elsősorban kecsua szöveggel szólalnak meg. Arra a kérdésre, hogy vajon indián témáról szól-e a szöveg, nehéz felelni, hiszen sem a zenekar tagjai, sem a közönség nem érti a dalszövegeket, így tulajdonképpen bármiről szólhatnak, nem játszanak szerepet.

Néhány dalban szöveg helyett a síksági indián népzeneire jellemző héjjogatas jelenik meg, amely a csatakiáltáshoz hasonlóan az indián megjelenítésére hivatott.

A rövid zenei jellemzés után meg kell említenem a közönség attitűdjének néhány, a téma szempontjából nagyon fontos aspektusát. Az utcán rögtönzött publikum nagy többsége autentikus zenének véli az indiánok által előadott muzsikát és a természetközelséget fedezi fel a zenében. *„Az indián zene indián hangszereken, pl. pánsíp, csörgő stb. szólal meg.”* (16-18 év közötti lány) *„És aki nem is olyan spirituális ember, ő is érzi azt, hogy a hideg végigfut rajta, ha meghallja őket. [...] És úgy látom, hogy egyre inkább most fölkapták... meg hát ezeket a természetes dolgokat, amiket ők behoztak... ők behozták ezt nekünk, ezt a szép kultúrát.”* (30-40 év közötti nő)

Összegezve az együttes által képviselt zenében felfedezett, jelen téma szempontjából fontos elemeket, megállapíthatjuk, hogy mindegyik zenei összeállítás szándékoltan hangsúlyt fektet a természet hangjainak megelevenítésére, szinte sugallva, hogy az előadók közeli kapcsolatban vannak a természettel. Ezen túlmenően a csatakiáltás, a héjjogatas és egyéb jellegzetesen indián sztereotípiák hangoztatása pedig megvilágosítja a közönséget arról, hogy a természeti népek nagy halmazán belül indiánokkal találkoztak.

Az indián megjelenése a közönség és a zenekar közötti verbális kommunikációban

A tárgyalt diskurzusban a főbb hangsúly a nem verbális kommunikációra tevődik, azonban a közönség bátrabb tagjai gyakran megszólítják a zenekart. Ennek során olyan gondolatok, kérdések fogalmazódnak meg, amelyek sokat árulnak el az illető éppen aktivizált kognitív indiánképének fogalmi tartalmáról. Ez nemcsak a kutató számára fontos, hanem a zenekar számára is, hiszen ez az egyetlen csatorna, amelyen keresztül verbális megerősítéseket kaphatnak

arról, hogyan hatnak mindazok a stratégiák, amelyeket a kívánt cél érdekében alkalmaznak.

A leggyakoribb kérdés, amelyet a bátrabb nézők feltesznek, általában arra irányul, hogy a zenekar tagjai honnan, melyik országból jöttek hazánkba. A gyakran félrevezető magyarázatok nyilvánvalóan bizonyítják a zenekarok abbéli intencióját, hogy a közönséget megtévesztve síksági indiánokként, vagy más meghatározással igazi indiánokként tűnjenek föl. A kiemelt csoport tagjai azonban őszinték kívánnak maradni – legalábbis szóban –, ezért a hasonló kérdésekre válaszolva mindig peruiakként mutatkoznak be.

A zenészek a kérdésalkotó értelmező pozíciójából nézve indiánnak tűnnek fel, ezért gyakoriak a megkérdezett törzsi hovatartozására irányuló kérdések. Bár a zenekar mindhárom tagja mesztic, a közönség tagjaival folytatott párbeszédekben néha őslakos gyökeikre is hivatkoznak. *„Én mindig azt mondom, hogy kecsua vagyok, perui vagyok, nem északamerikai, hanem perui.”* (Zenész 1.) A leggyakoribb kérdések között vannak azok, amelyek a megszólított zenész nevét célozzák. *„És akkor mondjuk, hogy René, vagy Carlos, vagy mit tudom én, akkor ez nem elég. De az indián neved kérdeztem – mondják.”* (Zenész 2.) A közönség részéről az indián nevekben megjelenő, jelzős szerkezetek iránti igény fejeződik ki a fentiekhez hasonló esetekben. Szintén gyakori a *„Ti indiánok vagytok?”* kérdéssel induló beszélgetés. A zenekar tagjainak nem áll érdekében ezt tagadni, hiszen ez ellenkezne non verbális törekvéseikkel. Indiánnak vallják magukat, de általában rögtön hozzáteszik, hogy peruiak. A fentiek kívül gyakran előfordulnak olyan kérdések, amelyek a zenekar tagjainak spirituális képességeire kérdeznek rá, pl.: *„varázslók vagytok, vagy sámánok...?”*; illetve a zene gyógyító erejéről érdeklődő kérdések. A zenészek előre gyártott válasszal hárítják el az ezekhez hasonló kérdéseket: *„Ha hiszed, hogy ez meggyógyítja az embert, akkor meggyógyítja...”* (Zenész 1.)

Láthatjuk, hogy a fentiekben felsorolt példák utalnak a kérdésfelvetés motivációira, valamint árulkodnak az indiánokhoz fűződő

pozitív viszonyról is. A vizsgált zenekar perspektívájából ambivalens helyzet áll elő: perui identitásukat verbálisan védeni igyekeznek, azonban minden más csatornán keresztül síksági indiánként kommunikálnak a közönség felé. Ezt a disszonanciát, amennyiben észreveszi, maga a néző oldja fel, de erre a későbbiekben még visszatérünk.

Az összkép

Az alábbiakban – az egyes szegmentumokat visszahelyezve arra a síkra, ahonnan elvonatkoztattuk – vizsgáljuk meg azt az összképet, amelyet a közönség tagjai látni, hallani, érezni vélnek, majd a zenekar önreflexiójára térjünk ki, arra, hogyan látják önmagukat az indián szerepében.

A közönség nagyobb része, miközben a vizsgált zenekar műsorát nézi, úgy gondolja, sőt meggyőződése, hogy indiánokat lát jellegzetes, elmaradhatatlan tárgyaik kíséretében. Olyan indiánokat, akiknek népéről már hallani vélt, olvasott, vagy filmeket látott, és végre itt vannak szemtől szemben az igazi indiánok, igazi ruháikban, igazi tárgyaikkal együtt. Nem a poncsóban és kalapban zenélő indiánok ők, akik régebben minden aluljáróban ott voltak, hanem végre az igaziak – az indiánok.

Ehhez hasonló érzések olvashatók le az emberek arcáról, miközben ámuló, néha könnyező szemüket nagyra nyitva átadják magukat a látvány, a zene és saját érzéseik elsodró szuggesztiójának. A kognitív indiánkép fogalmi tartományából felszínre törő gondolatok, ismeretek, tévhitek, emlékek azok, amelyek megkoronázzák a néző számára a látvány és a zene összhatását. E három tényező együttes hatása eredményezi a zenekar számára a sikert. A közönséggel készített interjúrészletek alapján megállapíthatjuk, hogy a törzsközönség túlnyomó része erősen misztifikálja, spirituális tulajdonságokkal ruházza fel a fejében élő indiánt, és ezen attitűd projektív jellemzőit

véli felfedezni az utcazenészekben is. Az alábbiakban álljon itt néhány interjúrészlet a fentiek alátámasztására:

„Nekem érdekes volt, hogy ők itt vannak, hogy előben lehet őket látni. Jó érzés volt.” (16-18 év közötti lány)

„van egyfajta spirituális kisugárzásuk [...] ...és nagyon zavaró volt a... az a vásári forgatag. [...]...és próbáltam úgy belevizualizálni [őket] egy természeti környezetbe...” (30-40 év közötti nő)

„mindig is tetszett az életmódjuk, hogy ők egy egészséges életmódban éltek. [...] Tehát, a természetből merített dolgokat igenis felhasználták a gyógyítás céljára és a táplálkozás céljára. [...] ...nem úgy, mint a mai magyar ember, aki kémiai dolgokhoz folyamodik. [...] Szerintem, most már nagyon is szép az, hogy jelenleg már el vannak fogadva és megtehetik, hogy igenis kiállnak zenélni.” (50-60 év közötti nő)

„...szerintem hűen tükrözik az ő hitvilágukat, illetve az ő mentalitásukat, a felfogásukat. A természet... ugye, a természet a központ... meg a szellemvilág. [...] A szívükben azért mindig benne van a több... nem is isten, hanem szellemhit, és ezek a tárgyak biztos, hogy nem misztikus kellékek, hanem ők ebben... ebben hisznek, hogy ebben azért valami erő talán... összpontosul, vagy segítséget nyújt nekik. [...] Hát én feltételezem, hogy ők vagy főiskolások, vagy egyetemisták, és a tanulmányuk mellett azért fellépnek, és próbálják velünk, Közép-Európa egy kis országával megismertetni az ő hiedelemvilágukat, zenéjüket, ahogy látom, az öltözködési stílusait is, talán a mentalitásukat is. [...] Meggyőződésem, hogy ezek a fiúk egy maradandó értéket alkotnak...” (30-40 év közötti férfi)

„Ugyanúgy, mint nálunk, hogy a hagyományokat őrizzük... a néptáncot, meg ezt azt, ők is őrzik az ő hagyományaikat, mert amúgy kihalna, ha ők nem csinálnák ezeket a hagyományokat.” (30-40 év közötti férfi)

„Az együttes harmónia... az esztétika... az előadás módja... az eredetisége... és nagyon... nagyon szívmengető, szóval... sírhatnékom van, ha hallom őket. El tudok tőle... [...] gondolkodni, a régi múltam előjön... a lánykorom. [...] Szerettem őket nagyon. Én is szeretnék velük élni! Ilyen szabadon. A mai világban... eléldéglélnék velük.” (40-50 év közötti nő)

„Hát ők biztos, hogy onnan jöttek... Amerika valamelyik részéből... hát nyilván, ugye, mert ezek csak ők lehetnek.” (40-50 év közötti férfi)

„A kultúrájuk, a zenéjük... és valami fantasztikus, olyan kisugárzásuk van szerintem, olyan energiaszintjük van nekik, hogy idevonzza az embereket. Szerintem, nem csak én vagyok így vele, de ők egy nagyon spirituális emberek. Tehát ők ezt már hozták magukkal, ez nem divat, nem tanulják, hanem ez már... velük született. [...] Különleges kisugárzásuk van, és ezt érezni lehet, hogyha itt van valaki a közelükben. [...] Hát, úgy gondolom, hogy ebben a rohanó világban, amiben itt mi élünk, így egymást észre se vesszük... keresztül taposunk egymáson... ők nem ilyenek. Szerintem, ők nem ilyen emberek. Ők ragaszkodnak a természethez, a zöldhöz... ők azért... azt gondolom, hogy a gyerekeiknek is átadják, nem úgy, mint mi. És azt gondolom, hogy ők azért ezeket a dolgokat szépen majd viszik tovább. Biztos vagyok benne, hogy ők nem szemetelnek az erdőben, meg nem pusztítanak, nem rombolnak, hanem ők nagyon, nagyon tisztelik a természetet, a növényeket, az állatokat, meg mindent. És én ezt is becsülöm bennük.” (30-40 év közötti nő)

A zenészek ezzel szemben egyöntetűen azt mondják, hogy ők csak a közönség elvárásainak igyekeznek megfelelni, és vannak, akik nem érzik jól magukat ebben a szerepben, de jól keresnek vele. Néhány interjúrészlet:

„Hogy mondjam... azt várja tőlünk a közönség, hogy indiánok legyünk.”
(Zenész 2.)

„...beöltöztünk ezekbe a ruhákba, és az emberek elkezdtek egyre többet vásárolni tőlünk. Elkezdtek, mert... mondják, hogy itt vannak az igazi indiánok, akiket mindig is látni akartak. [...] Az emberek csak állnak, bámulnak órákon át, és nem akarnak hazamenni... sírnak. [...] Sok ember, lehet, hogy kritizál minket... hogy nem jó ez így, de... ez az, ami az embereknek nagyon tetszik. [...] Éreztem... persze éreztem, hogy ez nem... de divat lett belőle. Divat lett, mert az összes zenekar ezt csinálja. Ez lett a gyakorlat. És az embereknek nagyon tetszik... ez a legfontosabb.” (Zenész 1.)

„Amikor idejöttem, még nem volt ez, két év múlva kezdődött itt ez a stílus, és mikor először láttam, akkor is az volt a véleményem, mint régen, mikor otthon voltam, hogy nekem nem tetszik, olyanok, mint a bohócok, én nem fogom csinálni sose ezt. [...]...semmi törvénytelen nem csinállok, hanem ez egy másik munka. A bohóc is egy munka, akkor mért ne csináljam? Ez volt a fő szempont, de a másik az volt, hogy nem volt munkám. Állandó voltam itt-ott, aztán volt ez a lehetőség és a pénz miatt ezt csináltam, meg szeretek utazni. [...] Az első nap nagyon rossz volt. Mikor vettem fel a bőrgatyát, meg a bőrdzsekit, akkor nagyon rossz volt. Nagyon féltem. Féltem, hogy mit mondjak az embereknek. Rossz volt. De utána, amikor láttam, hogy az emberek vigyorognak, meg tapsolnak, meg tetszik nekik, akkor jól van, megcsináltam. [...] Nem én vagyok. Ez egy bohóc szerep... annyira nem bohóc, de nem vagyok én. Semennyire nem én vagyok ez... van... jó, van mondjuk egy húsz százalék, ami én vagyok, de ez csak a tánc miatt van. A táncban magamat adom. [...]...amikor egy hét, vagy hosszabb pihenés után újra kezdjük, akkor nem jó. Vagy amikor otthon vagyok, és olyan zenét hallgatok, ami nekem tetszik és szeretem csinálni, akkor nem jó, hogy mást csinállok. De amikor érzem, hogy tetszik az embereknek, akkor nincsen ez a lelkifurdalás... magamban nem tetszik. Ha én közönség lennék és látnám, hogy mit csinállok, akkor biztos tetszene, mert jól csinálja az a fiú, vagy jól táncol, meg jól mutat, de önmagamnak belülről nem tetszik, amit csinállok. [...] Most elképzeltem, hogy én vagyok a közönség, és látok egy észak-amerikai indiánt pánsíppal... hát gusztustalan. És tényleg ezt csinálom... [...] Figyelj, nem csak az én véleményem volt az, hogy hülyeség, amit csinálunk.

Több barátom, aki picit nacionalista, mondjuk így, ők is mondták, hogy egy nagy hazugság ez, hogy perui vagyok, és ezt csinálom. A szüleim is biztos, hogy nem lesznek büszkék rám, ha megtudják, hogy mit csinálok. [...]...használok egy másik kultúra, egy másik nép tárgyait, ruháját, ami nem az enyém. [...] A pénz miatt. Ez az oka... És mindenki, más zenekarok, más csoportok, akik ezt a stílust csinálják, mindenkinél ez az oka szerintem. [...] Szerintem hasonlóan gondolják a többiek is ezeket, de vannak, akiknek mindegy, hogy mit csinálnak, felteszik a fejpántot és akkor jön a pénz. Van ilyen is és olyan is. Van két-három ember, akik azt mondják, hogy rossz, amit csinálnak... de jön a pénz. Nekem is ugyanaz... nem szeretem amit csinálok, de tetszik az embereknek, ez a fontos. És jól is keresek vele.” (Zenész 3.)

Összefoglalás

Az andokiakból álló utcazenekarok átváltozása nem hirtelen történt. A fokozatos átalakulás – amely az andoki utcazenészek európai és magyarországi megjelenésével kezdődött – egy interkulturális kommunikáció, illetve metakommunikáció dialógusának eredménye, illetve e párbeszéd mai állapota. Az alábbiakban ennek működési mechanizmusát igyekszem feltárni.

A korábbiakban már esett szó a fogalmakat, képzeteket, procedurális és automatikus elemeket tartalmazó kognitív sémákról. A sémák három dologra szolgálnak (Knausz 2001: 14-15.). Egyrészt az új információ befogadását segítik, hiszen az agyba eljutó információt csak akkor értjük meg, ha be tudjuk illeszteni az aktuálisan aktivált kognitív sémánkba. Azt az információt, amelyről nem rendelkezünk sémával nagyon nehezen értjük meg, vagy rossz sémába illesztjük be, félreértjük. Másrészt a kognitív séma a hiányzó információ pótlását segíti. A fejünkben raktározott séma alapértelmezését egészen addig igaznak gondoljuk, amíg nem kapunk információt az ellenkezőjéről. Harmadszor, a sémák segítik a megfelelő információ megtalálását úgy, hogy a hozzánk eljutó információk

közül csak azt vesszük fel, amelyre az éppen aktivált séma szempontjából szükségünk van. Knausz a kognitív sémákat kampók rendszeréhez hasonlítja, amelyre az új ismeretek felakaszthatóak.

A fenti elméleti megfontolásokat jelen témára vetítve, megkapjuk a metamorfózist elindító működési modellt. Ha egy olyan ember, aki nem rendelkezik az amerikai őslakosokról más sémákkal, csak ami a síksági indiánokhoz kapcsolható, abban a pillanatban, amikor befogadja az indián szót, aktiválja sémáját, megjelenik az indiánról alkotott mentális modell, és e séma pótolja az egyén számára a hiányzó információkat. Mivel emberünk nem rendelkezik más indiánokhoz kötődő sémával, ha az indián szót hallja, az elméjében élő síksági indián mentális modelljét keresi.

Számos andoki ember magyarországi történetében fellelhető a kognitív sémák működésének ismeretében nem meglepő értelmezési kísérlet, amellyel a magyar befogadók a találkozás pillanatában helyre kívánják tenni az idegenről tudott, illetve vélt dolgokat. Ezekben az elmondásokban közös, hogy a befogadó magyar emberek indiánnak tekintik őket, de hiányolják az indián hosszú haját, fejpántját, bőrruháját, nemritkán tollas fejdíszét. Egy hazánkban vásároló ecuadori asszonynak például szemére vetették, hogy mivel elhagyta hazájának népviseletét, eldobta a kultúráját. Az Andokból származó utcazenészek körében már a nyolcvanas évek végén léteztek olyan egymásnak adott intelmek, hogy pl. *„mindegy, hogy milyen zenét játszol az utcán, az a lényeg, hogy hosszú hajad legyen, és fejpánt legyen a hajadban, mert akkor indián vagy és dobnak pénzt”* (perui utcazenész).

Véleményem szerint ez a tudatosan, ill. tudat alatt végbemenő indiánná válás szerepet játszott az utcazenészek körében gyakori hosszú hajviselethez. Korábban a hosszú haj volt az eszköz az utcazenészek kezében arra, hogy a közönség mentális indián modelljét aktiválja. Ha az egyféle indián sémával rendelkező közönség találkozik egy hosszú hajú emberrel, aki ráadásul amúgy is indiánosan néz ki, hiszen latin-amerikai, a hosszú haj igazolja az elméjében élő mentális indián-modellt, elhiszi, hogy egy indiánnal találkozott.

A vizsgált zenekar tagjaival készített interjúk igazolták, hogy a zenészek a nyolcvanas években nem terjesztették magukról, hogy indiánok, sőt azon munkálkodtak, hogy ne nevezzék őket így, mert a Kolumbusz tévedésén alapuló elnevezés Peruban inzultusnak számít; helyette az indígena (őshonos) kifejezést használják. „Lehetünk délamerikaiak, lehetünk peruiak, lehetünk bármik, de a legkevésbé indiánok” – fejezte ki egy adatközlőm. „Ezt a szót... mintegy huszonöt évvel ezelőtt száműzték Peruból. [...] Az indián szó mára Peruban egy sértés. Nagyon sokszor... például egy peruira rákiáltani, hogy indián, olyan sértés, mintha az anyját szidnád...” – tette hozzá egy másik interjúalany. Ebben az időben még nagy közönsége volt az andoki utcazenészeknek hazánkban csakúgy, mint Európa-szerzte, azonban az 1990-es évek végére az emberek lassan megszokták őket, hétköznapivá váltak. Ráadásul az itt töltött évek alatt sokan megtudták a közönségből, hogy nem mindenki igazi indián a zenészek közül, sőt, a többség mesztic. Ekkoriban szinte minden zenekar panaszkodott arra, hogy nem megy az üzlet, mert az utcázásnak leáldozott, az utcázás lefutott. Később hozzájárulhatott az átalakuláshoz az egy vásárban zenélő együttesek közötti rivalizáció is.

A közönség mindvégig az indiánt kereste bennük. *„Szóval, mindig zaklattak minket... (mesélte egyik interjúalanyom, utcai zenész). Amikor nekem régen hosszú hajam volt... egyszer kipróbáltam, megjátszottam magam... kiáltottam, hogy húlúlúlúlú (itt azt a jellegzetes kiáltást mutatja, amelyet általában az indiánokhoz kapcsolunk), és elhitték, hogy én indián vagyok. De ahogy telt az idő... beöltöztünk ezekbe a ruhákba és az emberek elkezdtek egyre többet vásárolni tőlünk. Elkezdtek, mert... mondják, hogy itt vannak az igazi indiánok, akiket mindig is látni akartak.”*

A fentiekben már volt szó arról, hogy a közönség tagjai kivetítik a gondolataikban meglévő, indiánokhoz kötődő tartalmat utcazenészeinkre is. E tartalmat – a dolgozat elején felvázoltak mellett – az utóbbi néhány évben egyéb tényezők is alakították. A huszadik század végén feltűntek olyan hatóerők, amelyek az indiánhoz való vi-

szonyt kissé módosították, s amelyek hatása jól érezhető a vizsgált zenekar közönségének attitűdjein.

A kortárs civilizációs betegségek elmélyítik, szinte kötelezővé teszi a természeti ember és a civilizáció szembeállítását. A jelen körképe a racionalizmussal, az aktivizmussal és a technikai civilizációval szemben fogalmazódik meg. Ha végigtekintünk az elmúlt évek könyvtermésén, láthatjuk, véget nem érő sora van azoknak a könyveknek, amelyek a civilizációs betegségekre igyekeznek megoldást kínálni. Kiadók alakultak ezek terjesztésére, s szellemi mozgalmak kaptak szárnyra. Számos mű született, amely a „természetit” életmód-alternatívaként állítja a „civilizációval” szemben, és ezeken belül több Amerika őslakóit misztifikálja (pl. Castaneda 1997, Harner 1997).

Talán nem véletlen, hogy néhány évvel ezelőtt a hazánkban vásároló – nem utcazenélő – andokiaknak indián álomfogókat, szerencsét hozó amuletteket, horoszkóp szerint választható pozitív kisugárzású féldrágakőgyűjteményt stb. kellett árusítaniuk, mivel ezekből meg lehetett élni. A síksági indiánokká változott utcazenészek is ebben a szellemi térben tűntek fel. Mivel a mai ember szellemisége kimondatlanul is integrálja a fent említett importált gondolatokat, nem hanyagolható el az a tény, hogy a városaink utcai közönsége között sokan vannak, akik e szemlélet birtokában viszonyulnak a síksági indiánnak öltözött utcazenészekhez. Sok ember számára az indián lét konnotációja spiritualizmust, békét, misztikumot, harmonikus közösségi életet és természetközelséget tartalmaz, amelyet az interjúalanyok élesen szembeállítanak saját problémáikkal, illetve korunk problémáival, azokkal a tünetekkel, amelyekről fentebb már esett szó. Tulajdonképpen ebben a szembeállításban ragadható meg a rousseau-i természeti emberrel, vagy a nemes vademberrel alkotott párhuzama az utcazenészekhez fűzött viszonynak is.

Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy a hazai indiánkép tovább változik, és csak állapotait írhatjuk le. Úgy tűnik, hogy a mentális indiánmodellen még nem esett jelentős változás. Az indián még

mindig úgy néz ki, mint a westernfilmek indiánjai, vagy ahogy jelenleg megjelenítik az utcán, azonban a hozzá kapcsolódó fogalmi tartalom minősége érezhetően változik. Kezd egyre jobban beépülni az indiánokról szóló ismeretek közé az eltúlzott spiritualitás, és egyre inkább felértékelődik a természetközeli életmód. Ez a változás egy újabb adalékkal járul hozzá a metamorfózison átesett andoki utcazenészek sikeres működéséhez, hiszen láthattuk, hogy a közönség tagjai közül többen gyógyító szerepet tulajdonítanak az utcán hallott zenének, illetve a füstgép által keltett füstnek; jótékony kisugárzást éreznek, amelyet a zenészek árasztanak magukból.

A fent említett változást a korszellem hozza magával, azonban az utcazenészek működése is hozzájárul az indiánkép fogalmi tartalmának minőségi változásához. Számos interjúalany képtelen volt földrajzilag meghatározni azt, hogy hol élnek az indiánok. Arra a kérdésre, hogy hol játszódnak a Winnetou-filmek, több esetben Dél-Amerikát jelölték meg. A változást az okozza, hogy a vizsgált zenekar tagjai nem titkolják, hogy Dél-Amerikából, Peruból származnak. Ennek az a következménye, hogy a néző vagy rádöbben arra, hogy a látott zenészek nem igazi indiánok – azonban ez a legritkább eset –, vagy pedig kénytelen elfogadni azt, hogy Peruban (is) hordják ezt a viseletet. *„Láttam, az ecuadoriaknak [...] szőtt ruhájuk van, nekik meg ez a bőrszerelés a tollakkal”* – mondta egy 30-40 év közötti nő válaszadó.

Úgy tűnik, hogy az andesi zenekarok lassan húsz éves magyarországi működése az indián sztereotípiák expanzióját hozta magával. A berögzült sablonképek olyan újabb ismeretekkel bővültek, amelyek alapján a megkérdezettek számára az indiánokhoz tartozik a pánsíp, az indiánok Dél-Amerikában élnek, és ott játszódik a Winnetou is stb. Az utcazenészek által közvetített ismeretek észrevétlenül a kognitív indiánképbe integrálódva megingatják azt a stabilitást, amelyről úgy tűnhetett, hogy a 20. század utolsó harmadának elején megfilmesített Karl May- és Cooperregények szilárdan rögzítették. Elsősorban nem a mentális indián-modell változik meg – bár ezen

a téren is felfedezhetők a változások –, hanem a hozzá kapcsolódó fogalmi tartalom az, amelybe beszivárogtak az újabb elemek.

Összegzésként kijelenthető, hogy az andoki utcazenészek hazai metamorfózisát a közönség indiofil attitűdjének andoki emberekkel beteljesületlen szükséglete hívta életre. Mindez egy olyan diskurzusban történt, amelyben az indián életforma felstilizálása mellett jelentős szerepet kapott a spiritualitás. A zenekarok metamorfózis előtti és utáni működése azonban visszahatásként módosítja a közönség kognitív indiánképét.

Borsányi László (1984) véleménye szerint az európai gondolkodás minden korban gyártott magának egy aktuális indiánt. Úgy tűnik, hogy a 21. század elején a fentiekben vázolt formát és tartalmat választotta, ezúttal azonban nem csak könyvek hasábjaira, mozivásznakra és televízióképernyőkre alkotta meg. A csillapíthatatlan, beteljesületlen indiofil attitűd keltette vákuum mintegy szívóerőként teremtette életre a testet öltött indiánt, felruházva őt mindazokkal a tulajdonságokkal, amelyekről a jelen kor magyar társadalmának embere – úgy véli – hiányát szenved.

A fentiekben bemutatott átalakulás mozgatórugói azonban idővel előregednek, és valamiféle újnak adják át helyüket, hiszen a közönség előbb vagy utóbb fel fogja ismerni, hogy saját vágyainak csapdájába esett, s akkor talán – bizonyos időre – el fog tűnni a testet öltött, de hovatartozás nélküli indián. De – ahogy Borsányi László (1984:41) írta – „ne sajnáljuk. Sose élt!”

Irodalom

- *Berei Andor* (szerk.) 1961: Remington, Philo. In: Új Magyar Lexikon, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- *Berkes Ildikó* 1986: A western. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- *Bitterli, Urs* 1982: „Vadak” és „civilizáltak”. Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.

- *Bognár Tas* 1982: Cooper: Az utolsó mohikán. In: Elemzések a gyermek- és ifjúsági irodalom köréből: regények, meseregények. Budapest: Tankönyvkiadó
- *Borsányi László* 1984: Winnetou – az európai indián. In: Ifjúsági Szemle, 1. szám.
- *Uő* 1977: Az indián tollas fejdísz. In: Élet és Tudomány, 26. szám.
- *Uő* 1992: Új világ – új világkép. In: Rubicon, 3. évfolyam 5. szám. Budapest.
- *Castañeda, Carlos* 1997: Don Juan tanításai. Budapest: Édesvíz Kiadó
- *Cholnoky Jenő* 1917: Amerika. Budapest
- *Dojcsák Győző* 1985: Indián magyar kapcsolatok. In: Uő: Amerikai magyar történetek. Budapest: Ifjúsági Lap- és Könyvkiadó.
- *Eysenck, Michael W. és Keane, Mark T.* 1997: Kognitív pszichológia. Hallgatói kézikönyv. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- *Fodor Sándor* é. n.: Cseh Tamás. Interjúregény. Budapest: Graffiti Bt.
- *Harner, M.* 1997: A sámán útja. Budapest: Édesvíz Kiadó
- *Knausz Imre* 2001: Reprezentációk, sémák, képességek. In: A tanítás mestersége. Budapest: IFA.
- *Molnár László Miklós* 1983: A híres Vadnyugat. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó.
- *Raispail, Jean* 1983: rézbőrű napló. Modern Könyvtár sorozat. Budapest: Európa Könyvkiadó
- *San Román, Teresa* 1996: De la contradicción a la contrastación. Zaragoza: Coloquio de antropología
- *Steiner, Stan* 1985: Szegény sápadtarcú. A vadnyugat romantika nélkül. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- *Szabó László* 1982: Magyar múlt Dél-Amerikában. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- *Tarján Gábor* 2005: Folklor Népművészet Népies művészet. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

Internetes források

- *Simon Péter* 2006: Ősi magyar nyomok észak-amerikai indián földön. Hozzáférés: www.kitalaltkozepek.hu/simon_peter_osi_magyar_nyomok [2006. január]
- *Zsupos Gabriella* 2001: Cooper, James Fenimore. Ajánló bibliográfia gyerekeknek. www.hbmk.hu/ifi/cooper.htm [2005. október 24.] Kulturális antropológiai írások 325
- Sz. n. 1998 Révai Nagy Lexikona. Cd-rom kiadás. Budapest: Woodstone Interactive Kft.
- *Baktay Ervin* indiántáboráról [online] 2006 www.kisoroszi.hu [2005. december]
- Leírás a civilizációs betegségekről [online] 2006 www.apologia.hu [2006. február]

Hivatkozott filmek

- *Costner, Kevin* 1990: Farkasokkal táncoló. (Dances with Wolves) Tig Productions
- *Cruze, James* 1923: Honfoglalók. (The covered wagon) Famous Player-Lasky Corporation
- *Daves, Delmer* 1950: Törött nyíl. (Broken Arrow) Technicolor
- *Fuller, Samuel* 1957: A nyílfutás. (Run of the Arrow) Globe Enterprises
- *Johnson, Lamont* 1994: Indián szív. (The Broken Chain) Turner Pictures
- *Mach, Josef* 1965: A Nagymedve fiai. (Die Söhne der grossen Barin) Bosna Film
- *Mann, Michael* 1992: Az utolsó mohikán. (The Last of the Mohicans) Warner Bros Pictures
- *Petzold, Konrad* 1971: Osceola. (Osceola) DEFA
- *Reinl, Harald* 1960: Az Ezüst-tó kincse. (Der Schatz im Silbersee) Jadran Film
- *Walsh, Raoul* 1941: Az utolsó emberig. (They Died with Their Boots On) Warner Bros Pictures

Inti Raymi Budapest

Az emigráns andokbeli identitás szimbolikus reprezentációja Magyarországon (Letenyei László)

A Magyarországon élő andokbeli közösség 2004 óta minden esztendőben megrendezi Budapesten az *Inti Raymi* nevű ünnepséget. A budapesti Inti Raymi három részből áll: egy belvárosi utcai felvonulásból, színpadi rendezvényből és végül egy másik helyszínen, meghitt környezetben rendezett andokbeli partiból. A résztvevők elsősorban a hazai andokbeli emigráció tagjai (köztük is kiemelt szerep jut az utcai zenészeknek), illetve velük rokonszenvező magyarországiak, de fel-feltűnnek az adott országok nagykövetségeinek munkatársai, és elvétve más latin-amerikaiak is.

A budapesti Inti Raymi ünnepség jelentőségét az adja, hogy – legalábbis jelen sorok írójának véleménye szerint – egy új identitás kialakulásaként, az emigrációban a kulturális hasonlóságokra rácsodálkozó andokbeli emberek közösségérezésének kifejezéseként értékelhető, mely egyfelől nincs tekintettel a nemzeti határookra, másfelől viszont élesen elkülönül mind a latin-amerikai emigrációtól, mind pedig a nemzetállamok (Ecuador, Peru és Bolívia) kreol és mesztic nemzeti elitjének tagjaitól.

Magam, andokbeli barátaim kérésének köszönhetően, 2004 óta minden évben részt veszek az Inti Raymin: az események operatőreként filmfelvételeket készítek, amelyeket (vágottan vagy vágatlanul) a hazai andokbeli közösség rendelkezésére bocsátok, ezenkívül néhány évben ünnepi beszédet mondtam vagy tolmácsoltam.

Jelen tanulmány az Inti Raymi ünnepség gyökereit kívánja bemutatni; ennek keretében először az ünnepség inka-kori leírását (I.) ismertetem, majd e hagyomány továbbélését a kortárs andokbeli

indián hagyományokban (II.), ezután az 1930-as, '40-es évek ún. „indigenismo” mozgalmát, mely felelevenítette Cuscóban az Inti Raymi kifejezést és a szokást (III.), s végül az andokbeli identitást kutató kortárs mozgalmakat (IV.), melyek sorába jól illeszkednek az andokbeli emigránsok külföldi megmozdulásai – mint például a budapesti Inti Raymi (V.).

A tanulmány kidolgozása közben nekem mint szerkesztőnek már rendelkezésemre álltak azok az írások, amelyeket szerzőtársaim írtak/írnak Az *Andok kultúrája* c. kötet részére. Jelen cikk nem ismétli meg, hanem csupán utal a *Kardulesz Rita*, *Lendvai Tibor*, *Széli Júlia* és *Javier Zea* írásaiban kifejtett gondolatokra.

I. Inti Raymi az Inka-korban

A Raymi szó ünnepet vagy ünnepélyt jelent. A négy ünnep közül, amit az Inkák Cuscóban, ebben a második Rómában ültek meg, a legfényesebb a Nap tiszteletére június havában rendezett Intip Raymi (sic!) volt. Intip Raymi azt jelenti: a Nap legmagasztosabb ünnepe. (Garcilaso de la Vega (1609) 1964: 108; Szokoly Endre fordítása)

Garcilaso de la Vega a *Comentarios Reales*ben hosszú fejezetet szán az Inka Napünnep bemutatására. A történészek számára mind a mai napig ez a legrészletesebb leírás az egykori cuscói uralkodói ceremóniáról. Garcilaso valószínűleg édesanyjától, illetve a még Inka-kort megért anyai rokonságától gyűjtötte be az ünnepségre vonatkozó információt. Anélkül, hogy a mű (illetve további források, például Poma de Ayala rajzos krónikája, vagy Toledo alkirály rendeletei) ismertetésébe belemennék, annyit emelek csak ki, hogy forrásmunkaként használni a művet elég bajos, mert még ezt az Inka álláspontot képviselő leírást is áthatja az a törekvés, hogy az inka ünnepet a korabeli Európában megszokott rítusokhoz tegye hasonlóvá. Például, az Inkát királyként, „udvarát” kapitányok és her-

cegek társaságaként jellemzi, a szertartásokat szerzetesek és apácák vezetik. A szokások közül leginkább azokat mutatja be, amelyek Európában is megszokottak lehettek, például, a leírások szerint, a több napon át tartó ünnepségsorozatot szigorú böjt vezette be, amely étel-, ital- és lámaáldozatok bemutatásával folytatódott, majd a többi nyolc napon át alapvetően evés és ivás volt az ünnepi program. A sorok között olvasva azért így is feltűnhet néhány olyan részlet, amely eltér az európai hagyományoktól, és valóban őshonos (indián) tradícióként értelmezhető:

Említésre méltó – írja Garcilaso (i.m. 116–117. o.) – hogy az inka minden kapitánynak de nem minden curacának küldött italt. [...] A többi curacát a serlegvivő inkák hívták meg egy italra... Kis idő elteltével az összes nemzetségek kapitányai és curacái visszakínálták [...] az egyik vagy a másik inkát, [...] amelyikkel együtt ivott. [...] Az italcseré befejezése után visszatértek helyükre. Azután elkezdődött a tánc, az ének és a különféleképpen lejött balett... Mialatt énekeltek és táncoltak, nem hagyták abba az ivást.”

Az európai normák szerint mértéktelennek tartott italfogyasztás hiteles leírása kísértetiesen emlékeztet azokra az antropológiai megfigyelésekre, amelyeket a XX. században készítettek az andokbeli őshonos közösségekben, és amelyekről egyébként sok egyházi forrás számol be (elítélő módon) végig a XVII–XVIII–XIX. századok folyamán³³. Más antropológiai híradások helyett inkább saját tapasztalataimból, 1993-as ecuadori útinaplómból idézek. Útitársaimmal³⁴ együtt a San Pablo-tó partján kirándultunk, amikor az egyik faluban egy házból ünnepség hangjai szűrődtek ki. Mivel kedvesen invitáltak bennünket, Gulyás Annával be is mentünk, míg a többiek elmentek

³³ A történeti dokumentumok hitelességét a néprajzi híradások segítségével ellenőrző ún. etnohistória mint társadalomtudományos irányzat a '90-es években erősödött meg Peruban és Ecuadorban; a témával kapcsolatban jó áttekintést nyújt Zea (2008), jelen kötetben. Ugyancsak kötetünkben, Estenssoro (1992, 1998) írása a történeti antropológiai/etnohistóriai törekvések egy szép példája.

³⁴ Az 1993-as terepmunka során Gulyás Anna, Kő Boldizsár, Tatár Zsolt és Vörös Miklós voltak a társaim.

hegyet mászni. Amikor beléptünk, azt tapasztaltuk, hogy a házban az ünneplő közönség tagjai már mind részegek voltak. A belső szobába mentünk, ahol a zenészek játszottak – tántorogva. Én addig még sohasem láttam ilyen részeg zenészeket, hiszen ez volt az első utam Dél-Amerikába, mifelénk pedig a zenészek többnyire igyekeznek mértékkel inni. Még jobban meglepett a táncoló közönség: a körtáncban idősek is részt vettek, akik szintén nagyon részegek voltak, ami az én (ittthonról hozott) nézeteim szerint nem is annyira normasértő, mint inkább érthetetlen volt. Egy ideig igyekeztem tánclépéseket tanulni, de miután Annával együtt rájöttünk, hogy ennek nincs értelme, végül a konyhának használt kunyhóban az asszonyokkal beszélgettünk. Amikor arról faggattuk őket, hogy meddig tart ez az ünnepség (amit egyébként az egyik gyerek iskolavégzésének örömeire tartottak), azt felelte a háziasszony, hogy *addig, amíg mindenki részeg nem lesz, talán egy nap, talán több*. Amikor felvetettük, hogy hiszen már most is mindenki épp elég részeg, akkor felnevetett, és azt mondta: *igen, de addig, amíg mindenki el nem esik*.

Az alkoholfogyasztásnak ez a túlzásokig vitt tisztelete szintén a régi hiedelemvilágban gyökerezik. A paraszti foglalkozást űző indiánok számára a föld termékenysége mindenek felett álló kincs. A jó termést csak a jó eső biztosíthatja, a kiadós esőzés, amely teljesen átítatja a földet. Ennek analógiájaként úgy képzelik, hogy az emberek is csak akkor lesznek erősek és termékenyek, ha időnként teljesen eláztatják magukat – méghozzá alkohollal. Az *asua* vagy spanyolul *chicha* nevű kukoricásört az Andokban már jóval a spanyolok megérkezése előtt is ismerték. Az ecuadori, Imbabura megyei őshonos népek alkoholfogyasztása kapcsán Butler (1992) kiemeli annak közösségi vonatkozásait: az indiánok koll ektív lerészegedése markánsan különbözik a helyi mesztic elit mértéktartó ünnepi viselkedésétől, és így a közös identitás építését is szolgálja³⁵.

³⁵ A chicha-fogyasztás és a kollektív részegségélmény az amazóniai népcsoportoknál is hasonló közösségépítő szerepet tölt be (lásd például Beaudet 1992).

Összefoglalva, a történeti dokumentumok keveset árulnak el arról, hogy ténylegesen milyen is lehetett az Inti Raymi ünnepség az Inka-korban; az a kevés forrás, amely rendelkezésre áll, szintén alapos ellenőrzésre szorul. Az ellenőrzésnek egy jó módszere az etnohistória, azaz a (mikro-) történeti adatok és a néprajzi megfigyelések, mai őshonos indián hagyományok egybevetése.

II. Vér és termékenység: júniusi napfordulás ünnepségek a mai andokbeli indián hagyományokban

Az etnohistóriai módszer átvezet bennünket a mai andokbeli őshonos népek ünneplési szokásainak vizsgálatához. A déli féltekén a június téli hónap, így míg mi Európában ugyanekkor a leghosszabb napot, ott a leghosszabb éjszakát ünneplik³⁶. A téli (júniusi) napfordulóhoz kötődő rítusok alapvetően a föld termékenységét biztosítani igyekvő szertartások, amelyeknek a részegség és a harc szerves részét képezik. Az andokbeli vallásosság egyik kulcseleme ugyanis éppen a harc a világegyetem két fele, vagyis az alsó és a felső világ között. A kecsuául *hurin* és *hanan suyunaq*, ajmarául pedig *manqhának* és *alaxának* nevezett két pólus közül az alsó a termékeny, a sötét és nyirkos, a felső pedig a száraz, fényes, férfias elemeké (lásd pl. Albo 1994). A két világ állandó harca jelen van a mindennapi élet legkisebb dolgaiban is: az évszakok változása, vagy akár a napalok és az éjszakák váltakozása mind-mind ennek az állandó küzdelemnek az eredménye. Az egyes indián közösségek is könnyen azonosítják magukat az alsó vagy a felső világgal aszerint, hogy egy alacsonyabban vagy magasabban fekvő településen laknak. Az ellentétes princípiumhoz tartozó csoportoknak bizonyos alkalmakkor

³⁶ A leghosszabb éjszakát egyébként a magyar népi hagyományban is fellelhetjük, például a Luca napi boszorkányhiedelmek keretében, illetve maga a Karácsony (azaz fekete napforduló) szavunk is erre utal.

(többnyire nyári napforduló idején) rituálisan meg kell küzdeniük egymással. A téma bőséges irodalma az Andok egész területéről hasonló példákkal szolgál. Ares (1988) az otaválói *coraza*, Cereda (1988) a bolíviai *tinku*, Molinié (1988) és Kardulesz (2008, kötetünkben) pedig a perui *chiaraje* és *toqto* rítusok kapcsán hangsúlyozzák, hogy a harc és a termékenység egymástól elválaszthatatlan fogalmak³⁷. A vallásos magyarázat szerint például télen azért egyre hosszabbak az éjszakák, mert a sötétség erői megnövekedtek, ami ellen fel kell venni a harcot. A rituális harc közben kiömlő vér állítja helyre a megbillent egyensúlyt, és megtermékenyíti a földet.

Az Andokban a gyarmati korban a leghosszabb éjszakát idéző indián rítusok sok helyütt egybeforrtak az arra az időre eső keresztény szentek kultuszával, illetve a spanyol nyári napfordulóhoz kötődő rituális elemekkel, így például Ecuador különböző vidékein a megemlékezéseket előszeretettel nevezik Szent János vagy Szent Péter napi ünnepségeknek (*sanjuanito*, *sanpedrito*), és a keresztény körmeneteken való részvétel is az események szerves részét képezi. A keresztény elemek ellenére az ecuadori Keresztelő Szent János napi körmenetek kapcsán Carvalho-Neto (1964: 337) leírja, hogy „*Imbabura megyében a San Juan táncosok pontosan megkomponált, ám véres harcot vívnak, amelynek számtalan súlyos sebesült, sőt, halott áldozata lesz*”. Carvalho-Neto adatait harminc évvel később magunk is megtudtuk erősíteni, például adatközlőink szerint Cotacachiban a *sanjuanito* ünnepségek 1992-ben négy halálos áldozatot követeltek. Kardulesz Rita közelmúltbeli beszámolója (kötetünkben) szintén arról tanúskodnak, hogy szerte az Andokban egy ma is élő hagyományról van szó.

³⁷ A *chiaraje* és a *tocto* a decemberi, azaz nyári napfordulóhoz kötődő rítusok.

A kollektív verekedés, csakúgy, mint a kollektív részegség, olyan szokás, amelyet az uralkodó elit évszázadok óta elítél, illetve gyakran kimondottan betiltani igyekszik. A Kardulesz Rita által vizsgált perui sajtószemle és televíziós tudósítások például úgy mutatták be az általa megfigyelt eseményeket, mint erőszakos aktusokat, ahol részeg emberek verekednek – fel sem vetve azt, hogy egy több száz, talán több ezer éves hagyományról van szó, olyan szokásról, amely minden tiltás ellenére fennmaradt, és amely az andokbeli kultúra fenntartását és átadását segítette a gyarmati kor, majd a demokratikus kasztrendszer évszázadai alatt.

III. Inti Raymi és „indigenismo” Peruban, 1930-40-es évek

A modern kori Inti Raymi ünnepségek feltámasztását 1944-ben kezdeményezte Luis Eduardo Valcárcel, a perui olasz származású történész. Valcárcel valószínűleg sohasem gondolta volna, hogy kiemelkedően gazdag életpályájának legmaradandóbb darabja épp egy rendezvény lesz, még akkor sem, ha az Inti Raymi feltámasztása jól illett abba az életműbe, amelyben régészként, a San Marcos egyetem történészprofesszoraként, a perui *indigenista* mozgalom atyjaként, vagy kulturális miniszterként egyaránt sokat tett az indián múlt feltámasztásáért. Míg azonban az indigenista mozgalom vagy az általa feltárt történeti összefüggések java része felett eljárt az idő, a cuscói Inti Raymi napjainkra Peru egyik legnagyobb idegenforgalmi attrakciójává nőtte ki magát. Igaz, ezzel egyidejűleg az eredeti célkitűzéshez képest jelentősen megváltozott az ünnepség tartalma.

A perui indigenista mozgalom az 1920-as években kapott erőre, eleinte elsősorban a cuscói (kreol, mesztic származású) értelmiség körében. Az „andokbeliség” lényegét a történelmi (inka) múltban, illetve egyfajta misztikus princípiumban kereső mozgalom sok jelentős alkotót termékenyített meg, vezéralakjai, a már említett Val-

cárcelen kívül, José Uriel García, Gamaniel Cuarta (Arturo Peralta), Rumi Maqui (Teodomiro Gutiérrez), Atusparia, Dora Mayer, Pedro Zulen voltak, illetve részben ide sorolható José María Arguedas, az író is, aki a San Marcos Egyetemen Valcárcel-tanítvány volt, és aki az 1950-es években tevékenyen részt vett a Cuscói Hét Bizottság (az Inti Raymi ünnepséget szervező bizottság) munkájában.

A perui indigenismo tudományos alapjait Valcárcel munkái vetették meg, elsősorban az 1927-ben publikált *Vihar az Andokban* (*Tempestad en los Andes*). Ebben – röviden – az eljövendő andokbeli indián forradalom jövőképét vizionálja; leszögezi, hogy az Andokban két nemzet él egymás mellett, a fehér és az indián, és mivel a fehér dekadens és gyenge, csakis ez utóbbitól lehet várni, hogy megújítsa a nemzetet:

Ez az erős és a földdel érintkező faj követeli most a jogait. A kultúra ismét az Andokból fog alászállni. Az indián [...] nem veszíti el a lelkét. Még mindig vagy négymillió lélekben izzik az ősi kultúra parazsa. [...] Persze, nem fog az Inka a maga teljes pompájában feltámadni. Nem fogjuk a Napistent sem imádni. Mégis, mennyi szépség, mennyi igazság, mennyi jó árad a régi kultúrából. Ebben az új korban fényesen ragyog majd fel a Faj, amelyet örök erényei öveznek és büszkén halad a dicső jövő felé, hogy az andokbeli népek elfoglalják méltó helyüket a kultúrák színpadán. (Valcárcel 1927: *Tempestad en los Andes*. 1970, pp 22-24.)

A kortársakat érthetően nyugtalanította, hogy mi lesz a kreol származású elittel az indián hatalomátvétel utópikus társadalmában. A válasz az *andinizmus*, amely gyakorlatilag a lélekben indiánná válást jelenti:

Az andinista mozgalmat csak olyan elit vezetheti, amely fajilag vagy lelkileg integrálódik az indián elembe. [...] Két út látszik a felemelkedő Faj előtt, vagy a vak rombolás, a fajok démoni harca, vagy pedig a teremő fejlődés... Nekünk, értelmiségi munkásoknak mindenképp a második utat

kell követnünk. Evangéliumunk egyetlen szóban teljesedik ki: andinismo. (Valcárcel im. pp 135-137.)

Az andinismo/indigenismo gondolata szerint az indiánok fel-emelkedésének alapja az inka múltban keresendő, amelynek Valcárcel történészként elhivatott kutatója volt, és amelyet gyakran festett le a korszellem ideáljához, a kommunista államhoz hasonlóan. Részben rá támaszkodva fogalmazta meg Louis Baudin (1928) az „Inka szocializmusról” szóló, Európában nagy hatású történeti utópiáját, illetve hatással volt a perui baloldal vezéralakjára, Mariáteguire, aki Valcárcel könyvének előszavát is írta, és aki a nagy hatású Hét tanulmányában (1928) talán épp ezért szentel egy tanulmányt az indiánkérdésnek.

Az *indigenismo* gondolata kisebbségbe szorult a korabeli andokbeli politikai közbeszédben. Egyszerűen szólva, a (jobboldali) kreol elit számára nem volt vonzó, a baloldal pedig, José Carlos Mariátegui nyomán, az indiánkérdést elsősorban nem etnikai, hanem marxista alapon, azaz osztály-különbségek szerint fogta fel és tervezte megoldani (Wittmann 1978, Anderle 1989, Marzal 1981). A perui APRA (baloldali párt) vezető ideológusai, Luis Alberto Sánchez és Víctor Raúl Haya az ún. *politikai indigenizmus* talaján álltak, nemzetköziesítve és egyben andoktalanítva az indiánkérdést, amelyből gyakorlatilag eltűnt maga az indián:

A mi indigenismónk nem egyszerű faji kérdés, [...] számunkra, marxistáknak gazdasági, osztályalapú problémát jelent. [...] Indoamerika lakosságának 75 %-a indián, ezért a probléma egyfelől nemzetközi, másfelől nem faj, hanem osztály jellegű. A perui történeti hagyomány szerint a faluközösség a nemzeti, a nagybirtok pedig az idegen elem, amely a gyarmati korban és azóta is, a köztársaságban a hatalmat gyakorolja, és fenntartja a gyenge nemzeti burzsoáziánkat. (Haya, összegyűjtött művek, 183–186.)

A perui indigenista mozgalom 1945-re elveszítette a szellemi táptalaját. Ennek ellenére, 1945 és '47 között az akkor már nyugdíjas korú, nagy tekintélynek örvendő Valcárcel töltötte be a perui Demokrata Front kormányában a kulturális miniszteri posztot, és egyebek közt elérte, hogy központi költségvetésből támogassák a cuscói Inti Raymi modern kori megrendezését. Valcárcel azt remélte, hogy a dicső inka múlt felelevenítése hozzájárul majd a perui fehér dominancia csökkenéséhez és az indiánok önbecsüléséhez, öntudatra ébredéséhez, az *andinismo* sikeréhez. Az ünnepséget szabadtéren rendezték meg, és a nagyméretű előadásokon koreografált táncokkal jelenítették meg egyebek közt az Inka uralkodót, a feltételezett udvartartást, papságot, ceremóniákat.

Nem Valcárcelen, és nem is utódainak jóindulatán múlt, hogy a modern Inti Raymi nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket: miközben a perui indigenisták (valamennyien fehér identitású meszticek és kreolok) az inka múltat igyekeztek feltámasztani, aközben ügyet sem vetettek a közöttük élő valódi indiánok valódi kulturális reprezentációjára. Az eseményre nem jöttek el (nem is voltak hivatalosak) a környékbeli indián közösségek, nemkíváncsiak voltak az olyan kulturális szokások, mint például a kultikus részegség, a verekedés, az autentikus népzene és tánc. A modernkori Inti Raymi talán csak azért nem halt el, mert időközben felfedezte magának az ötvenes évektől fellendülő amerikai turizmus-ipar. Napjainkra a cuscói Inti Raymi egyértelműen turistalátványosság, még hozzá nagy költségvetésből megrendezett és óriási tömegeket vonzó esemény, kétségkívül Peru legnagyobb látogatottságú idegenforgalmi rendezvénye.

Mozgalmuk „indiánmentes” jellege miatt érte erős kritika a nemzetközi antropológus-társadalom részéről a perui (illetve a politikailag szervezettebb és erősebb mexikói) indigenistákat az 1970-es, '80-as években. A kritikusok vezéregyénisége Guillermo Bónfil volt, az 1971-ben közzétett Barbadosi Nyilatkozat megszövegezője, melyet

akkor antropológusok írtak alá, majd 1977-es új kiadását az amerikai őshonos közösségek képviselői jegyezték; 1993-ban Rio de Janeiróban Harmadik Barbadosi Nyilatkozat címmel fogalmazták újra. A Nyilatkozat szerint az indiánkérdés alapköve, hogy ne kulturális sajátságait feladó meszticeket, sem pedig rezervátumba zárt, a fejlődésből kirekesztett, magukat megvédeni nem képes csoportokat faragjunk az őshonos közösségekből, hanem a helyi értékekre alapozó, de a globális kihívások tükrében is fenntartható, működőképes társadalmi és gazdasági egységeket – ezt fejezi ki az *etnodesarrollo*, azaz *etnikai fejlesztés* fogalma. A Nyilatkozat végső víziója nem egyfajta indián hatalomátvétel, hanem többközpontú és multikulturális társadalmak létrejötte Latin-Amerikában.

IV. Az andokbeli identitás keresése és az emigráns identitások

Mint Javier Zea (2008, kötetünkben) rámutat, a nyolcvanas évektől kezdve Peruban, majd később Ecuadorban és Bolíviában is felerősödött egy olyan útkeresés, amely alapvetően új alapokra kívánta helyezni a nemzeti és történeti identitást, gazdasági és társadalmi reformokat. Az útkeresés kiváltó okaiként Zea a hegyvidéki népesség nagy tömegű városba áramlását, illetve az egyre nagyobb létszámú andokbeli származású értelmiség kialakulását emeli ki. Ezenkívül én két további elemet hangsúlyozok: a kelet-európai kommunista diktatúrák bukását 1989-ben, amely mélységesen elbizonytalanította a korábban zömmel marxista beállítottságú latin-amerikai értelmiséget, illetve az idegenbe szakadt andokbeli emigráció új, migráns identitáskeresésének visszahatását. Ez utóbbi témát dolgozta fel Széli Júlia (2008) és Lendvai Tibor (2008) írása (mindkét tanulmány jelen kötetben olvasható).

Az Alberto Flores-Galindo (1986) által vizionált útkeresésnek még távolról sincs vége, de már vannak látható eredményei, mint például

indián rítusok bemutatása Peruban az elnöki ceremónián, a kecsua nyelv egyenjogúsítása Ecuadorban, vagy az etnikai politikai pártok kormányra jutása Bolíviában (Zea 2008). Különösen érdekes az a folyamat, ami az andokbeli migránsok körében ment/megy végbe. A Magyarországra szakadtak között kutatásai alapján Széli (2008) megállapítja, hogy bár etnikai enklávé jellegük erős maradt, érdekes módon nem a gyors asszimiláció, hanem épp etnikai karakterük hangsúlyozása lett etnikai erőforrásuk alapja. Az andokbeli migráció kevésbé keveredik általában a latin-amerikai migráns csoportokkal, sőt, az egyes országok migrációs csoportjain belül is fontos választóvonal húzódik a meszticek és az andokbeliek (más szavakkal: városiak és *serranók*, illetve Magyarországon általában értelmiségi foglalkozásúak és utcazenészek) között. Az emigráns andokbelieken belül viszont alig játszik szerepet a nemzeti hovatartozás, azaz a perui, bolíviai vagy ecuadori útlevél.

A közös andokbeli kulturális gyökerek felfedezésére jó példa a közös (utca-) zenei nyelv kialakulása. Míg kívülállóként, magyarországiént azt gondolnánk, hogy az utcai zenészek alapvetően a saját népzenejüket játsszák, a valóságban egy olyan repertoárral van dolgunk, amely ebben a formájában nálunk, azaz az európai és észak-amerikai utcákon állt össze: ecuadori, bolíviai és perui műdalok, illetve új stílusú népdalok gyűjteménye, amelyet otthon, saját környezetében nem játszana egy együttes sem ebben az összeállításban (Gelencsér, Letenyi és Takács 1994, Széli 2008).

Az utcai zenekarok szokásos hangszer-összeállítása is pán-andesi jellegű, ami az Andokban a hagyományos zenekaroknál nem fordulhatna elő. Szerves része a hangszerkészletnek például a zampona (az Altiplano vidékéről), a quena (Cusco, Dél-Andok), a hegedű és a rondador (Ecuador), a bombo és a charango (Bolíviából), és a chaqchas nevű csörgő, ami leginkább sehol sem autentikus. Nemigen bukkannak fel ugyanakkor olyan, helyi specifikus hangszerek, mint a különböző bocinák, bandolinok, hárfák, amelyek méretre

és alakra nagyon változatosak az Andok térségeiben, és amelyek egyedivé teszik az autentikus hangzást az Andok különböző vidékein.

A Budapesten megrendezett Inti Raymi ünnepségek jelentősége ugyanebben keresendő: a közös zenei nyelv és hangszerkészlet mellett egy új, közös identitás kifejezésére tett erőteljes lépés.

V. Inti Raymi Budapest

Az Inti Raymi ünnepséget 2004-ben szervezték meg először Budapesten. A mintaadó példa nem közvetlenül az Andokból származik, azaz nem a harci rítusok, sem pedig a cuscói turistalátványosság adta az ötletet, hanem az Európa több nagyvárosában akkor már évek óta megtartott Inti Raymi rendezvények, amelyet a Magyarországon élő zenészek láttak/láthattak. 2004 előtt is voltak Budapesten fontos előzménynek tekinthető megmozdulások, és csak a szikra kellett, hogy az andokbeli emigráns közösség megszervezze ezt az ünnepséget. Az első évben a szervezésben oroszlánrésze volt az ötletgazdáknak, *Luis Sabia (Fichamba)* és *Alberto de la Torre* ecuadori zenészeknek (akik az ünnepség teljes anyagi költségét magukra vállalták), és a nyolcvanas évek óta itt élő *Susana Maigua de Lukácsnak*. Alberto de la Torre az *otavalos online* honlap, illetve Valenciában lakó testvére révén ismerte az európai Inti Raymit. Rajtuk kívül körülbelül egy tucat ember vett még részt a szervezésben, nem is beszélve a felvonuló közönség készülődéséről: a felvonulók majd fele népviseletben vagy valamilyen maskarában jelent meg. A helyszínfoglalásban (Ráday utca) Ecuador Nagykövetsége és az Asociación Ecuador nevű civil szervezet működött közre.

A 2004-es rendezvény három nagyobb egységből állt: először egy zenés-táncos utcai felvonulás a Ráday utcában (*pasacalle*, vagy *desfile*), majd egy kiállítás-megnyitó a Bakáts térnél (az utóbbi időkben ezt egy indián rítus bemutatása váltotta fel; ez a *ceremonia* vagy *ritual*),

végül egy kőbányai kultúrházban egy zártkörű (az andokbeli közösség tagjainak fenntartott) mulatság zárta a napot (*recepción*, azaz fogadás). A budapesti Inti Raymi azóta is ezt a hármas tagolást követi, bár a helyszín változik (Ráday vagy a Váci utca, Gödör Klub).

Az ünnep intézményesülését egy, az andokbeli falusi ünnepeknél megszokott népszokás mint szervezeti modell biztosítja. Ennek lényege, hogy az adott évben a szervezők vállalják magukra a költségeket és a szervezési munkálatokat, majd a szervezőség tagjait minden évben lecserélik. Szervezőnek lenni nagy társadalmi megbecsülést jelent. A szervezők a *mayordomo*, *cargo* vagy *prioste* elnevezést használják magukra. A *mayordomo*/prioste az adott évben jelentős költségeket vállal (elsősorban az esti mulatság étkezési költségeit), de ezt nem próbálják meg támogatókkal, médiaháttérrel pótolni, mert a személyes anyagi áldozatvállalás (mint a 2007-es év szervezői mondták), hozzátartozik a *prioste* feladataihoz. Más feladatokhoz elfogadnak támogatást (például a nagykövetségek természetbeni italtámogatása, közbenjárása a közterületfoglaláshoz, vagy hirdetési költségek).

A *prioste*/mayordomo feladatok átadása nyilvános aktusként zajlik, az esti zártkörű mulatság (*recepción*, azaz fogadás) alkalmával. A mozgalomalapítók szándékának megfelelően a szervezést egy ecuadoriakból, peruiakból és bolíviaiakból álló csapatra bízta. Ez 2007-től magyarországi szervezővel bővült. A szervezőbizottság összetétele szándékosan pán-andesi jellegű, azaz a szervezők fontosnak tartják, hogy valamennyi országból képviseltesse magát legalább egy szervező.

A budapesti Inti Raymi szervezői voltak:

2004: Alberto de la Torre (ALBY), Luis Fabian Tuqueres Muenala (FICHAMBA) mint *priosték*, segítőként Susana Maigua de Lukács (COMADRITA) (ecuadoriak)

- 2005: Germán Huarachi G. (Bolívia), José Luis Lechón (BILLETE), Alfredo Cotacachi (ecuadoriak), Romar Rodriguez (Peru)
- 2006: Samuel Videa (Bolívia), Carlos Tito (Ecuador) Carlos Palomino (Peru); a két utóbbi helyett a következő személyek vállalták fel a teendőket: Alberto de la Torre (ALBY), Jaime Hinojosa (FLACO), Luis Fabian Tuqueres Muenala (FICHAMBA), Miguel Teran Villareal (Ecuadoriak) Samuel Videa (Bolívia).
- 2007: Javier Zea, Julio Castillo, Arturo Mayoria (peruiak) Rafael Tuqueres (COCO), Andrés Cevallos (GORDA), Tony Toapanta (MOTE) (ecuadoriak) és Tárnok Ákos Magyarországról. A rituáléban sámánként Antonio Saransig (Ecuador) működött közre.
- 2008: Bolívar Vaca (BOLO), Xavier Lopez Vega (LOBO), Jorge Saransig (PONY) (ecuadoriak), Carlos Tito, Victor Merina, Jaime Caso (peruiak), Horváth Árpád (Magyarország), Fredy Serrudo (Bolívia)

A cikk bevezetőjében azt írtam, hogy az Inti Raymi egy új emigráns identitás kifejezőjeként fogható fel. Ennek az identitásnak a sajátosságai, meglátásom szerint, a következők:

1. pán-andesi karakter, azaz a nemzeti határokat túllépő jelleg: az ünnepségen szereplőként és szervezőként ecuadoriak, peruiak és bolíviaiak egyaránt részt vesznek;
2. a kreol kulturális elemek látványos hiánya; ennek részeként a kezdeményezés független az adott országok hivatalos képviselőitől, nagykövetségektől;
3. a migránsokon kívül fontos szerepet kapnak a velük rokonszenvező vagy hozzátartozó magyarok;
4. andokbeli, azaz hegyvidéki (*serrano*) indián és mesztic kulturális elemek túlsúlya, például az ünnep gazdasági szervezetében és a nyilvános reprezentációban, a zenében, táncban, öltözködésben, zászlókban stb.

Ez utóbbi, azaz a zene és tánc kapcsán érdemes egy kicsit bemutatni a repertoárt. A felvonulás során a legtöbbet játszott zenei stílus az aluljárókból ismert, pán-andesi egyveleg. Ez elsősorban sanjuanito, tinku és sikuri dallamokból áll, és carnavalitók és indulók egészítik ki. Gyakori, hogy (az utcazenétől eltérően) autentikus dallamokat is hallunk (például huaynu, huaylas stb.), sokszor autentikus hangszereket is láthatunk. (Például 2004-ben az egyik részt vevő imbaburai csoport, amely autentikus viseletben, totora-nád fuvalán olyan rituális dallamokat játszott, amilyenek egyébként utcazenélés közben nem fordulhattak volna elő.)

A felvonuló közönség közel fele minden évben valamilyen andokbeli népviseletben vagy ünnepi maskarában jön. Az öltözékek vegyesen képviselik az Andok egész térségét. A táncok ennek megfelelően szintén a carnavalito, tinku, sanjuanito alaplépéseiből kombinált felvonulási táncok, illetve körtáncok.

Érdekes a nyelvhasználat változása is. A hazánkban élő andokbeliek többsége nem beszél kecsuául, a közönség fele pedig amúgy is a velük rokonszenvező magyarokból áll. A magyarok nagyszámú jelenléte ellenére az esemény nyelve alapvetően a spanyol, a közösségi megnyilvánulások szintén, amelyet csak ritkán fordítanak le magyarra.

A nyilvános szakasz legfontosabb aktusa a ceremonia vagy ritual, amelyet 2007-ben a Vörösmarty téren, 2008-ban a Deák téren mutattak be. Ez egy áldozati rítus (pago de tierra) volt, amelyet, mint a szervezők kiemelték, egy kecsuául jól beszélő, a közösség által hitelesnek elfogadott ecuadori indián utcai zenész mint sámán mutatott be. A kecsua nyelvtudás tehát kifejezetten értéknek számít az emigráns andokbeli közösség tagjai között.

Kérdés, hogy vajon az emigráns andokbeliek sajátos identitásmódosulása lehet-e hatással az anyaországbeliek identitására. Talán igen: ahogy az európai vagy észak-amerikai utcákon kialakult népzenei repertoár és hangszerkészlet az 1990-es években hatással lett

az andokbeli zenére, ugyanúgy elképzelhető, hogy az emigrációban kialakult új, pán-andesi, indián gyökereket kereső identitás hatással lesz az andokbeli országok értelmiségére.

Irodalom

- *Anderle Ádám* 1989: Nemzettudat és kontinentalizmus Latin- Amerikában a XIX. és a XX. században. Budapest: Kossuth
- *Baudin, Louis* 1928: L'Empire socialiste des Inka. Paris: Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie
- *Beaudet, Jean Mitchel* 1992: Musique et alcool en Amazonie du Nord-Est. Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle No. 18: 79-88. (Le Havre)
- *Butler, Barbara Y.* 1992: Espiritualidad y uso del alcohol entre la gente otavalea. Sarance 16: 31–64. (Otavalo, I.O.A.)
- *Carvalho-Neto, Paulo de* 1964: Diccionario del Folklore Ecuatoriano. Quito: Ed. Casa de Cultura Ecuatoriana.
- *Flores Galindo, Alberto* 1986: Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes
- *Lima*: Casa de Estudios del Socialismo
- *Haya de la Torre* 1976, Víctor Raúl. Obras Completas. Lima, Mejía Baca
- *Marzal, Manuel M.* 1981: Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú. Lima: PUC
- *Gelencsér Ágnes, Letenyei László és Takács Ildikó* 1994: Indián énekeskönyv. Budapest: Calibra.
- *Estenssoro, Juan Carlos* 1998: Modernizmus, esztétika, zene és ünnep. Hogyan változott meg az elit attitűdje a népi kultúrával szemben? (Peru, 1750–1850). in: Réplika 29: 129–138.
- *Kardulesz Rita* 2008: Chiaraje, Mikayo, Tocto: rituális harcok az Andokban. In: Letenyei László (szerk.) 2008: Az Andok kultúrája. Budapest: TeTT könyvek
- *Lendvai Tibor* 2008: Tépzárás tollkoronák. A magyarországi indiánkép alakulása, mai állapota, és hatása a hazánkban működő andoki utcazenészek és közönségük közötti diskurzusra. In: Letenyei László (szerk.) 2008: Az Andok kultúrája. Budapest: TeTT könyvek

- *Mariátegui, José Carlos* 1928, 1967. Siete ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. Lima, Amauta, Págs. 9–11. online: <http://www.yachay.com.pe/especiales/7ensayos/> (Magyarul: Mariátegui 1977 (Kerekes György, szerk.) Hét tanulmány a perui valóságról. Budapest: Kossuth)
- *Martínez, Rosalia* 1992: Boire pour jouer, jouer pour boire. Relations entre musique et alcool dans la fiesta des Jalq'a (Bolivie). In: Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle 18: 63-78. (Le Havre)
- *Molinié-Fioravanti, Antoinette* 1988: Sanglantes et fertiles frontières. Á propos des batailles rituelles andines. Journal de la Société des Americanist LXXIV.: 48–78.
- *Széli Júlia*: Az Andokbeli zenész-migráció Magyarországon. In: Letenyei László (szerk.) 2008: Az Andok kultúrája. Budapest: TeTT könyvek
- *Valcárcel, Luis* 1927, 1970: Tempestad en los Andes. Lima: Populibros Peruanos
- *Wittman Tibor* 1978: Latin-Amerika története. (2. kiadás) Budapest: Gondolat
- *Zea, Javier* 2008: Inkarrí: az andokbeli történelem keresése. Flores Galindo gondolat kísérelte az andokbeli történeti identitás megújítására. In: Letenyei László (szerk.) 2008: Az Andok kultúrája. Budapest: TeTT könyvek