

Danza Yumbo
A történelem rituális újrajátzása
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 találhatóak. 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 újrájátszó 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 világgépbe 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 azután, 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 (Letenyey 1998). A gyakran hat-hétszáz éve vagy régebb óta majdnem változatlan formában bemutatott szertartások alapján rekonstruálható az őshonos népek történelme, vilásképe (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, világgép stb.) hatással van, másrészt pedig a ciklus végeztével önmagába fordul vissza, előlről 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 világgépének 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 andokbéli 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 elmentéses 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 andokbéli ünnepek közös vonását, hogy mértéktelenül kell inni. Első andokbéli 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 – még hozzá 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 húszhuszonöt 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 napéjgyenlőséghez legközelebbi vasárnap került sor. Talán azért hitetgettek, 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 táncszközöket, a dobot, 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 pánsípokot 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-t-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 elkezdi 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 beszélnek az otaválók 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 Garzés 1992: 128). A ma otavalonak 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 (Pendoneros, 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, Guala 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 hadjáratról, amelyben őserdei törzsek igázták le az Andok népeit a Kr. u. IV. században. A spanyol hódítást követően bizonyosan nem került sor ilyen hadjáratra.

A történelmi 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 eltakarására 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 járók. 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 hujjogató Cobra szerint egyfajta tiszteletadás a hegyeknek. Adatközlőink kiegészítése szerint azért kiáltanak, hogy a hegyek (elsősorban Imbabura vulkán) odafigyeljenek, hiszen az ő tiszteletükre járók 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 mozgalmos 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 tánccról, amit azonban nem próbál értelmezni.

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

7. Tsauna. A harcosok szorosán 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.
- *Estensoro, 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)