

F. 2318

NÉPRAJZI  
ÉRTESÍTŐ

LXI

1979



LXI.

1979.

# NÉPRAJZI ÉRTESÍTŐ

A NÉPRAJZI MÚZEUM ÉVKÖNYVE

NÉPMŰVELÉSI PROPAGANDA IRODA  
BUDAPEST, 1982.

Szerkesztette:  
**HOFFMANN TAMÁS**



ISSN 0077—6599

Felelős kiadó: Nemes Iván igazgató  
Megjelent 11,9 A/5 ív terjedelemben  
8390/81 Népművelési Propaganda Iroda, Budapest  
Felelős vezető: Vymeták Ferenc



## TARTALOM

B. MEDGYES ÉVA: Alkalmazott antropológia. Kezdeményezések tudományunk gyakorlati alkalmazására ... ..	5
Applied Anthropology. Initiatives in the practical use of our science ...	29
IRMA AGÜERO: A szinkretizmus és a transzkulturáció fogalma ... ..	31
Concepts of Syncretism and Transculturation ... ..	64
LUIS BOGLÁR—JESUS CABALLERO: Piaroa revisitados: un caso de assimilación forzada ... ..	65
VARGYAS GÁBOR: Mésznyaló lapátkák a délkelet-új-guineai Massim- térsegből a budapesti Néprajzi Múzeumban ... ..	83
Line-spatulae in the Ethnographic Museum, Budapest ... ..	103



B. Medgyes Éva

## ALKALMAZOTT ANTROPOLÓGIA

### Kezdeményezések tudományunk gyakorlati alkalmazására

#### Bevezetés

Az antropológia elméleti alapvetésének makro-aspektusa, másrésről a meg is valósult mikrokutatása közé jogosan furakodik egy kérdés: mire alkalmas és hogyan alkalmazható ez a tudomány? A gyakorlati alkalmazás (ha erre egyáltalában sor kerül), erőpróbára bírja és aktivizálja a tudomány művelőit. Ezt csaknem valamennyi társadalomtudomány története tanúsítja. A gyakorlati alkalmazás iránti követelmények századunkban egyre sürgetőbbé váltak. Nagyon valószínű továbbá, hogy a gyakorlati alkalmazhatóság volt az a tényező, ami visszahatott az elméletre. A gyakorlat terén végbement önkorrektciója tette egészen új minőségűvé a legtöbb társadalomtudományt, megkülönböztetve gondolati rendszerét múlt századi előzményeitől. Ez a helyzet az antropológiában is.

Indokolt tehát, ha az alkalmazott antropológiával, keletkezésének és hasznosulásának, másfelől az elmélet egészére gyakorolt hatásának tényeivel a továbbiakban részletesen kívánunk foglalkozni. Mondanivalónkat G. M. FOSTER: *Applied Anthropology* (Boston, 1969.) c. műve, valamint a J. A. CLIFTON szerkesztésében megjelent *Readings in the Uses of the Science of Man* (Boston, 1970) c. kötet nyomán kívánjuk előadni, természetesen kitekintve még számos olyan részletre is, ami a problémák jobb megértéséhez — megítélésünk szerint — most szükséges. Ami az előadás módszerét illeti, C. Wright MILLS alapvető írását tekintjük példának (*The Sociological Imagination*. N. Y. 1959), mert — miként ezt közkeletű módon szokás megfogalmazni — ez a mű az antropológusok bibliája.

Hagyományos nézőpontból<sup>1</sup> (legalábbis elvben) az antropológus minden egyes kultúrát, bármilyen történelmi helyzetben — minden időben s mindenütt saját törvényes területének tekintett. Az antropológust ugyanis arra kényszeríti érdeke, hogy folytatólagosan vizsgálja a társadalmi életet, hogy felvázolja azokat a módokat, ahogyan az emberek konfrontálják a maguk emberi mivoltát. Ezért az antropológustól elvárható, hogy kapcsolatokat keressen a kis és a nagy problémák között, továbbá hogy beszámolójában ismertesse a hasonlóságot az adott probléma, másfelől a minden ember számára, minden időben és minden helyen ismétlődő közös problémák között.<sup>2</sup> A gyakor-

<sup>1</sup> KAPLAN, D.—MANNERS, R. A. 1972.

<sup>2</sup> WOLCOTT, H. 1975.

lati megvalósítást tekintve azonban az antropológia — különösen helyállóság és alkalmazhatósága tekintetében — több ízben alulmaradt. Kikutatván az egzotikus mikroklímát, idővel egyre inkább pontosító tanulmányok jelentek meg, leszűkítve egy-egy jelenségtípusra s annak társadalomban elfoglalt helyére. Az antropológiai kutatás nagy témáinak mégis van egy erre különállóbb s autonóm (elméleti s gyakorlati) története. Ma már közhelynek tűnik annak említése, hogy az antropológia vezérfonala és eredendő tudományos területe a rokonsági rendszerek vizsgálata volt. Ezután következtek az antropológia sorozatos osztódásai, annak belső és külső specializálódása révén.<sup>3</sup> Az első esetben jelentkezett

- a politikai antropológia<sup>4</sup> (majd az antropológia mint politikai és morális partizán; később marxista antropológia<sup>5</sup>, majd a radikális antropológia<sup>6</sup>);
- a gazdasági antropológia<sup>7</sup> (akkulturáció és városi antropológia<sup>8</sup>),
- valamint a mítoszok és ideológiák vizsgálata.

A második esetben — mikor más tudományágakat alkalmaztak az antropológia területén belül, megnövelve ezzel annak alkalmazhatósági esélyeit — ott találjuk a kezdeti alkalmazott antropológia válfajait: oktatási antropológiát, etnonyelvészetet, kognitív antropológiát, etnobotanikát, etnozoológiát, etnoszemantikát s újból a városi (urbánus) antropológiát. Az azonnali alkalmazhatóság és cselekvésorientáltság jogos követelménye egyre inkább előtérbe lép mind az antropológiával, mind a többi társadalomtudományokkal szemben. Az az alapkérdés csupán, hogy mennyiben tudnak e követelménynek megfelelni. Manapság a tudomány művelőit csaknem mindenütt az jellemzi, hogy nagyobb hangsúlyt helyeznek az építő társadalmi kritikára, a társadalom kiformalására vagy a tudomány alkalmazott aspektusaira. Az antropológiának egyre közvetlenebbül s intenzívebben kell foglalkoznia aktuális társadalmi kérdésekkel és problémákkal, ezáltal biztonságos közlekedést teremtve a társadalom és a róla fogalmakat alkotó tudomány között. Az „általános mozgósítás” keretében az

<sup>3</sup> COPANS, J. (ed.) 1971.

<sup>4</sup> BALANDIER, G. 1967.; BANTON, M. (ed.) 1965.; BAILEY, F. G. 1971. és BAILEY, F. G. 1970.

<sup>5</sup> SOLHEIM, J. 1975.; *Marxistisk Antropologi, 1974*: ebben a számban található a polgári antropológia kritikája s konkrét javaslat egy marxista antropológiai prakszusra, elméleti téren széles körű vitát s esetleges szintézist javasoltak a politikai gazdaságtan kritikája és a francia strukturalista marxizmus között. Hangsúlyozzák az antropológia megváltozott szerepét 1945 után, mikor is az antropológiai termékeket nem lehet többé elhelyezni, mivel „elvesztették használati értéküket s ezáltal cseréértéküket”. Így az antropológia gyakorlata és elmélete, valamint tárgyköre megváltozott. Konkrétan sok antropológus kettős szerepkörben köt ki: mint tudomány- és ideológiatermelő alanyok a kizsákmányolók oldalán sorakoznak, s mint politikai tárgyak saját terepmunkagyakorlatukban a kizsákmányoltak oldalán állnak. A szóban forgó irányzatok és a szovjet etnográfia viszonyának ismertetése meghaladja a mostani dolgozat terjedelmét; a problémát egy másik írásban kell majd bemutatnom.

<sup>6</sup> IMRA: International Movement of Radical Anthropologists (Radikális antropológusok nemzetközi mozgalma). HYMES, D. (ed.) 1972. benne WILLIS: *Skeletons in the Anthropological Closet*; KAPLAN, D. 1974.

<sup>7</sup> GODELIER, M. 1971.; DALTON, G. (ed.) 1968.; FIRTH, R. (ed.) 1967.

<sup>8</sup> EDDY, E. M. (ed.) 1968. és SOUTHALL, A. (ed.) 1973.

antropológusok elsődrendű feladatává vált, hogy hasznosítsák szaktudásukat, aktív szerepet vállalva a társadalmi változás elősegítésében, egy jobb világ elérésében. Ha ugyanis hátat fordítanak a mindenütt felbukkanó társadalmi változásoknak, kockáztatják a tudomány elméleti elszegényedését; ha valaki félreáll, akarva-akaratlan vállalnia kell a szakmai sterilitás veszélyét.

### Az alkalmazott antropológia kezdetei, ügynökségei, orgánumai

Az alkalmazott antropológia elsősorban azokban az országokban bontogatta szárnyait, ahol az antropológia is fejlett, sokoldalú tudományrendszer volt. A gyarmatosítás korában a „tervezők” még úgy hitték, hogy az „emberi” problémák — amelyeknek feltárása az antropológusok feladata — elsősorban a népek és népcsoportok kultúráiban gyökereznek. Az antropológusok osztották ezt a véleményt. Következésképpen az alkalmazott antropológiai kutatás sok éven át csak kevésben különbözött a hagyományos kutatástól, Angliában csakúgy mint az Amerikai Egyesült Államokban, Franciaországban, Belgiumban vagy akár Hollandiában. Latin-Amerikában az alkalmazott antropológia az ún. „indigenismo” formáját ölti fel. Kiemelendők Mexikó, Guatemala, a Fülöp-szigetek s Európán belül Olaszország, mint a formális társadalmi fejlődésre legtöbb figyelmet fordító országok. Ha felvetjük azt a kézenfekvő kérdést, hogy a nemzetközi ügynökségek, mint potenciális munkaadók milyen szerepet játszottak az alkalmazott antropológia kibontakozásában, akkor nem kevés csatlódottsággal láthatjuk, hogy az Egyesült Nemzetek Szervezete és szakbizottságai — különösen az UNESCO — csak szerény mértéktartással alkalmaztak antropológusokat. Az UNESCO főleg a közösségi fejlődés vizsgálatára adott megbízásokat antropológusoknak. Példaként felhozható az a tudományos kutatóprogram Haitiben, amelyet Alfred MÉTRAUX (1902—1963) végzett UNESCO-megbízásból 1949-ben, valamint egy műszaki segélymisszió Libériában, amelyet — szintén UNESCO-támogatással — Joseph JABLOW bonyolított le 1951—52 között. Majd a kora ötvenes években maga az UNESCO kezdeményezett s három regionális kiképző központot alapított az Alapvető Oktatás számára. Délkelet-Ázsia részére Thaiföldet, az arab világ számára Egyiptomot s Latin-Amerikának Mexikót jelölte ki. Megelégedéssel nyugtázhathatjuk, hogy legalább Mexikóban, azaz a mexikói oktatási központban felhasználták időnként az antropológusokat mind az oktatásban, mind pedig a kutatásban. A 60-as évek elején a Pánamerikai Unió volt az, amely társadalomfejlődési kiképző tanfolyamokat finanszírozott Mexikóban, Guatemalában és Bolíviában. Közép-Amerikában leginkább az INCAP<sup>9</sup> — Táplálkozástudományi Intézet Közép-Amerika és Panama részére — hasznosította szerencsésen az antropológusokat a táplálkozási magatartásformák tanulmányozásában.

Az alkalmazott antropológia angliai kezdetét egy ismeretlen szerző 1866-ban íródott cikke fémjelzi, első nekirugaszkodásra megopponálva azt az értéket, miszerint az antropológia spekulatív s elvont lenne. Az idézet<sup>10</sup> így szól: „Nagyon téves nézet az, miszerint az antropológia tisztán spekulatív és elvont.

<sup>9</sup> INCAP = Instituto de Nutrición para Centro América y Panamá.



Ellenkezőleg, bensőségesebben kötődik — bármely más tudományágnál — az emberiség szimpátiáihoz és hozzátehetnők, a társadalom követelményeihez és hasznához. Belép minden kérdéskörbe, amely a vallással, kormányzással, kereskedelemmel és kultúrával kapcsolatos, mely utóbbiakra, többé-kevésbé a faji adottság és tendencia nyomja rá bélyegét.”

Mégis az amerikai BRINTON volt az, aki 1896-ban a Tudományos Haladásért létrehozott amerikai társaság<sup>11</sup> alakuló ülésén — elsőként használva az „alkalmazott antropológia” kifejezést — elnöki nyitóbeszédében a következőket mondta: „Az alkalmazott antropológia célja, hogy az emberi fajoknak — egyrészt mint csoportoknak, másrészt mint egyéneknek — jobbulására fordítsa mindazon eredményeket, melyeket az etnográfia, etnológia és pszichológia elért.”<sup>12</sup>

Szintén amerikai viszonylatban, csak jóval később, Albert E. JENKS volt az első antropológus, aki 1921-ben a néger kultúra kutatására tett javaslatot, belátván aktuális társadalmi horderejét. A néger kultúra kutatása során nyert ismeretekkel az amerikai nemzetet kívánták „megsegíteni”.

Végül — azt hangoztatva, hogy „menjünk a benszülöttek közé, s tanuljunk tőlük” — HEWETT fektette le az alkalmazott antropológia problémáját, filozófiai alapozását s helyes irányú alkalmazását. Így őt tekintik az első amerikai alkalmazott antropológusnak. Ha viszont ma megnézzük, hogyan hasznosították a gyakorlatban az antropológiát s módszereit, akkor változatos előjelű esettörténettel találjuk szemben magunkat. Sajnos e tudományterület állapota kevesebbel kecsegtet, mint várhatnók. Kevesebb antropológust alkalmaznak ma az amerikai nemzetközi technikai segélyprogramokban, mint bármikor az elmúlt 15 esztendő alatt. Ezen kesereg Ch. A. CLINTON is az „Antropológus mint bémunkás” című cikkében<sup>13</sup>. CLINTON beszámol az antropológusok „önállótalanságáról” s állástalanságáról, s levonja azt a következtetést, hogy az antropológiai hagyományok nincsenek összhangban az előttük álló jövővel. Ennek kapcsán teszi fel a kérdést: ki készült fel arra, hogy kiképezze az antropológusokat az új lehetőségek kiaknázásához szükséges jártasságokra? Ezek ugyanis nélkülözhetetlenek olyan alkalmazotti szerepkörök betöltéséhez, mint: oktatás külügyi intézetekben, társadalmi ismeretek oktatása iskolákban, a tengementűli személyzetnek, közigazgatási tisztviselőknek s a Béketestület (Peace Corps) tagjainak kiképzése, közvetítés konfliktushelyzetekben, békéltetés elleneskedő közösségek között stb.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> FOSTER, G. M. 1969. 14. „It is a most mistaken idea that Anthropology is purely speculative and abstract. It is, on the contrary, more intimately related than any other branch of science to the sympathies of humanity, and, we may add, the utilities and requirements of society. It enters into every question connected with religion, government, commerce, and culture, which are all more or less affected by racial endowment and proclivity.”

<sup>11</sup> „The American Association for the Advancement of Science.”

<sup>12</sup> „Applied anthropology has for its aims to bring to bear on the improvement of the species, regarded on the one hand as groups, and on the other as individuals, the results obtained by ethnography, ethnology and psychology” FOSTER, G. M. 1969. 14—15.

<sup>13</sup> CLINTON, Ch. A. 1975.

<sup>14</sup> HUNTER, D. E. (ed.) 1976. 17. Applied Anthropology.

Mások reménykednek abban, hogy az antropológusok növekvő alkalmazása — legalábbis az Amerikai Egyesült Államokban — a közegészségügy iskoláiban, az orvostudományban, oktatásban és jóléti gondoskodásban majd gátat vet annak a hanyatlásnak, amely a tudományos munkapiacon mutatkozik. A bizakodók közé tartozik John GULICK<sup>15</sup> is, aki például felveti, mennyiben járulhatna hozzá a városi antropológus az antropológiát és az amerikai közép- és alapfokú oktatást összekapcsoló feladathoz. GULICK azt is buzgón bizonygatja: mennyire széles körben elismert az antropológiai koncepciók értéke az emberi különbségek megértésének s jobb elfogadásának oktatásában. Ha az antropológusok növekvő alkalmazásában reménykedőkkel tartunk, akkor ez megerősíteni látszik azt a feltevést, hogy „a kívülálló-bennfentes» — aki elsődlegesen egy egyetemhez kötődik, de aki egyben hosszabb távolléteket és szorosabb társulást élvez az akció-programokkal, mint ami jelenleg a helyzet — lesz az elkövetkezendő jó pár évben az alkalmazott terület fő erőssége. Az ösztönző és kutatási alkalmak kombinációja, melyet e viszonytípus felkínál, jelentheti az alkalmazott antropológia — végül is bekövetkező — felfejlődésének kulcsát”.<sup>16</sup>

E lehetőség kibontakoztatásának intézményeként még 1941-ben létrehozták az Amerikai Egyesült Államokban az Alkalmazott Antropológia Társaságot<sup>17</sup>. S még ez év őszén megjelent hivatalos orgánumának, az „Alkalmazott Antropológia”-nak első száma, melyben a folyóirat szerkesztői sietve kijelentették: 'az Alkalmazott Antropológia azzal a céllal jött létre, hogy hozzájáruljon az emberi kapcsolatok gyakorlati problémáinak megoldásához üzleti téren és politikai igazgatásban, pszichiátriában, társadalmi munkában s bárhol másutt, ahol az emberi kapcsolatok közrejátszanak. Ez arra az előfeltevésre alapul, hogy az emberi kapcsolatok tudománya csakis úgy fejlődhet, ha az elméleteket a gyakorlatban kipróbálják!’<sup>18</sup>

A folyóiratnak 1949-től új neve: Human Organization, azaz Emberi Szervezetek.

## Az alkalmazott antropológia meghatározása, természete

Az alkalmazott antropológiát kétféleképpen szokták meghatározni. Szélesebb értelemben véve az antropológiai fogalomrendszer, módszerek, elméletek s eredmények speciális célra történő felhasználása, ahol a tényleges alkalmazási folyamatban az antropológus személyes vagy közvetlen részvétele nem feltétle-

<sup>15</sup> John GULICK: The Outlook, Research Strategies and Relevance of Urban Anthropology. A Commentary. in: Urban Anthropology, 1968. Ch. IX.

<sup>16</sup> FOSTER, G. M. 1969. 16. „... the „outside-insider”, whose primary tie is with a university, but who enjoys longer leaves and closer association with action programs than is the rule at present, will be the mainstay of the applied field for a good many years to come. The combination of the stimuli and research opportunities offered by this type of relationship may well hold the key to the major development of applied anthropology which ultimately will occur”.

<sup>17</sup> „The Society for Applied Anthropology.”

<sup>18</sup> Applied Anthropology, Vol. 1. 1941: „Applied Anthropology” is a quarterly journal devoted to the solution of practical problems of human relations in the fields of business and political administration, psychiatry, social work and wherever else human relations play a part. It is based upon the premise that a science of human relations can only be developed if theories are tested in practice!”

nül szükséges. Az alkalmazott antropológia szűkebb és hagyományos meghatározása szerint alapvető az a követelmény, hogy az antropológust egy olyan személy vagy szervezet alkalmazza, amely technológiai, kulturális, gazdasági vagy társadalmi változásokat kíván előidézni. Általában az antropológusnak ilyen munkára történő alkalmazása azzal jár, hogy — legalábbis időlegesen — a tudomány megszokott akadémikus körén kívül kerül. Ez utóbbi definíció szerinti alkalmazott antropológiát szokás találó módon „akció antropológiának” (Action Anthropology) is nevezni. George M. FOSTER említett könyve is azt az alkalmazott antropológiát taglalja, amit az „Action Anthropology” fedőnév takar. Mivel a tudomány alkalmazásának és az alkalmazott tudományoknak számos érintkezési pontja van, s a tématalálkozások elől sem FOSTER, sem pedig CLIFTON — említett műveikben — nem tudtak kitérni, így számunkra is elkerülhetetlen volt, hogy időnként a két meghatározás mögött meghúzódó alkalmassági s alkalmazottsági tematika egybe ne olvadjon.

Akárhogyan is definiáljuk az alkalmazott antropológiát, azt máris leszögezhetjük, hogy a tudomány alterületeit változatos módon hasznosították. A II. világháború alatt antropológus nyelvészek dolgozták ki számos egzotikus nyelv tananyagát intenzív nyelvoktatás céljára. Ma is sok antropológus tanítja a bennszülött amerikai gyerekeket törzsi nyelveikre. A fizikai antropológusokat is rendszeresen alkalmazzák pl. törvénytörési orvostanban (ld. emberi maradványok azonosítása tövénytörési megbízásból), vagy antropometrikus tanulmányokat végeztek velük, hogy az „ember—gép” kapcsolatában embe-ribbé váljon a formatervezés. A régészek múzeumi vagy rekonstrukciós munkája is idetartozik. A közvetlen alkalmazásban azonban leginkább érintett a szociális és kulturális antropológia. De hiába voltak tisztában a tudomány olyan nagyjai, mint E. B. TYLOR és Sir John LUBBOCK a kulturális antropológia alkalmazási lehetőségeivel, a gyakorlati felhasználás mégis korlátozódott a másik által — primitív népek igazgatására — kidolgozott társadalompolitikák végrehajtásának hatékonnyá tételére.

Majd a 20. század nyitó éveivel bukkant fel az az új elmélet, amely szigorúan szembesítette az alap (vagy tiszta) antropológiai kutatást az alkalmazott munkával. Az alapkutatást perdöntőnek és értékesebbnek vélték (s vélik mindmáig), kijelentvén, hogy az alkalmazott tudomány szükséges előfeltétele. A „tiszta” kutatás feladata megbízható általános elmélet kidolgozása, erre alapozva kísérik meg a gyakorlati alkalmazást. Ez az elmélet azonban nem áll összhangban a tudománytörténet tényeivel. Ott azt látjuk, hogy a gyakorlati alkalmazás megelőzi a tudományos vizsgálatot. Gőzgépeket már jóval egy elfogadható termodinamikai elmélet megjelenése előtt építettek. És az antropológiai elméletgyártás az emberi egyenlőtlenségről, társadalmak működéséről vagy a személyiség dinamikájáról évszázadokkal a rabszolgaság elfogadása és a kasztrendszer kifejlődése után történt.

S bár az alkalmazott antropológia története már több mint fél évszázadra tekint vissza, George M. FOSTER „Alkalmazott antropológia” című művében csak a szociálanropológusok műveivel foglalkozik, elhanyagolva a tudomány többi — már korábbiakban említett — fontos ágait, mint az alkalmazott régészetet, alkalmazott fizikai antropológiát, alkalmazott nyelvészetet; pedig az utóbbinak, idővel, nagy szerepe lett idegen nyelvek oktatási módszereinek javításában.

FOSTER nem foglalkozik az iparban alkalmazott antropológiával sem. Véleménye szerint a szociálintropológia olyan mértékben szakosodott tudományterület, hogy — még alkalmazott tudományként is — jobb külön témaként kezelni.

FOSTER szerint az antropológusok akkor foglalkoznak alkalmazott antropológiával, ha olyan elméleti koncepciókkal, tényanyaggal, módszerprogramokkal dolgoznak, melyek a jelenkori társadalmi, gazdasági és technológiai problémákon való javítást tűzik ki célul. Az alkalmazott antropológia szakosított aldiszciplinája az antropológia széles területének, amelyen belül a hagyományos érdeklődések inkább elméletiek voltak, semmint gyakorlatiak. Az ún. „gyakorlati” problémák, amelyek felé az antropológusok fordultak, állandóan változtak az évek során. E század első felében a gyarmati népek adminisztrációja képezte az alkalmazott antropológia elsődleges érdeklődési körét. A II. világháború után, a gyarmati rendszer megszűnésével, az alkalmazott antropológia figyelme azokra a kulturális és társadalmi problémákra terelődött, melyek a technológiai változást és modernizációt kísérik mind az iparosított, mind a fejlődő országokban. Ma az alkalmazott antropológusokat elsősorban a társadalmi-kulturális változás folyamatai érdeklik, különösen azért, mivel ezek tervezett előrelépést s javulást hozhatnak a mezőgazdaság, egészségügy, orvosi ellátás, oktatásügy, jóléti programok stb. területén. Az alkalmazott antropológiával foglalkozó könyvek szerzői különböző nézőpontból közelítették meg a témát. Egyes antropológusok, mint az emberi viszonyok szakemberei, leírták és elemezték a társadalmi-technikai változásokat.<sup>19</sup> Mások, mint a fejlődés és modernizáció problémáival foglalkozó antropológusok, a gazdasági-társadalmi változásra figyeltek.<sup>20</sup> Akadtak olyanok, akik szakterületekre összpontosítva mutatták be a problémákat és módszereket.<sup>21</sup>

FOSTER viszont olyan nézőpontból közelíti meg a problémát, ami az antropológiában kevésbé kutatót. Az alapvető viszonyt vizsgálja az elméleti és az alkalmazott tudomány között. Teljes átéléssel tárgyalja az alkalmazott antropológia relatív státusát, mely az elméleti és az alkalmazott társadalomtudományi kutatás között fennálló téves értelmezésnek tudható be. Kétségtelen, hogy az alkalmazott antropológia kevesebb presztizst élvez, mint az elméleti orientációjú antropológia. Bemutatja azokat a változási problémákat, amelyeket az alkalmazott antropológia próbál megválaszolni, csakúgy, mint több olyan esettanulmány mérlegét is megvonja, ahol az antropológusok főszerepet játszottak a változás megkönnyítésében. Az alkalmazott antropológia meghatározásának problémájával kapcsolatban FOSTER álláspontja az, hogy az antropológiát elsősorban az a fajta kapcsolat teszi „alkalmazottá”, amit az antropológus élvez az újító szervezettel, s nem maga a kutatás vagy az antropológus speciális kiképzése. Szerinte egy antropológus akkor végez alkalmazott munkát, ha a munkaadó-újító szervezet megszabja a kutatás általános terét, a végzett kutatást jóváhagyja, s az eredményekre — melyeket tervezői s egyéb műveleteiben fel is használ — tulajdonjoga kizárólagos.

<sup>19</sup> Ld. pl. SPICER, E. H. 1952.; PAUL, 1955. és BARNETT, H. G. 1956.

<sup>20</sup> Pl. ERASMUS, C. J. 1961.; FOSTER, G. M. 1962.; GOODENOUGH, W. H. 1963.; ARENSBERG, C. M.—NIEHOFF, A. H. 1963.

<sup>21</sup> SPINDLER, 1963; BATTEN, 1965, és READ, 1966.

Mivel az antropológusok mindig is szívesebben tájékoztattak, mint magyaráztak, FOSTER a rugalmas, adaptálható, magyarázó természetű kutatási módszertan szükségességét hangsúlyozza. Az elméleti antropológus csak egy rendszerben érdekelt. De ha az antropológus részt vesz egy irányított kultúrváltozási programban, akkor minimum két kultúrával vagy társadalmi rendszerrel kell foglalkoznia: az „irányítottal” és az „irányítóval”, valamint azzal a ponttal, ahol ez a kettő érintkezik, s hatást gyakorol egymásra. Éppen ezért, az irányított kultúrváltozási programok szerkezeti jellemzői meghatározzák a vizsgálat s a kutatási módszertan három fókuszát, melyeket az antropológusnak — ha jó munkát akar végezni — feltétlenül figyelembe kell vennie:

1. az „irányított” rendszer, a célcsoport vagy befogadó csoport;
2. az „irányító rendszer”, egy újító szervezet, egy bürokrácia költségvetéssel stb.;
3. az érintkezési „felállás”, az érintkezési pont, általában véve egy speciális fizikai hely, ahol az újító szervezet „változás-ügynökei” kapcsolatba kerülnek a célcsoport tagjaival, rendszerint beindítva egy folyamatsorozatot, amely az utóbbiak viselkedési formáiban kisebb-nagyobb változásokat idéz elő. Az alkalmazott antropológusnak meg kell tanulnia azokat a premisszákat, amelyeken a helyi lakosság magatartásformája alapul; értékelnie kell a szerepjátások természetét és jelentését. Mindezzel segíti az újító szervezet technikai s tervező apparátusa munkáját, s ugyanakkor tanulmányozza az újító szervezetet is, hová „változás-ügynök kollégái” tartoznak.

FOSTER elégedetlenül nyilatkozik azokról a tapasztalatokról is, amelyeket az alkalmazott antropológia adminisztratív „környezetekben” szerzett, s ennek kapcsán részletezi az antropológusok és a „műveleti személyzet” — tervezők, adminisztrátorok és az irányított változási programok műszaki szakértői — közötti adminisztratív kötelékek problémáit. Szerinte az irányított változási programok sikere szempontjából igen fontos az adminisztratív kultúrák tanulmányozása. BLAU 1967-ben így határozza meg a bürokráciát: „A bürokrácia — szerkezeti és dinamikus aspektusait tekintve — meglepően hasonlít egy »természetes« közösségre, mint pl. törzs vagy parasztfalu. Valódi társadalom, valódi kultúrával.” A bürokratikus kultúrák abban is hasonlítanak más kultúrákhoz, hogy világosan rögzített, ill. hallgatólagos premisszákon nyugodnak, ezeknek a tagok alávetik magukat, és adottnak veszik. Az adminisztratív kultúrák tanulmányozása szükségességének, illetve a szükségesség felismerésének három fázisa van, mivelhogy hármasszintet találhatók az adminisztratív struktúrában:

1. általános, nemzeti premisszák, amelyeket a bürokraták társadalmuk más tagjaival is osztanak;
2. premisszák, melyek semmilyen foglalkozás premisszái, de amelyek jellemzik per se a bürokráciákat; a méret itt nagyon fontos, egy adminisztratív szervezetnek állandóan növekednie kell, hogy egészséges legyen;
3. egy foglalkozásra és az arra alapuló bürokráciára jellemző sajátos premisszák.

Mindhárom szinten, az uralkodó premisszák alaposan fogják befolyásolni az alkalmazott kutatási programtervezést és kivitelezést.



Az alkalmazott antropológusok tehát irányított kultúrávaltozási programokban vesznek részt, s az irányított kulturális változásnak kettős célja van: változás előidézése mind a fizikai környezetben, mind az emberek viselkedésében. Az innováció egészében véve a közösség életében nem jelent jobbulást, tulajdonképpen egyfajta áljavulásnak számít. Ennek oka az, hogy egyrészt sokba kerül, másrészt a befogadó népesség nem látja be nyilvánvaló előnyeit. Tény, hogy bárminemű helyzetjobbításnak ellenállnak, legyen az akár áljavulás, akár tervezett, irányított jobbulás. Az alkalmazott antropológusokat már több ízben érte vád, miszerint ők is szembeszegülnek a társadalmi változásnak, illetve ellenzik az újító szervezet által kívánatosnak tartott változást. De az alkalmazott antropológusok nem helyeselnék egy változást csak azért, mert a tervezőnek úgy tetszik. Miközben azért vizsgálják az adott közösséget, hogy új viselkedési formák bevezetését elősegítsék, az alkalmazott antropológusok próbálják megkeresni azokat az intézményeket és szokásokat, melyeknek növekedési potenciálja van, s melyek az innováció bázisául szolgálhatnak. Az irányított kulturális változás szereplőjeként alkalmazott antropológus számára a tudományos önállóság, függetlenség kérdése is felmerül. Bár már több mint fél évszázada vannak hivatásos antropológusok, akik közül jó néhány tevékenységét „alkalmazottnak” nevezik, ennek ellenére e terület jelentőségének általános, hivatásos elismerése lassan következett csak be. Még manapság is sok antropológus úgy tekinti a kijelölt kutatási területre szóló célirányos megbízásokat, mint egyfajta alantas, másodrendű munkát. Nem egy esetben tiltakoznak a magasröptű tudományos szellemiség jegyében az életszagú, „hasznos” témák ellen. Bár a korai antropológusok hangoztatták, hogy tudományuk gyakorlati volt, a tény az, hogy érdeklődésük, a kitermelt adatok és ötletek nem bizonyultak alkalmasnak gyakorlati problémák megoldására. Valamint — kivéve a gyarmatosítási adminisztrációt — alkalmatlanoknak bizonyultak azok a szervezetek is, amelyek felismerték — programjaik sikere számára — azt antropológiai kutatás és útmutatás lehetőségeit.

Az utóbbi években az antropológusok kiterjesztették kutatási területüket, s vizsgálataik ma már magukba foglalják — a primitív népeken kívül — a paraszti társadalmak, városi szomszédságok, saját társadalmon belüli nemzetiségi kisebbségek és specializált, zárt „kultúrák”, ún. gettó-kultúrák vizsgálatát. A szociálantropológia újabban — vizsgálati tárgyul — a fejlődő országokat vette célba. Ha megpróbálkozunk megbarátkozni azzal a gondolattal, hogy a szociálantropológia tanainak s alkalmazhatóságának egyetlen távlati akció-színterét a fejlődő országok jelentik, akkor feltétlenül meg kell említenünk az épp ezen országokban végzett szociálantropológiai vizsgálatok eredményeként kialakult új fogalomrendszert, amit összefoglaló néven a „szegénység kultúrájának”<sup>22</sup> neveztek el. Az új antropológiai kultúrcímke szülőatyja Oscar LEWIS, aki a fogalmat mexikói, majd Puerto Ricó-i terepmunkái során alkotta meg,<sup>23</sup> egy kultúra-tömbbe tömörítve a legszegényebb munkást, parasztot, kézművest, az alacsony életszínvonalút, a boldogulni nem tudót, kirekesztettet, a vesztest, a kocsmázót, guberálót, azaz főleg a „lumpenproletárokat”. De hadd idézzük LEWIST: „A világ távoli sarkaiban élő primitív népek hagyományos szószólói — az antro-

<sup>22</sup> LEWIS, O. 1966 b.

<sup>23</sup> LEWIS, O. 1962. és 1966.

pológusok azok, kik növekvő energiával fordulnak a fejlődő országok hatalmas paraszti s városi tömegei felé. S ezek a tömegek még mindig reménytelenül szegények... Ázsia, Afrika, Latin-Amerika és Közel-Kelet 75 nemzetének több, mint 1 milliárdnyi népe átlag évi 200 dollárból él. Az antropológus, aki ezekben az országokban tanulmányozza az életmódot, valójában az általam elnevezett „szegénységkultúrának” a tanulmányozója s szószólója lett... A hagyományos nézőpont szerint az antropológusok azt állították, hogy a kultúra mint olyan, el látja az embereket egyfajta „életformatervvvel”, s az emberi problémákra már készre csomagolt megoldásokat ad. Így az egyéneknek nem kell minden egyes generációban újra előről kezdeni. Azaz a kultúra magva éppen a kultúra pozitív adaptív funkciója. ... Van adaptív funkciója a szegénységkultúrának is, mikor is éppen egyik kulcsvonása — az emberi törekvés alacsony szintje — az, amely megkíméli a kultúra hordozóját a frusztrációtól, a hiábavalóság érzetétől.”

Az antropológusok kutatási célponteltolódásának két fontos szemléleti következménye volt. Először is, az antropológiailag érintett és elkötelezett érdeklődés növekvő mértékben szociológiaiává vált, s a kutatók inkább a társadalmi rendszerek szerkezetével s azok működésével foglalkoztak, mintsem egyetlen kultúra minden aspektusának kimerítő katalogizálásával. Másodsor, az eredetel és a múlttal (történelemmel) való törődés másodlagos helyet foglalt el a társadalmi változás dinamikus folyamataival szemben feltámadt érdeklődés mellett.

Természetesen néhány antropológus továbbra is a primitív népek iratlan történelmének rekonstruálásával foglalkozik és azzal, hogy meghatározza, felderítse a ma már különvált törzsek közötti korábbi kapcsolatokat és valószínű migrációs útvonalakat. De egy gyorsan fejlődő világban — amikor a faluból városba történő vándorlások a szemünk előtt mennek végbe, amikor a városi életmód diffúziója figyelhető meg a falvakban, amikor egyre több változás következik be a viselkedési normákban, hiedelemvilágban és szokásokban egy évtized alatt — ami korábban egy évezred alatt következett be — az antropológusok zöme a modernizáció eme folyamataira összpontosítja figyelmét. Nevezetesen arra, amit „kulturális dinamikának” vagy a „változás dinamikájának” nevezünk. Ennek jegyében többen<sup>24</sup> úgy vélik, hogy az emberről alkotott kép (primitíveken és parasztoikon kívül) ki kell, hogy bővüljön a városi emberével is. A világ történetében most hallatlan tömegű „népvándorlás” megy a városba s a városból.

Manapság sok hagyományos városi funkció már nem is érvényesül a mi civilizációnkban. A modern kor tovább csökkentette a koncentrációt, eltávolítva a politikai s területi határozathozást a legtöbb városból, meghagyva csupán a tömegkommunikációs funkciókat a központi városnak. A gyárak elhagyják a várost, a bevásárló központok a külvárosokba kerülnek, a középosztályok megszállják a belvárosokat, a kisvárosok halottak vagy halódnak; suburbia, exurbia és világvárosi kultúra özönlötte el a falusi világot. Az antropológus munkája tán soha nem volt olyan jelentős, mint most, amikor közvetíti a dialógust az

<sup>24</sup> Conrad M. ARENSBERG, Joel HALPERN és Elizabeth M. EDDY in: *Urban Anthropology*. 1968.

átalakuló polgári lakosság s műszaki, hivatásos, adminisztratív szakemberei, az új civilizáció közép- és felsőosztályai, az egykori városra, de most külvárosra és exvárosra alapuló metropolis-hivatalnokok között.

Joel HALPERN (1965) szerint „nem véletlen, hogy amit »alkalmazott antropológiának« hívtak — akarván egy jobb terminust, mely leírja a kulturális kontaktus tanulmányozását a »modernekn« és a »bennszülöttek« (értsd »falusiak«) között —, az most valahogy átalakítódott, néha egyszerűen átkeresztelődött »városi antropológiává.«<sup>25</sup> Nem a városokon belüli antropológia az, ami újnak hangzónak tünteti fel az urbánus antropológiát. Ilyeneket már egy generációval ezelőtt is csináltak.<sup>26</sup> Az új az a szemlélet, mely a városokat egészen tekinti, úgy tekinti őket, mint a vizsgálat tárgyát önmagukban, s kultúra-közi perspektívát keres a városba lokalizálódott kulturális adatokra és problémákra.<sup>27</sup> A „városi társadalom” fogalmát már többen úgy használják, mintha egyfajta társadalom lenne, a „törzsi” vagy „paraszti társadalom” fogalmának analógiaként.

Tény, hogy ma a változást inkább f o l y a m a t módján, semmint történelmi viszonylatban szemléljük. A változás egyetemes folyamat, s a dolgokat változásuk közben kell megfogni, nem egy évezred, évtized múlva, annak távlatából. A folyamattal való foglalkozás szinte kötelezővé tette, hogy növekvő figyelmet fordítsunk más, viselkedési formával foglalkozó tudományok, különösen a szociológia és a szociálpszichológia elméletére; s így az antropológusok most olyan koncepciókkal dolgoznak, mint a kogníció, percepció, motiváció, társadalmi osztályok, társadalmi, kommunikációs hálózatok (parciális és holisztikus kapcsolat-hálózatok), szerepkapcsolatok. Ezek mellett, természetesen foglalkoznak olyan hagyományosabb fogalmakkal is, mint a kulturális minták és a kulturális integráció. A jelenkori antropológiai érdeklődések nyilvánvalóan a változás gyakorlati problémáinak, a technológiai fejlődés emberi tényezőinek a tanulmányozására „kölszönzik” önnönmagukat, sokkal jobban, mint a korábbi antropológiai érdekek szférájában. Mihelyt az alkalmazott antropológia igénye növekvő mértékben láthatóvá vált, és az antropológusok felhasználására létrejöttek az adminisztratív struktúrák, a szépen fejlődő diszciplína egyre felkészültebbé vált arra, hogy az irányított kulturális változási programokban aktív szerepet játszon. Az alkalmazott társadalomtudomány fejlődésében mérföldkőnek számít a CORNELL-féle Peru VICOS Tervezet,<sup>28</sup> amely arra irányult, hogy a kisbirtokokból, az ún. „haciendá”-kból termelészövetkezetet alakítsanak az életszínvonal feljavítása s a termelés hatékonyságának növelése érdekében.

De ami a diszciplínát, a tudományos gyakorlatot és annak intézményesített formáit illeti, tisztában kell lennünk azzal, hogy nem lehet átültetni egy intéz-

<sup>25</sup> Joel HALPERN, in: *Urban Anthropology*. „It is no accident, then, that what used to be called „applied anthropology” — for want of a better term to describe the study of culture contact between „the moderns” and „the natives” (read „the rurals”) — has now somehow been itself transformed into, even sometimes simply rechristened, „urban anthropology”.

<sup>26</sup> FRANKENBERG, R. 1966.

<sup>27</sup> Conrad M. ARENSBERG, *The Urban in Crosscultural Perspective*, in: *Urban Anthropology*. 1968.

<sup>28</sup> HOLMBERG, A. R. 1965., RITTER, 1967.

ményt változatlanul egyik kultúrából a másikba, s elvárni egyben, hogy úgy és olyan hatékonyan működjön, mint kibontakozásának eredeti helyén.<sup>29</sup>

BARTH<sup>30</sup> szerint a szociálintropológia az északi egyetemeken igen jelentéktelen helyet foglalt el a humán- és társadalomtudományok között, és bár közvetlenül, de csak igen kis mértékben befolyásolta az intellektuális hagyományt. Manapság viszont aligha van olyan téma, amelynek nagyobb nemzetközi létjogosultsága lenne, mint a szociálintropológia. Ma már az emberi társadalom és kultúrák egyetemes tanulmányozásának nemzeti „kiformálása” aligha képezhető el. Éppen ezért nemkívánatos s nem valami szerencsés az, hogy északon éppen most kísérleteznek egy „saját” szociálintropológiai hagyomány kialakításával. Az viszont kétségtelül szükséges, hogy a szociálintropológia, mint nemzetközi és kultúrrelativisztikus impulzus meglegyen, és szószólója is legyen minden egyetemen.

A szociálintropológia alkalmazhatóságáról BARTH professzornak az a véleménye, hogy az, mint tudomány, most próbál betekintést nyerni a társadalmi viszonyokba anélkül, hogy közvetlen gyakorlati feladata, célkitűzése lenne. De ha a tudomány segítségével nyert ismeretanyag helytállónak bizonyul, akkor lehetségessé válik a gyakorlatban történő alkalmazás. A szociálintropológia gyakorlati alkalmazásánál — szerinte — két probléma merül fel: kiknek és milyen célra alkalmazzák és milyen módon, hogy megfelelő célt és eszközt találjon. A szociálintropológusok eddig nagyon kevésbé hasznosították magukat. Ennek oka a kitűzött célok terén fellelhető mély bizonytalanságban leledzik. BARTH professzor olyan szociálintropológiai gyakorlatot hirdet, amely lehetőséget nyújt arra, hogy marginális befolyást gyakoroljunk már beindult változási folyamatokra; olyan gyakorlatot, mely konkrét célkitűzéseket kutat a népesség saját, kielégítetlen elvárásaiban s megvalósulatlan kívánságaiban.<sup>31</sup>

### Az alkalmazott antropológia modellje

A túlságos leegyszerűsítés kockázatával elmondhatjuk, hogy a tudománynak két fő aspektusa van:

1. a felfedezés — ezt hívják „tisztá” vagy „alap” vagy „elméleti” tudománynak;
2. a felfedezés hasznosítása az emberiség javára — ezt nevezik „alkalmazott” tudománynak.

Általános észjárással követve, a hasznosítás egyenesen következik a felfedezésből és elméletből, így a tudomány két aspektusa, úgy tűnik, *egy* folyamat képez, amelyben különböző személyek vesznek részt.

<sup>29</sup> FOSTER, G. M. 1969. 26. „...you cannot transplant an institution unchanged from one culture to another and expect it to function as effectively as in the place where it developed”.

<sup>30</sup> BARTH, Fr. 1971.

<sup>31</sup> KNUTSON is hasonló ideákat hangoztatott már 1965-ben.

Az alkalmazott tudomány általános koncepciója<sup>32</sup>

	I. Kutatás	II. Termék	III. Fogyasztó	IV. Cél
Tevékenység	Elméleti	Elmélet és adat		Az elméleti kutatás folytatása
Személyzet	Elméleti tudósok		Elméleti és alkalmazott tudósok	Gyakorlatban történő alkalmazások, „technológia”

A sorrendiség így egyszerűnek tűnik: brilliáns, elméleti agyak termelik az alapteóriát, és praktikus, feltaláló agyak „alkalmazzák” ezt az elméletet a mindennapi élet problémáira. Innen van az „alkalmazott tudomány”. Nagyon sok társadalomtudós, köztük antropológusok is, kritikátlanul elfogadták ezt a modellt. Jó néhány éve már, hogy RADCLIFFE-BROWN ezt írta:<sup>33</sup> Az alkalmazott antropológiának természetesen a tiszta antropológián kell alapulnia. FOSTER szerint a „tiszta” és az „alkalmazott” antropológia közötti különbség nem a kutatásban s nem is a kutatókban nyilvánul meg. A lényeges eltérés az elméleti és az alkalmazott antropológia között nagyjából annak a disztinkciónak felel meg, amelyet HAUSER<sup>34</sup> fogalmazott meg, általában véve a társadalomtudományokra. Szerinte a különbség a probléma-kiválasztás módjában, a kutatás védnökségében és az *azonnali*, nem pedig hosszú lejáratra szóló célkitűzésekben leledzik. Tudományos szempontból nézve, az alkalmazott antropológiai kutatás egyik legerősebb „önigazolása” az a hozzájárulás, amit alapvető adat- s fogalomrendszerünkhöz, készletünkhöz hozzátesz.

FOSTER azt is leszögezi, hogy alkalmazott antropológusnak lenni inkább egy szerep, mint egy foglalkozás. Stephen P. DUNN „Előítélet az antropológiában”<sup>35</sup> című cikke jól tükrözi az egyensúlyvesztési bizonytalanságot az „antropológiai foglalkozás” meglétének tekintetében. DUNN itt egy lábjegyzet erejéig meríti ki a témát. „A szó szoros értelmében természetesen, az antropológusi nem egy független foglalkozás, néhány kevés ember kivételével. Az, amivel legtöbbünk foglalkozik — kollégiumi, egyetemi kutatás-oktatás, azaz akadémikus foglalkozás. De mivel az antropológia az a terület, amely itt állandóan megvitásra kerül, s mivel jöllehet, hogy jelentős — bár eddig még nem észlelt — szociológiai különbségek vannak az antropológia és az Akadémia más ágai között, én úgy hiszem, igazolt az antropológusi hivatásra úgy hivatkozni, mint önálló foglalkozásra.”

FOSTER, szembeállítva az elméleti s alkalmazott kutatást, a következő modellt állítja fel:

<sup>32</sup> FOSTER, G. M. 1969. 43. 1. tábla.

<sup>33</sup> RADCLIFFE-BROWN, 1931.

<sup>34</sup> HAUSER, P. M. 1949.

<sup>35</sup> DUNN, St. P. 1974.





## Modell

ELMÉLETI KONTRA ALKALMAZOTT KUTATÁS: ANTROPOLÓGIA<sup>36</sup>

	I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.
	Kutatás		Kutatás	Termék	Fordító	Fogyasz-	Végcél
	Kutatás	kiválasztás	védnöke			tó	
	típusa	típusa	típusa				
Tevékeny- ség:	„Tiszta”			Elmélet és adatok			Kutatás folytatása, tanítás
Személy- zet:	Antro- pológus	Antro- pológus	Alapít- vány		Senki (szöveg- író?)	Antro- pológus, tanárok	
Tevékeny- ség:	„Alkal- mazott”			Korlátozott elmélet és gyakorlati adatok			Változások az emberi viselkedés- ben
Személy- zet:	Antro- pológus	Újító- szerve- zet	Újító- szerve- zet		Alk. antro- pológus, Műve- leti sze- antropoló- giai szakértő		

A Nemzeti Tudományos Alapon és az Egészségügy Nemzeti Intézményein keresztül manapság az Amerikai Egyesült Államok lett a „tiszta” antropológiai kutatás legfőbb támogatója. Azt antropológiai kutatás anyagi forrásainál fontos szerepet töltenek be az egyéni alapítványok, úgymint a Ford, a Wenner—Gren, Guggenheim, a Carnegie és a Társadalomtudomány Kutató Tanácsa<sup>37</sup> által kibocsátott ösztöndíjak.

## Kutatáspolitikai. A kutatói szabadság gondolata

A „tiszta” kutatást támogató intézmények az anyagi támogatás mellett nem használják fel a kutatási eredményeket, nem állnak elő sem erkölcsi sem jogi követeléssel és általában véve, semmiféle módon nem korlátozzák a kutatót abban, hogy saját maga használja fel az általuk finanszírozott kutatás kézzelfogható eredményeit. Ezzel szemben az alkalmazott kutatást az újítani kívánó bü-

<sup>36</sup> FOSTER, G. M. 1969. 44, 2. tábla.

<sup>37</sup> The Social Science Research Council

rokrácia, az ügyfélszervezet támogatja, s ő tüzi ki a vizsgálandó problémát is. Így a kutatási eredményeknek legalább egy részét saját céljai elérésére kívánja felhasználni, de erkölcsi igényt s törvényes jogot formál valamennyi eredményre. Felhasználásuk terén korántsem ad szabad kezét annak az antropológusnak, aki azokat begyűjtötte. A „tisztá” és az „alkalmazott” antropológia felhasználási módjai igen különböznek egymástól. A tiszta antropológia „fogyasztói” maguk az antropológusok, míg az alkalmazott antropológia fogyasztói más szakmabeli specialisták. Továbbá, az alkalmazott antropológiákban kifejezetten szükség van egyfajta „fordítóra”,<sup>38</sup> aki a fogyasztónak megmagyarázza a kutatás eredményeit — míg ugyanerre ritkán van szükség a „tisztá” antropológiánál. Az alkalmazott antropológiában tehát a fordító szerepe nélkülözhetetlen, és a tudományos gyakorlaton belül nem ritka, hogy ezt szerepet maga a kutató tudós látja el. Ez egyben az antropológia zsenge korát is jelzi, mivel egyetemi végzettségű tudós kénytelen időlegesen betölteni a fordító (alkalmazott antropológus) szerepét, holott elsődleges érdeklődése az elméleti kutatásra irányul, s csak időnként van alkalma akcióirányított kutatásba is bekapcsolódni. Más tudományokban ezt a funkciót már régen elismert szakemberek látják el. Az antropológia is hasonló specializálódás felé halad, és eljön az az idő is, amikor néhány antropológus fő érdeklődési köre az ilyen típusú tevékenység köré összpontosul. Már láthattunk erre kezdeti példákat az orvosi antropológiában és az oktatási antropológiában.<sup>39</sup> De egyelőre a „fordító” szerepe, azaz az alkalmazott antropológusé, továbbra is az általános, mindencélú-mindentudó antropológusnak jut. S habár az antropológusok esetenként igen jó képességű adminisztrátoroknak bizonyulnak, ez a szerepkörük korántsem képezi az alkalmazott tevékenység fókuszát. E szerepkör betöltése (amerikai és brit antropológusok szerint) nem is kívánatos, ha az antropológus kutatást is akar végezni:

FOSTER szerint az antropológus elsődleges értéke a célirányított kutatásokban az, hogy pártatlan lehet. Az elméleti szekvenciával ellentétben a kutatást végző és tolmácsoló antropológus itt elveszti a kontrollt az egész művelet felett, mihelyt az adminisztrátorok és a műszaki-technikai szakemberek elkezdik használni az ő anyagát. Ennek megfelelően a kutatás végső kifizetésének felelőssége nem az ő kezében fekszik, kutatási eredményeit lelkiismeretlenül is felhasználhatják — jóllehet a vizsgált csoport, társadalom tagjaival ő azonosul jobban. FOSTER hisz abban, hogy ennek legjobb ellenszere az, ha az antropológus szoros és jó munkakapcsolatot tart fent a bürokrácia tagjaival. Ebben a paradox helyzetben az antropológus lelkiismereti kötéltnca nyilvánvaló. Osztott lojalitással egyensúlyoz a különböző irányú elvárások között. Egyrészt legyen pártatlan, elkötelezetlen, holott pozitív elkötelezettséget feltételez tudománya, mely az emberi haladást hivatott — a fejlődő országokban akár forradalmi úton is<sup>40</sup> — elősegíteni. Másrészt legyen kettős erkölcsű, tegyen egy lépést a befogadó nép felé, egyet pedig az anyagi eszközt biztosító bürokrácia felé.

<sup>38</sup> FOSTER, G. M. 1962. 44. 2. tábla. Elméleti kontra alkalmazott kutatás: antropológia, V. oszlop.

<sup>39</sup> Human Organisation, Vol. 34. 1975. No. 2. Ethnography of Schooling.

<sup>40</sup> LEWIS, O. 1966.

A 70-es évek elején már Észak-Európában is folynak az elméleti csatározások a kutatáspolitikai körül.<sup>41</sup> A „Kinek kutatunk?” című cikkben<sup>42</sup> Inger INADOMI a téma lényegére tapint, ezt írja: „Kutatás és egy egyetemi szak tudományos rekrutálódása itt nálunk egy dolog — s az a kutatás, amely hozzájárulhat a fejlődő országok problémáinak megoldásához, az valami egészen más. És ne keverjük össze a kártyákat... Ez a fajta felosztás számomra elgondolkoztató ferdeségeket képvisel. Megerősíti azt az öncélúságot, hogy a kutatási diszciplínákban azért tartsunk életet, mivel ezek SZAKOK — függetlenül attól, hogy ez a szak milyen jelentőséggel bír a körötte lévő társadalom számára. Legvilágosabban önmege erősítővé válik természetesen a kutatás, mint önmagában való cél, a humán és társadalomtudomány területein, ahol objektív, közömbös eredmények nehezen érhetők el, s ahol egy kutató egy bizonyos területre vonatkozó teóriáit ennek következtében gyakran más is kipróbálja (vajon beigazoldódik-e) — de mindig csakis azért, mivel ezek a problémafelállítások szakmailag annak érdekesek, aki kutat és nem annak, aki/ami ki lesz kutatva... A kutatómunka része annak a rendszernek, ahol az ember kutat a kutatás és tudás kedvéért, s hogy az ember egy szép napon ezen a rendszeren belül, mint egy „nem szándékos mellékhatás” kapóra jöhet valakinek (azaz valaki kihasználja, manipulálja őt vagy eredményeit) — ez már egy másik ügy”.

Inger INADOMI a kutatóképzés kapcsán sürgeti, hogy a kutatási programokat, tervezeteket más kritériumok alapján válasszák ki, s ne csupán a szakbarbárok érdeklődési köre legyen mérvadó. Hangsúlyozza, elemi korigény, hogy a kutatási témák olyanok legyenek, amelyeket maga a fejlődő, kutatás alatt álló ország is komoly probléma-reprezentánsnak tekint, melynek kivizsgálásához netán közreműködést is kér. Majd később így ír: „... De az érme illetően megfordítása egyben a maitól eltérő premisszákon nyugvó alapkutatást is jelentene, s távlatából nézve kevesebb alapkutatást és több akcióirányított kutatást. Ha az érmét megfordítanak, akkor kevesebb szociálintropológus lenne zárt kistérsadalmakban, mint pl. Új-Guineában. De talán többen lennének a szárazságtól, természeti csapástól, éhínségtől, elvándorlástól és nagyvárosi migrációtól sújtott területeken.”<sup>43</sup>

Összegezőképpen elmondhatjuk, inkább a társítást, mint az alkalmazást hangsúlyozva, hogy az „alkalmazott antropológia” széles körben használt fogalma alatt az antropológusok olyan programokban való szakmai tevékenységüket értik, melyeknek elsődleges célja az emberi viselkedés megváltoztatása, hiszen főleg ettől várják a jelenkori társadalmi, gazdasági és technológiai problémák orvoslását, s nem a társadalmi-kulturális elmélet fejlődésétől. Ez a definíció — azzal a kiegészítéssel, hogy olyan kutatást is magába foglalhat, amelyet nem „ügyfélszervezet” választ ki s támogat — FOSTER számára pontosnak tűnik, s egyben tisztázza az alapvető különbségeket is az elméleti és az alkalmazott munka között.

<sup>41</sup> Universitetets rolle, in: EIDE, K. 1969.; CHRISTE, N. 1975.

<sup>42</sup> INADOMI I. 1975.

<sup>43</sup> Vö. 42.

## Az antropológia politikai és társadalmi felelőssége

A Társadalmi Felelősség Szimpozionját<sup>44</sup> 1968-ban tartották. Ekkortól ébrednek a szövevényes kutatói lelkiismeret, és jelentkezik számos írással, főleg francia, amerikai s néha észak-európai tollakból. Az önostorozókhoz csatlakozik Gutorm GJESSING<sup>45</sup> is: „... A respektált antropológusok közül sokan úgy vélik, hogy az antropológia mint tudomány, jelenleg keveset tud felajánlani a világ fő problémái megoldásának oltárán. Még a széles körben és jó hangosan meghirdetett teljességre törekvő megközelítési módot is általában elégtelenül használják, kihagyva olyan lényeges tényezőket, mint a nemzetközi kereskedelmi egyezmények és hidegháborús erőpolitikák.” Nils CHRISTIE amerikai—norvég kriminológus—szociológus pedig „Milyen szoros egy társadalom?” (1975) című kétkötetes könyvében<sup>46</sup> a fejlett ipari országok kereskedelmi politikáját egyenesen erőszakpolitikának tartja, „strukturális erőszak”-nak nevezve azt, amit a fejlett ipari országok a fejlődő országokkal szemben — kereskedelmi egyezmények keretében — elkövetnek. Nevezetesen azt, hogy kereskedelmi politikájukon keresztül sokkal többet lopnak el a fejlődő országoktól, mint amit hangzatos segélyek formájában nyújtanak nekik. Helyzeti előnyüket kihasználva olcsón vesznek s drágán adnak el s üzletkötéseik további nyomort, éhezést idéznek elő.

A francia Jean COPANS és szerzőtársai<sup>47</sup> az antropológia politikai és társadalmi felelőssége tekintetében úgy vélekednek, hogy az antropológiának ahhoz, hogy önmaga világos és kritikus lelkiismeretévé váljon, le kell meztelegenítenie mindazon intézményes relációkat, amelyek őt lehetővé teszik. A franciák nem állnának egyedül ezzel a nézetükkel. 1972-ben a Dell HYMES szerkesztésében megjelent „Újra kitalálva az antropológiát”<sup>48</sup> című könyv 16 tanulmányának szerzői is elmondják, hogy mivel az antropológia az intellektuális artériák komoly bemerevedésétől szenved, ezért újra-életrekeltségéhez az kell, hogy a diszciplínát deprofesszionálják és elintézménytelenítsék; ezáltal személyesebbé és egzisztenciálisabbá tegyék. Ez magába foglalja az objektivitás és értékítélet nélküli vizsgálat pózának elvetését, s a tudományág öröklött ideológiai természetének nyílt beismerését. Azaz, röviden, az antropológiának politikailag és morálisan partizánná kell majd válnia. COPANS osztja ezt a véleményt s kijelenti, hogy az antropológia intézményi struktúrája nem más, mint a fejlődő országoknak a fejlett nyugati országok által történő dominációjáé és kizsákmányolásáé. Szembenézve ezzel a helyzettel, kétféle reakció lehetséges: az egyik szentimentális, a másik politikai. Az első esetben az antropológus „felfedi” az elidegenedést és a primitívnek nevezett népek tömegmészárlását, és „ethnocide”-nek nevezi (a „génocide” modelljének mintájára), ami immáron ötszáz éves banális gyakorlat. (Ld. Cortez, Pizzare) Az antropológusok így bűnösök, mivel ilyen gyakorlatok fenntartását megengedik. Ez a „fehér béke” — *paix blanche*”, ahogy R. JAULIN nevezi — rossz lelkiismeretet ad az antropológusnak, aki hasznot hűz az általa tanulmányozott lakosságból, és aki nem tudja megakadályozni a kulturális, vallási, gazdasági vagy fizikai elidegenedést, amelyre az

<sup>44</sup> „Social Responsibility Symposium” *Current Anthropology*, 1968 és BARTH, Fr. 1974.

<sup>45</sup> GJESSING, G. 1968.

ő jelenléte ad magyarázatot. De a naivitáshoz utópia is csatlakozik, mivel az antropológus értékeli a primitív tisztaságot, összevetve a fehér civilizációk nem valódiságával. Az antropológia nem csupán részt vesz az elnyomásban, de ő maga is elnyomóvá lesz. A másik fajta reagálás elutasítja ezt az elvont morálizálást. Nyilvánvaló — mondják —, hogy minden egyéni antropológiai gyakorlatunk beletartozik egy ideológiai, politikai, gazdasági (és gyakran katonai) struktúrába, amelyre a Nyugat rányomja bélyegét, s ahonnan egy „fehér béke” lehetősége származik. Minden tudomány együtt jár többé-kevésbé ellentmondásos ideológiai hatásokkal, melyek többé-kevésbé identikusak az uralkodó ideológiai szerkezettel. A. G. FRANK kifejezését használva, ebben az értelemben vesz részt a nyugati antropológia is a „fejletlenség fejlesztésében”,<sup>46</sup> mivel struktúrájánál fogva nem engedi meg a világ egytizede antropológiájának autonóm fejlődését.<sup>47</sup> Az antropológiai gyakorlatoknak ez a nem szándékos következménye hatástalanítja a legjobb szándékokat is. Ezen a szinten a probléma már politikai, az imperializmus elleni forradalmi harc problematikája. COPANS hangsúlyozza, hogy nem arról van szó, hogy minden antropológust Che Guevarává változtassunk s az antropológiát pedig forradalmi gyakorlattá. Inkább arról van szó, hogy felismerjünk egy változást, ami a tanulmányozott társadalmak természetében végbemegy: egy új „terület” vázolódik fel, amely a kizsákmányolás vagy (imperialista, kulturális, faji) elnyomás tudomásulvételéé.<sup>48</sup> Kielezve a problémát, a 70-es évektől már konkrétan felteszik a kérdést: az antropológusok felfedezőik-e vagy kémek.<sup>49</sup> Az antropológusok hosszú ideig egy boldog néptörzs tagjainak vallhatták magukat. Kiválasztottak maguknak egy bororo falut vagy egy zambiai törzset, majd alkalmazni kezdték megfigyelési módszereiket. Többkevesebb munkával összegyűjtöttek néhány kozmológiai elképzelést, legendaciklust, leírták a szimbolikus rendszereket, cserekapcsolatokat. Az európai mércét alkalmazva elvégezték az emberi fajon belül azt a munkát, amit az állat- és növényvilágon belül Linné már kétszáz évvel ezelőtt elvégzett. A látszólag összefüggéstelen dolgok mögött rendszert fedeztek fel, megmagyarázták a primitív társadalmak működési törvényeit. Elképzelhető-e ennél ártatlanabb tevékenység? Úgy tűnik, az ártatlanság kora már a múlté. Az antropológia már jó ideje tisztában van azzal, hogy a nyugati hódítók nyomdokain fejlődött ki ez a tudomány, de bármit csináljanak is a kutatók, az imperializmus küldöttei ma-

<sup>46</sup> CHRISTIE, N. 1975. 66—67: „... Temaet vi her kommer in på kalles gjerne *strukturell vold*. De fleste industrilands handelpolitikker kan her komme i søkelyset... Norge gjennom sin handelspolitikker tapper langt mer ressurser fra utviklingslandene enn vi tilfører dem gjennom vår utviklingshjelp... Norge på denne måten fører en voldelig politikk over enkelte utviklingsland som er uten makt til å påvirke bytteforholdet. Norge er partner i et handelssystem hvor vi har makt til å selge dyrt til utviklingslandene, og til å kjøpe billig. Fysisk lidelse og død blir skapt gjennom disse handlinger. Norge er derved en meget voldelig nasjon, og nordmenn et voldelig folkferd.”

<sup>47</sup> COPANS, J. (éd.) 1971.

<sup>48</sup> HYMES, D. (ed.) 1972.

<sup>49</sup> FRANK, A. G. in: COPANS, J. 1971.

<sup>50</sup> Vö. HSU, F. L. K. 1973. és DUNN, St. P. 1974.

<sup>51</sup> Les Temps Modernes, décembre—janvier 1970—71. Les responsabilités sociales et politiques de l'anthropologue.

<sup>52</sup> LAPOUGE, G. Le Monde, 1975. június 28. és Valóság, 1975. 9.



radnak: elméletüket és ideológiájukat is: ez a rendszer adja. Az első kételyek, aggályok tíz évvel ezelőtt fogalmazódtak meg az Egyesült Államok haladó tudósai körében, s 1975-ben már impozáns kötet jelent meg az antropológián belül folyó keserű önvizsgálat legfontosabb dokumentumaiból.<sup>53</sup> Az antropológusokat több tényező készítette lelkiismeretvizsgálatra: először a gyarmatok fölszámolásával járó zűrzavarok és szenvedélykitörések, majd a gyarmatosítottak nagyszerű szónoklatai s végül azok a baklövések, amelyeket a Nyugat a cinikus (európai típusú) kizsákmányolási formákról a kifinomult (amerikai és neokolonista) formákra való áttérés időszakában követett el. E sokszor kolosszális melléfogások közé tartozott például a „Rikkancs-terv” is. Pedig ez az egyetemi színezetű program roppant bizalomgerjesztőnek tűnt. Lehetővé tette, hogy számos antropológus Latin-Amerika mezőgazdasági területein végezzen kutatómunkát. Minden nagyon szép volt egészen addig, amíg a kutatók rá nem jöttek arra, hogy manipulálják őket. A kutatást ténylegesen finanszírozó minisztériumnak be kellett ismernie, hogy az egész vállalkozásnak kizárólag az volt a célja, hogy felmérjék a latin-amerikaiak kommunistaellenességét, és hogy stratégiát dolgozzanak ki ellenforradalmi lázadások megservezéséhez. Hatalmas botrány kerekedett az ügyből. A „Rikkancs-tervet” sürgősen, még 1966-ban leállították, de sajnos — vagy szerencsére —, ami megtörtént, az megtörtént. Alaposan megbolygatta az antropológusok nyugodt lelkiismeretét. Sok kutató számára megkezdődött a gyanakvás korszaka. A thaiföldi példa még világosabb. A hatvanas évek elején az antropológusok paradicsoma lett Thaiföld: megsokszorozódott a tudományos ösztöndíjak száma, csak úgy dőlt a pénz az egyetemekhez. Am különös módon valamennyi kutatás az északi határ menti hegyvidéki törzsekre összpontosult, míg a völgyek falvaival a kutya sem törődött. Ez az eltérés bogarat ültetett az antropológusok fülébe, s hamarosan sikerült is megfejteni a titkot: a jámbor völgylakók körében a kommunista propaganda nem talált visszhangra, ezzel szemben a hegyekben élők felforgató eszmék biztos zsákmányainak számítottak. Az amerikaiak ezért elhatározták, hogy néprajzi kutatások ürügyén kikémelelik az északi törzseket; a vállalkozást bonyolult, de mindig a legfőbb hatalmi központok által pénzelt szervezetek közvetítésével valósították meg. Az egészben az a legrosszabb, hogy önmagában minden egyes kutatás teljesen ártatlan volt, csak összegzésük révén váltak veszélyesekké. Az összes információ számítógépes feldolgozása után az amerikaiak azt hitték (mint kiderült, alaptalanul), hogy tökéletes fegyvert találtak a lázadások ellen azáltal, hogy többet tudtak a thaiföldiekről, mint maguk a thaiföldiek. A kutatók felháborodása nem meglepő. Becsületességükhöz nem férhet kétség, liberalizmusuk őszinte, jó szándékuk határtalan volt. Tisztelettel közeledtek a bennszülött lakossághoz, s egyszer csak felfedezték, hogy tudtukon kívül részt vettek ebben a különös háborúban. A mítoszokat vagy a szimbolikus rendszereket akarták kutatni, és kémkedtek anélkül, hogy tudták volna. De vajon csak az amerikai antropológusokat érhetik ilyen meglepetések? Ma már minden nyugati országban felvetődik, ha nem is egyforma élesen, ugyanez a kérdés. Bebizonyítani azt, hogy egy kutatást igen könnyen fel lehet használni tisztességtelen célok érdekében, egyet jelent a tudomány semlegességébe vetett hit megren-

<sup>53</sup> COPANS, J. 1975.

dítésével, az antropológia elméleti gyengeségeinek felfedésével. Ha az antropológia ilyen könnyen meghajol a katonák vagy kereskedők célja előtt, akkor valószínű, hogy már keletkezésétől fogva, ha úgy tetszik, génjeibe zárva, magában hordja a „rossz” lehetőségét. J. MAGUET szerint már maga az a tény is, hogy külön tudományt szentelnek a nem nyugati kultúrák tanulmányozására, a kapitalista Európa felsőbbrendűségi érzéséről árulkodik.<sup>54</sup>

### Alkalmasság, alkalmazás és a jövő

Fenti kételyek abban az időszakban fogalmazódtak meg, amikor az antropológiának egy másik kihívásra is felelnie kellett. Ez a tudomány eredetileg végtelen kutatási területtel rendelkezett, amelybe beletartoztak mindazok a népek, amelyekhez az európaiak (akik, tudjuk, a történelem egyedüli birtokosai) mint a történelem tárgyaihoz viszonyultak. Márpedig ezek a népek megmozdultak. Sok közülük kivívta függetlenségét. Mindez aláásta az európai történelemmodell egyeduralmát, megszűnt e felfogás egyetemes, kizárólagos érvényessége. Ily módon másfajta történelemfelfogások is kialakulhattak, s ezzel egyidőben az antropológusok által tanulmányozott népek, a történelem egykori tárgyai, a történelem alanyaivá léptették elő magukat. Ennek következtében össze-szűkül az antropológia mozgásteré. Igaz, a nagyon elszánt kutatók fáradságos, hosszú keresés után még ma is rábukkanhatnak valahol a világ végén egy-két ismeretlen törzsre vagy valamely civilizáció roncsaira.

Az antropológia kénytelen ma két út között választani:

1. vagy ragaszkodik hagyományaihoz, kockáztatva azt, hogy kihalt kultúrákat rendszerező, „gyászjelentéseket” gyártó tudománnyá válik;
2. vagy pedig azokra a népekre irányítja a figyelmét, amelyek most szenvedik el a modernizálódás hatásait.

Korántsem elégedhetünk meg azzal, hogy régi állásaiból kimozdítva, új területekre vezettjük az antropológiát. A tárgy vagy a módszerek megváltoztatása nem elegendő. A haladó amerikai kutatók véleménye szerint napjainkban, a gyarmatosítás feléledése vagy legalábbis átalakulása idején az egész antropológiai elmélet újjáalkotására van szükség.<sup>55</sup>

S mivel az amerikai tudományos munkapiacon teljes a hanyatlás, s a magasan képzett antropológusokat nagy számban „öntik” az egyetemek, így a hivatásos antropológusok számára nem is marad más kiút mint, hogy karrierjüket az akadémiai pályán kívül próbálják megvalósítani. Ezzel egyidejűleg az antropológusok egyre növekvő érdeklődéssel fordulnak egy olyan új munkaetika felé, amely őket hatékonyabban s felelősségteljesebben köti kutatásuk tárgyaihoz. Meglehet, hogy e két tendencia megszűnési majd az adminisztratív vagy alapítvány ügynökségekkel való egyoldalú kapcsolatokat. Ezáltal úgy tűnik, hogy a jövőben az antropológusok a hagyományos akadémiai kontextusoknak csupán hatalom nélküli, külső oldalát fogják szolgálni.

<sup>54</sup> Vö. 50. sz. jegyzet

<sup>55</sup> World Anthropology Series.

S ha az amerikai haladó antropológusok szerint az egész antropológiai *elméletet* újra kell alkotni, akkor a franciák szerint új kutatási *gyakorlat* szükségeltetik egy általánosan alkalmazott antropológia kialakítása érdekében.

Minden tudománynak meg kell határoznia a prioritásokat a kutatásban. Az antropológiában még összekeverik a sürgősségi rendet, azaz az eltűnőfélben levő „primitív” társadalmakat és a történelmi és jelenkori emberi társadalmak együttese összehasonlításának teoretikus szándékát. De ez a zavar — a francia álláspont szerint — annak a szakadásnak tudható be, amely az antropológia és a többi humán tudományok között bekövetkezett. Ez a szakadás egyre inkább önkényesnek tűnik: az emberi társadalmak tanulmányozása egy specifikus de egységes diszciplínát alkot, és a tárgy jellegzetes módozatai (méret, történelem, források stb.) csupán az alkalmazott módszerek jellegzetes módozatait hozzák. Az emberi tudományok egysége tehát nem kell, hogy egy hiú terv legyen, sem pedig egy ideológiai mítosz, hanem az tudományos szükségesség. Minden humán tudomány, és így az antropológia is, ugyanannak a tannak szolgál; a társadalmak jelenlegi történelmi tapasztalata bizonyos elméleti s gyakorlati rendezési problémát állít fel, amelyeket csak egy új kutatási gyakorlat közelíthet s oldhat meg. Egy általánosan alkalmazott antropológia kialakítása — igen hosszú lélegzetű terv. S egy olyan terv, melynek hatalmas dimenziói még igen kevésbé ismeretesek.

Ezért nem lehet jelen írásunkban sem mást találni, csak a bizonyosságok szükségszerű felvázolását, még mielőtt megindul az a hosszú folyamat, amely el kell, hogy vezessen minket a történelmi és társadalmi formációk egységes tudományához, amelyre valamennyiünknek nagy szüksége van.

## IRODALOM

- ARENSBERG, C. M.—NIEHOFF, A. H.  
1963 *Technical Cooperation and Cultural Reality*.
- BAILEY, F. G.  
1970 *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics*.  
1971 *Gifts and Poison*. Oxford
- BALANDIER, G.  
1967 *Anthropologie Politique*. Presses Universitaires de France  
1966 *The Colonial Situation. A Theoretical Approach*.  
in: WALLERSTEIN, I. 1966.
- BANTON, M. (ed.)  
1965 *Political Systems and the Distribution of Power*. A. S. A. Monographs 2,  
London
- BARAN, P. A.  
1971 *Colonialism and Backwardness*. in: ROTSCCHILD, K. W. (ed.) 1971.
- BARNES, J. O.  
1968 *Networks and Political Process*. in: SCHWARTZ 1968.
- BARNETT, H. G.  
1956 *Anthropology in Administration*. Evanston, Ill., Row, Peterson
- BARTH, F.  
1967 *On the Study of Social Change*. American Anthropologist Vol. 69. 661—669.  
1971 *Socialantropologiska problem*. Stockholm  
1974 *On responsibility and Humanity: Calling a Colleague to Account*. Current  
Anthropology Vol. 15. 99—102.  
év nélkül *Human Resources. Social and Cultural Features of the Jebel Marra  
Project*. Oslo, stencil
- BATTEN, L.  
1965 *The Human Factor in Community Work*.
- BERREMAN, G. D.  
1968 *Is Anthropology Alive?* Current Anthropology Vol. 9. 391—397. (Social  
Responsibility Symposium)
- BÉTEILLE, A.  
1969 *Social Inequality*. Penguin.
- BHAGWATI, I.  
1971 *The Economics of Underdeveloped Countries*. London
- BOHANNAN, P. (ed.)  
1967 *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*. A. S. A. New York
- CHRISTIE, N.  
1975 *Hvor tett et samfunn?* I—II. Universitetsforlaget. Kobenhavn
- CLIFTON, J. A. (ed.)  
1970 *Applied Anthropology: Readings in the Uses of the Science of Man*. Boston
- CLINTON, Ch.  
1975 *The Anthropologist as Hired Hand*. Human Organisation Vol. 34. 197—199.
- COPANS, J.  
1971 (ed.) *L'Anthropologie: science des sociétés primitives?* Paris  
1975 *Anthropologie et impérialisme*. Maspero, Paris

- DALTON, G.  
1968 (ed.) *Primitive Archaic and Modern Economics*. New York
- DUNN, St.  
1974 *Prejudice in Anthropology. Some hidden issues and suggestions for further research*. *American Anthropologist* Vol. 76. 345—348.
- EDDY, E. M. (ed.)  
1968 *Urban Anthropology, Research Perspectives and Strategies*. Southern Anthropological Proceedings. No. 2. Athens
- EIDE, K.  
1967 *Hvordan formes forsknings og utdanningspolitikken?* Oslo  
1969 *Universitetspolitikk — Internasjonale tendenser*.
- EPSTEIN, A. L.  
1967 *The Craft of Social Anthropology*.
- ERASMUS, C. J.  
1961 *Man takes Control*.  
1975 *Ethnography of Schooling*. Human Organisation Vol. 34.
- FIRTH, R. (ed.)  
1967 *Themes in Economic Anthropology*. A. S. A. Monographs 6. London
- FOSTER, G. M.  
1962 *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change*.  
1969 *Applied Anthropology*. Boston
- FRANK, A. G.  
1969 *The Thesis of Capitalist Underdevelopment*. in: *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York
- FRANKENBERG, R.  
1966 *Communities in Britain*. Baltimore
- GJESSING, S.  
1968 *The Social Responsibility of Social Scientists*. *Current Anthropology* Vol. 9. 397—402. (Social Responsibility Symposium)
- GODELIER, M.  
1971 *Ekonomisk antropology*. Tidens forlag, Stockholm
- GOODENOUGH, W. H.  
1963 *Cooperation in Change*. New York
- GOUGH, K.  
1968 *New Proposals for Anthropologists*. *Current Anthropology* Vol. 9. 403—407. (Social Responsibility Symposium)
- GRÖNHAUG, R.  
1969 *Kulturell-ideologisk innovasjon i urbane situasjoner*. Smmendrag av forelesninger i politiks modernisering. 35—42. stencil, Oslo
- HALL, E. T.  
1956 *Orientation and training in governement for work overseas*. Human Organisation Vol. 15.
- HAUSER, Ph. M.  
1949 *Social Science and Social Engineering*. *Philosophy of Science* Vol. 16. 209—218.
- HOLMBERG, A. R.  
1965 *VICOS. A Peasant Hacienda Community in Peru*.
- HOROWITZ, I. L.  
1967 *The Setting. The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relations between Social Science and Practical Politics*. M. I. T. Press, 3—41.
- HSU, F. K.  
1973 *Prejudice and its Intellectual Effect in American Anthropology: An Ethnographic Report*. *American Anthropologist* Vol. 75. 1—19.
- HUNTER, D. E.  
1976 *Encyclopedia of Anthropology*. New York
- HYMES, D. (ed.)  
1972 *Reinventing Anthropology*. New York
- INADOMI, I.  
1975 *Forskning — for hvem?* Dagbladet, Oslo, szept. 16.

- KAPLAN, D.  
1974 *The Anthropology of Authenticity: Everyman His Own Anthropologist*. American Anthropologist Vol. 76. 824—839.
- KAPLAN, D.—MANNERS, R. A.  
1972 *Culture Theory*. Foundation of Modern Anthropology Series. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey  
*Les responsabilités sociales et politiques de l'anthropologue*. 1970—71.  
Les Temps modernes
- LEWIS, O.  
1962 *The Children of Sánchez*  
1966 *La Vida*  
1966b *The Culture of Poverty*. Scientific American, 215. 19—25.
- LLOYD, P. C.  
1971 *Classes, Crises and Groups. Themes in the Sociology of Developing Countries*. London
- MAGUBANE, B.  
1971 *A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa*. Current Anthropology Vol. 12. 419—431.
- MANNERS, R. A.—KAPLAN, D.  
1968 *Theory in Anthropology*  
*Marristisk antropologi*. 1974.  
3—4. IMRA Kobenhavn
- MILLS, C. W.  
1959 *The Sociological Imagination*. New York
- MORRIS, F. (ed.)  
1970 *Marginal Natives: Anthropologists at work*. New York
- MYINT, H.  
1965 *International Trade and Economic Development*. The Economics of the Developing Countries. Chap. 9. London
- PAUL  
1955 *Health, Culture and Community*.
- READ  
1966 *Culture, Health and Disease*.
- ROTSCHILD, K. W. (ed.)  
1971 *Power in Economics*. London
- SCHWARTZ  
1968 *Local-Level Politics*.
- SEERS, D.—JOY, L.  
1971 *The Total Relationship. Development in a Divided World*. Chap. 15. London
- SOLHEIM, J.  
1975 *Marristisk metode og empiristisk antropologi eller „The poverty of anthropology“* Institut for Etnografi, Oslo
- SOUTHALL, A. (ed.)  
1973 *Urban Anthropology: Cross-Cultural Studies of Urbanisation*. Oxford University Press, London
- SPICER, E. H.  
1952 *Human Problems in Technological Change. A Casebook*. New York
- SPINDLER, G. D.  
1963 *Education and Culture*.
- STAVENHAGEN, R.  
1971 *Decolonizing Applied Social Sciences*. Human Organisation Vol. 30. 333—344.  
(+ Comments and reply 344—357.)
- WALLERSTEIN, I.  
1966 *Social Change. The Colonial Situation*. New York
- WOLCOTT, H.  
1975 *Criteria for an Ethnographic Approach to Research in Schools*. Human Organisation Vol. 34. 111—127.

WORSLEY, P.

1965 *The Third World*.

WOLF, E. R.

1969 *The Hacienda System*. in: BÉTEILLE, A. 1969.

### Applied Anthropology. Initiatives in the practical use of our science

Taking English, French, American and Northern-European materials for support, the article introduces the concept, origin and use of applied anthropology and discovers its effect on the theory. The anthropology — as a result of its own self-correction in the field of practice — is going over into another order of quality and size. Qualitatively, this is shown by the action-orientedness of the „Action Anthropology”, committed to the human progress and by a new work ethic of the anthropologists, one that binds them more effectively and responsibly to the subjects of their research. While the huge dimensions of the change in the size-order of this science, i.e. those of a unified science for historical and social formations, a generally applied/employed anthropology are still less known. It is taking account of the serial subdivisions of anthropology by its internal and external specialization; and being restricted to the social anthropology which is mostly concerned in the direct use, it enumerates the roles and action-spheres for applied anthropologists while emphasizing the role of the „outside-insider”, which is the mainstay of the applied field. It deals with the relationship between basic and action-oriented research, confronting theoretical research with the applied science in a model. Considering the fact that the applied anthropologist participates in directed cultural change programs, the success of which is depending on administrative cultures, the article touches upon the three premise levels of the administrative structure. It sketches the 3 basic focuses of the research method.

- the „directed” system, target group or recipient group
- the „directing” system, an innovating organization, a bureaucracy
- the interaction setting; generally it is a special physical place, where the change-agents” of the innovating organization are getting into direct contact with the members of the target group.

It admits, that the anthropologists’ goal of research has been changed, that the anthropological interests have become sociological. Taking the developing countries as a new field for anthropological research, it mentions the concept of the „culture of poverty”. Referring to the processes of modernization, it is going into the details of the urban anthropology. Finally, talking about the „Social Responsibility Symposium” it enters the problems of research policy and questions the liberty and independence of the researcher.





IRMA AGÜERO:

## A SZINKRETIZMUS ÉS A TRANSZKULTURÁCIÓ FOGALMA<sup>1</sup>

Disszertációmiban többször hivatkozom Roger BASTIDE egyik megállapítására: „Egy utolsó fontos megjegyzést kell tennünk: az amerikai kontinens az etnikum és a kultúra szétválásának különleges példájaként adódik.”<sup>2</sup> Azért idézem ezt, hogy ismételten aláhúzzam: a dolgozatomban leírt jelenségek nem kötődnek szorosan valamely meghatározott társadalmi osztályhoz, réteghez vagy fajhoz.

Szinkretizmuson két vagy több különböző vallási gondolat vagy rendszer fúziójának folyamatát értjük. ECSEDY Csaba azt írja a Néprajzi Lexikonban, hogy „a szinkretizmus csak a hasonló vallási rendszerek kapcsolatára vonatkozik, amelynek során a befogadó kultúra behelyettesíti vallásában a másik

<sup>1</sup> Hultkranz, A.: *General Ethnological Concepts*. Copenhagen, 1960 szerint: Syncretism (from Gr. *syngkretizein* = combine against a common enemy, later = confusion with).

Fr. *syncretisme*; Sp. *sincretismo*; C. *Synkretismus*; Sw. *synkretism*.

S. — the process of fusing two different religious ideas or systems which are usually analogous. S. is a form of *adaptation*, and may be said to constitute the religious counterpart to Herskovits' concept *reinterpretation*. Cf. *acculturation*.

Lit.: HERSKOVITS, M. J.: *Man and His Works*. New York 1949.

Transculturation (from Lat. *Trans* = beyond, and *cultura* = culture)

Fr. *transculturation*; Sp. *transculturación*; G. *Kulturausgleich*; Sw. *transkulturation*.

T.— reciprocal or bilateral acculturation, i. e. an acculturational situation where both the engaged culturegroups affect each other. The term was introduced in 1940 by F. Ortiz, who certainly used it in the sense presented above, at the same time wanted it to take the place of *acculturation*. He thinks „that the word *transculturation* better expresses the different phases of the process of transition from one culture to another because this does not consists merely in acquiring another culture, which is what the English word *acculturation* really implies, but the process also necessarily involves the loss or uprooting of a previous culture, which could be defined as *deculturation*. In addition it carries the idea of the consequent creation of new cultural phenomena, which would be called *neoculturation*”. This opinion was endorsed by Malinowski when in his introduction to Ortiz' book he stated that the term t. gives no implication of one standard dominating all phases of *culture change*; on the contrary it shows a transition in which both sides are active, each contributing its quota, and each merging into a new reality of civilization. However, as stressed by Beals, despite Malinowski's enthusiasm „one finds no serious consideration of the reciprocal aspects of culture contact in any of his own publications”. In Spanish-speaking countries the term t. has been preferred to the term *acculturation*. (Indeed, one author wants to use the term *conculturation* as a clearer conceptualization of the content in the term t.) However, the term a. is now in common use and ought to be kept, as t. really describes only one phase of the complicated process most of us call *acculturation*.

kultúra vallásának differenciáltabb vagy hatékonyabbnak vélt elemeit”.<sup>3</sup> Azonban másképpen kellene megközelíteni e fogalom kubai vonatkozását. Itt behelyettesítés helyett kiegészítésről kellene beszélni. És nem azért történik a szinkretizmus, mert „a másik kultúra vallásának differenciáltabb vagy hatékonyabb elemei” vannak, hanem azért, mert az adott történeti-társadalmi körülmények között ez volt az egyetlen lehetőség arra, hogy az afrikai kulturális elemek valamiféleképpen fennmaradjanak. Hogy hogyan alakult tovább ez a folyamat, majd később fogjuk tárgyalni. Előjáróban csak annyit, hogy mindezt egy reinterpretációs folyamat követte. Valamennyi nagy vallás (keresztény, muszlim, buddhista stb.) keveredés eredménye, de ezekben az esetekben az új vallás teljesen alárendelte, a maga képeire formálta az átvett elemeket, pl. a zsidó elemek a kereszténységben. Ott egy merőben más folyamatról van szó. Az afrokubai vallások megőrzik, és csaknem eredeti formájában konzerválják a két- vagy többféle alkotóelemet (például: katolikus + joruba; katolikus + bantu + joruba), és ugyanakkor hűen tükrözik a kubai lakosság összetételét és egyáltalán a kubai kultúrát. Hangsúlyozni szeretném, hogy bár a kubai kultúra afroeurópai, ennek ellenére meglepően egységes. Ahogy keveredtek a különböző fajták, ugyanúgy keveredtek szokásaik, művészetük, zenéjük, konyhaművészetük, hiedelmük, öltözködésük, nyelvük, a mindennapi élet igényeihez alkalmazkodó viselkedésminták, egyszóval minden.

Kubában a rasszizmus elhanyagolható. Ha valakinek fehér a bőre, fehérnek mondják még, ha egyik szülője fekete is. Ha pedig fekete bőre van, feketének tekintik, függetlenül attól, hogy az egyik szülője fehér. Tiszta fehér vagy tiszta fekete fajtájú ember gyakorlatilag alig van Kubában, ezért a bőrszínnek annyi jelentősége van, mint máshol a hajszínnak, ha valakire azt mondják, hogy néger vagy mulatt, ez nem jelent pejoratív, becsmérlő jelzöt, mint például az USA-ban. A *santerok* (joruba papok), a *palerok* (bantu vallás papjai) és az *abakuák* (titkos társaság tagjai) között egyaránt találhatóak fehérek, feketék és mulattok, sőt az abakuáknál, azaz a titkos társaságokban már valószínűleg többségben vannak a fehérek.

És még valami, ami az előbbieket bizonyítékául szolgál: ezek a vallási közösségek megőrizték a joruba, kikongo, efik nyelvét. Például a santerók a mai napig folyékonyan beszélnek jorubául, hiszen a „santero-képzés” egyik fontos mozzanata a poruba nyelv elsajátítása.<sup>4</sup>

A transzkulturáció fogalmát Fernando ORTIZ, kubai néprajzkutató és jogtörténész határozta meg 1940-ben megjelent „Contrapunteo Cubano del Tabaco

Lit.: BEALS, R. Acculturation. In.: Kroeber, A. L. Anthropology Today. Chicago 1953. ESCANDELL BONET, B. 1954. (Ciencia de la cultura, „acculturation” y americanismo. Revista de la Universidad de Madrid, Vol. 3, No. 9.)

ORTIZ, F.: Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Havana, 1940.

ORTIZ, F.: Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. New York, 1947.

HULTKRANTZ, Ake: General Ethnological Concepts Copenhagen, 1960.

<sup>2</sup> „La última observación importante que nos queda por hacer es que América nos ofrece el cuadro extraordinario de la ruptura entre la étnica y la cultura.”

BASTIDE, R.: Las Américas Negras. Paris, 1967. 14.

<sup>3</sup> ECSEDY Csaba: Néprajzi Lexikon „Szinkretizmus” címszava. Kézirat.

<sup>4</sup> Én magam egy nagyon érdekes jelenet tanúja voltam. 1969-ben Magyarországon járt a kubai népi együttes. Egyik tagja adatközlőm volt még Kubában. Egy este

y del Azucar" című művében, és azóta ez a meghatározás elfogadott a szakirodalomban. Megkülönböztette a transzkulturáció fogalmát az eddig elfogadott és azóta is alkalmazott akkulturáció fogalmától. Az akkulturáció klasszikus definícióját REDFIELD—LINTON—HERSKOVITS adták meg 1935-ben. Ez a következőképpen szól: „Az akkulturáció magában foglalja azokat a jelenségeket, amelyek akkor jönnek létre, amikor a különböző kultúrával rendelkező egyének csoportjai közvetlen, folyamatos kapcsolatba kerülnek egymással és ebből következően egyik vagy mindkét csoport eredeti kultúrelemeiben változás áll be.

Az akkulturáció ezen definícióját meg kell különböztetnünk a kultúraváltozástól (culture change), amelynek csak egyik aspektusa, és az áthasonulástól (assimilation), amely néha csak fázisa az akkulturációnak. Ugyancsak szükséges elkülöníteni a diffúziótól, noha ez előfordul az akkulturáció minden esetében, s nemcsak egy olyan jelenség, amely gyakran helyet talál a népek közötti kapcsolat fenti, a definícióban részletezett típusainak előfordulása nélkül is, hanem az akkulturáció folyamának egyik nézőpontját is alkotja.”<sup>5</sup>

Ezzel szemben a transzkulturáció egy új kultúra létrejötte új körülmények között oly módon, hogy egyik eredeti kultúra sem szorul háttérbe vagy merül feledésbe, egyik sem szívja magába a másikat. A kubai transzkulturáció folyamatában egyik kultúra sem vész el, hanem új kultúrában olvadnak össze. Az újban felfedezhetők az eredeti kultúrák vonásai, csakhogy ezek a vonások rendszerint más funkciót töltenek be, más közegben jelennek meg, az új társadalmi valóságnak és igényeknek megfelelően. Itt nem áll elő olyan helyzet, mint a kulturális fúzióban. „The Social Science Research Council” szemináriumán<sup>6</sup> úgy definiálják a „Cultural fusion”-t, mint a kulturális alkalmazkodás egy típusát, amelyben két önálló rendszer közeledése hozzávetőlegesen kölcsönös, bár valószínűleg sohasem egyenlő. Eredménye lehet egy harmadik rendszer, amely az eredeti két rendszer eltűnésével alakul ki, ellentétben a transzkulturációval, ahol egyik sem tűnik el. A „fusion” vagy mindkét érintkező kultúra alapvető körvonalait eltörli, vagy legalábbis nem hoz létre olyan harmadik kultúrát, amelyben

eljöttek velem a nigériai nemzeti ünnepségre, amelyet a Budaörsi úti Nemzetközi Előkészítő Intézetben tartottak. Hatan jöttek velem (két mulatt nő, két mulatt férfi és két fehér férfi). Műsor után az intézet igazgatójának szobájában beszélgettünk az itt tanuló nigériai diákok egy csoportjával. A négy kubai férfi egyszerre csak jorubául kezdett beszélgetni a nigériaiakkal. Hosszasan értekeztek a különböző istenségekről. A kubaiak ugyanis értesültek arról, hogy az egyik nigériai fiút Babatundénak hívják, és megkérdezték tőle, hogy hová való és kik a rokonai. A joruba kultúrájának szentelt fejezetben láthatjuk, miért éppen Babatunde neve keltette fel honfitársaim érdeklődését. Nigériai és kubai szokásokról beszélgettek, közmondásokat, imákat mondtak egymásnak, és végezetül joruba dalokat kezdtek énekelni. A magyarok, akik jelen voltak, nem akartak hinni a szemüknek és a fülüknek (főleg azért, mert a fehérek is folyékonyan beszéltek jorubául), de még számomra is meglepő volt, mert azt hittem, hogy Kubában a santerók, akik egyébként folyékonyan beszélnek jorubául, e nyelv olyan archaikus állapotát őrzik, amelyet a mai nigériai jorubák nehezen értenek. A mai civilizáció termékeiről, a televízióról, a labdarúgásról, a számítógépekről biztosan nem tudtak volna olyan könnyedén társalogni, de ez mit sem változtat a lényegen: a fehér és mulatt kubaiak bebizonyították a mai joruba fiataloknak, hogy Kubában őrzik a joruba hagyományokat.

<sup>5</sup> REDFIELD—LINTON—HERSKOVITS: Memorandum on the Study of Acculturation. Man, 1935. 162. (Ecsedy Csaba fordítása.)

<sup>6</sup> The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation: An Exploratory Formulation. American Anthropologist. Vol. 56. 1954. 987—988.

a körvonalak teljesen tisztán megtartanak önállóságukat. Mint látjuk, a mi esetünkben nem ez a helyzet áll fenn.

Bronislaw MALINOWSKI hagyta jóvá a transzkulturáció Fernando ORTIZ által bevezetett fogalmát a szakirodalomban. A „Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azucar” című művének előszavát MALINOWSKI írta. Ebben kifejti, hogy a transzkulturáció fogalma mennyivel pontosabb és kifejezőbb, mint az eddig használt akkulturáció vagy inkulturáció fogalmak. Ebben a tanulmányban MALINOWSKI azt írja, hogy „minden kultúra — vagy ahogy mostantól kezdve fogjuk mondani, minden transzkulturáció — változás, olyan folyamat, amelyben az ember mindig ad valamit cserébe azért, amit kapott. Olyan folyamat ez, amelyben új, összetett és bonyolult valóság keletkezik. Valóság, amely nem a jellemzők mechanikus halmaza, de nem is mozaik, hanem új, eredeti és önálló jelenség. E folyamat leírásához, a latin tövekből álló transculturatio szó olyan terminust nyújt, amely implicite nem foglalja magában azt a tényt, hogy egyik kultúra magába olvasztja a másikat, hanem átmenetet két kultúra között, holott mind a kettő aktív, kölcsönösen hozzájárulnak az újhoz különböző mozzanatokkal és mindkettő részvevője egy új valóságnak megfelelő civilizáció keletkezésének.”<sup>7</sup>

MALINOWSKI Fernando ORTIZ-szel való legmesszebb menő egyetértése bizonyítékként pár sort idéz a „Methods of Study of Culture Contact in Africa” című tanulmányából: „több alkalommal hangsúlyoztam már, hogy a kultúrák érintkezését, összeütközését és átalakulását nem értelmezhetjük úgy, hogy egy »akkulturált« emberi csoport teljesen elfogad egy adott kultúrát. Amikor a fekete kontinens viszonylatában európaiak és afrikaiak közötti érintkezésről írtam, igyekeztem rámutatni arra, hogy e két fajta kölcsönösen és egyaránt átvett európai és afrikai elemeket. Ennek során mind a két fajta átalakítja a kölcsön vett elemeket, és ezeket beépíti egy teljesen új és önálló kulturális valóságba. De a kultúrák változásának eredménye nem tekinthető a kölcsön vett elemek mechanikus keverékének.”<sup>8</sup> Az előszó a következő szavakkal fejeződik be: „Azt hiszem, elég világosan kifejtettem, mennyire közel áll véleményemhez Fernando ORTIZ elemzése. És nem szükséges hozzátennem, hogy erre büszke vagyok.”

Közismert ez a kulturális összeolvadás a kubai zenében és irodalomban (például Nicolas GUILLÉN költészete). De ez a kulturális kölcsönhatás nem korlátozódik a művészetekre: a kubai életnek nincs szinte egyetlen olyan része sem, amelyből hiányoznának az afrikai és az európai jelenségek, helyesebben ezek szerves vegyülete. Dolgozatom keretei nem teszik lehetővé, hogy ezek mindegyikére vagy akár fő csoportjaira kitérjek. Mégegyszer hangsúlyozom tehát, hogy jelen dolgozatom a vallás — a szinkretizmus — oldaláról közelíti meg és tárgyalja a transzkulturáció fogalmát.

Ahogy Fernando ORTIZ mondotta: „Kuba igazi története ennek a kúsza transzkulturációs folyamatnak a története.”<sup>9</sup> Természetesen ez csak a kultúrtörténetre vonatkozik. Tudvalevő, hogy a sziget indián őslakossága a hódítás során

<sup>7</sup> ORTIZ, F.: *Contrapunteo Cubano del tabaco y del Azucar*. Havanna, 1940. XIII.

<sup>8</sup> MALINOWSKI, B.: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. In: ORTIZ, F. i. m. XV. o.

<sup>9</sup> ORTIZ, F. i. m. 99.

és a gyarmatosítás kezdetén elpusztult. Ha képesek lettek volna rá, akkor sem volt lehetőségük alkalmazkodni az új életkörülményekhez. Az indiánok egykori életére csak növény-, állat- és helységnevek utalnak.

A hódítást követően a bevándorlók (spanyolok, portugálok, zsidók, olaszok) és néger rabszolgák szinte kiapadhatatlan folyamatát a XV. század óta a fajták állandó keveredése kísérte. Kuba fokozatosan vált félvér országgá. Az amerikai kontinensekről jöttek indiánok, angolszászok, a XIX. század második felétől pedig kínaiak (ők pótolták a néger rabszolga munkaerőt, miután hivatalosan betiltották a rabszolgakereskedelmet), akik szintén elszakadtak a szülőföld szokásaitól, társadalmuktól, kultúrájuktól, és egy számukra új, idegen világba kerültek. Mindegyikük kétoldalú folyamaton ment keresztül; elvesztették saját kultúrájuknak az új életfeltételekhez nem alkalmazkodó, be nem illeszthető jelenségeit, és befogadták az új kultúrát.

A konkrét körülményekhez való ilyen alkalmazkodás eredménye az afroeurópai transzkulturáció Kuba földjén, de ez a transzkulturáció egyben a kétféle kultúra hordozóinak keveredése, egymásra hatása és szoros együttélése. Ez is hozzájárult, hogy Kubában általában nem volt szegregáció. A szigorú szegregációban ugyanis annyira elkülönül a rabszolga a rabszolgatartótól, hogy gyakorlatilag nincs kölcsönös áthatás. Az Amerikai Egyesült Államokban például az angolszász kultúra szinte felismerhetetlenné tette az eredeti afrikai kultúrákat. A szigorú elnyomás körülményei között a rabszolgák őskultúrája jóformán teljesen „elfelejtődött”. Ezért az egyesült államokbeli néger mozgalmak keresik az „afrikai gyökereket”, a színes bőrűek „saját személyiségét”, amely különbözik attól, amit a rabszolgáság rájuk kényszerített.

Kubában ez a „személyiség” soha nem veszett el, hanem új jelenségekkel gazdagodott, mint ahogy újakkal gazdagodott a Kubában letelepedett európaiak „személyisége”, kultúrája is.

A következő fejezetekben a joruba kulturát és az abakua titkos társaságot fogjuk tárgyalni.

## A joruba kultúra

A jorubák Délkelet-Nigériában élnek, számuk jelenleg 11 millióra tehető. Pontos és tömör jelentést ad William BASCOM róluk: „Their tradition of urban life gives them a unique place not only among Africa societies, but among non-literate peoples the world over. In economics, government, and in particular in art and in religion they rank with those others. Among West African groups they represent the highest level of cultural achievement in sub-Saharan Africa. They are of additional interest because the contribution which Yoruba slaves and their descendants have made to the culture of the Caribbean and South America, in particular of Cuba and Brazil. Nearly all of the slaves brought to the Americas came from West Africa, between Senegal and Angola, and no African group has had greater influence on New World culture than the Yoruba.”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> BASCOM, W.: The Yoruba of Southwestern Nigeria. Stanford University, 1969. 1.

A jorubákat Braziliában *nagó* néven, Kubában pedig *lukumi* néven ismerik. Idevágó Robert Smith állítása: „But the Yoruba seem never to have constituted a single political entity; their very name was confined until less than a century ago to the northern group among them, the Oyo (from whose own name it perhaps derives), while the rest were called by the different names of the proliferating kingdoms. Their language, despite its many dialects, provides the main evidence of a common origin and cultural heritage; the name sometimes applied to his language, *anago*, has been used by their neighbours, especially the Dahomeans, to describe the people, while another name, or nickname, was *Olukumi* (→my friend)”.<sup>11</sup>

Viszont a joruba eredetű kultúrát a *santeria* (szent közösség) név alatt ismerik Kubában. Az elnevezés már spanyol, és a katolicizmussal való szinkretizmusra utal: *santo* = szent, *santeria* = sokszentség. Ők alkotják a legnépesebb vallási közösségeket Kubában, sok közösséget létesítettek, és ők képviselték a legmagasabb szintű afrikai kultúrát.

Jól kidolgozott, többistenhitű vallási rendszerük volt, papi hierarchiával, amelyben idővel — ahogyan „mulattizálódik” a társadalom — egyre könnyebb lett a felfelé haladás, mert ennek a felemelkedésnek a kontinensen nincs akkora jelentősége, mint a régi hazában, azaz nem jelent egyben felfelé haladást a társadalmi ranglétrán.

Ezek a vallások — de még a katolicizmus is — kívül rekedtek a gazdasági és politikai rendszer keretein. Érdekes jelenség ez. Mindenki meg van keresztelve, de hogy azon túlmenően ki mit csinál, kit mit imád, egyszerűen jelentéktelen, feltéve, ha nyilvánosan nem ütközik össze az uralkodó erkölcsi normákkal, viselkedésmintákkal és a hatalmi szféra szabta magatartásokkal.

A nigériai jorubáknál rendkívül fontos a halottkultusz. Egy nemzetségen belül, patrilineáris leszármazás alapján mindig újra és újra születnek az emberek.

BASCOM a következőket írja: „Halál után az emberben lévő több lélek elszáll, és rendszerint felmegy az égbe, addig, amíg a főlélek, azaz az *eleda* („őrangyal”) újjá nem születik. Szokásos, hogy az emberek a saját nemzetségükön belül reinkarnálódnak patrilineáris leszármazottaikban. Ha a gyerekek azonos neműek, mint a bennük reinkarnálódott ős, *Babatundenak* (Újjászületett Apának) vagy *Jetundenak* (Újjászületett Anyának) fogják őket nevezni. De azért az ősök reinkarnálódhatnak tőlük különböző nemű gyerekekben is. A reinkarnált ős azonosítása történhet egyrészt a lélektani, jellembeli vagy viselkedésbeli hasonlóság alapján, másrészt az álmok alapján (amelyekben az ős megmondja valamelyik családtagjának, hogy kiben reinkarnálódik), vagy a *babalawo* (jósló főpap) jóslatai alapján (amelyek az újszülött gyermeknek vagy várandós anyának szólnak).<sup>12</sup>

De mi történik Kubában? Mint mondtuk, nem nagycsaládok vagy nemzetségek szerint szállították el a rabszolgákat Afrikából, hanem különféle népekből. Rendszerint a legfiatalabbakat és legerősebbeket vitték el, így ritkán került közéjük tekintélyes és magas rangú vallási személyiség, hiszen ezek általában idősebb emberek voltak.

<sup>11</sup> SMITH, R.: Kingdoms of the Yoruba. London, 1969. 11.

<sup>12</sup> BASCOM: i. m. 71.

Az ültetvényekre szintén több népből származó csoportok kerültek: még ha a vérrokonok esetleg ugyanahhoz a gazdához kerültek is, együttlétük nem tartott sokáig, akármikor el lehetett őket választani. Akár az anyát a gyerekektől, a feleséget a férjétől, vagy a rokonokat és törzsbelieket. A rabszolgatartónak csak az volt fontos, hogy erős rabszolgái legyenek, Ezért párosítani is szokták őket, akárcsak az állatokat, fizikai tulajdonságuk szerint.<sup>13</sup>

Míndezekből következően az eredeti kultúra szükségszerűen megszűnt vagy háttérbe szorult, hiszen felbomlottak a leszármazási rendszerek.

A joruba eredetű vallási közösségeket „Casa de Santo” (szentnek a háza) néven ismerik Kubában.

A „Casa de Santo” tulajdonképpen megfelel egy nigériai joruba ágazatnak.<sup>14</sup> Ez azonban nem társadalmi, hanem kizárólag vallási szervezet. Így az emberek nem születés vagy férjhez menés útján kerülnek be, hanem avatási szertartással. Épp ezért Kubában az avatás a vallási élet legfontosabb mozzanata, amelynek az a sajátossága, hogy az avatás során a beavatott kettős értelemmel születik újjá. Egyik a „szimbólikus”, a „klasszikus”, a minden avatási szertartással járó új életre való újjászületés. A másik pedig, funkcionális, mert ezentúl a beavatott egy vallási csoporthoz fog tartozni, a „casa de santo”-hoz, és ez a hovatartozás épp olyan jellegű, mint amikor az anyaországban egy újszülöttel vagy újdonsült feleséggel szaporodik az ágazat.

BASCOM a következőket írja a joruba ágazatról: „Clan members are spoken of as ‚children of the house’ (om ilé) with males distinguished as ‚sons of the House’ (omo ibinrin ilé). All clan members, male and female, are considered to be blood relatives (ebi ibatan). . . Finally in many compounds there are outsiders or ‚strangers’ (alejo) who are not related to anyone in the compound, perhaps having come from another town. Some of these are permitted to settle permanently in the compound marrying and raising families whose males may continue to reside in it; they are counted among the ‚people of the House’ (ara ilé), but not are relatives.”<sup>15</sup>

A „Casa de Santo” felépítése a következő volt: A piramis lábánál a *hivők* álltak, akik esetleg egyik vagy másik szent attributumait, láncait kapták, de még nincsenek felavatva. Megfelelnek a jorubai „people of the house”-nak.

A következő lépcsőfokot az újonnan beavatottak foglalták el. Az újoncot *iyabónak* nevezik, függetlenül attól, hogy az illető férfi vagy nő. Joruba-földi megfelelőjükről BASCOM azt írta: „A man refers to his wives simply as wife (iya), or he may speak of the one to whom he has been longest married as his „senior wife” (iyale) and to the others an „junior Wife” (iyawo).”<sup>16</sup>

<sup>13</sup> „A telivér kreolcskák ötszáz peso körül kóztáltak. A megtermett, izmos négerék — a ‚gránátosok’ — gyerekeit mondták telivéreknek. A ‚gránátosok’ kiváltságos helyzetet élveztek. A gazda válogatta ki és egészséges, jó húsban lévő nőekkel párosította őket. A barakkon kívül, egy helyiségben összezárták a kettőt, hogy szeretkezzenek, azután az asszonyræk minden évben erős magzatot kellett szülnie. Mondom, mintha barmokat tenyésztettek volna.” BARNET, M.: Fekete sors az Antillák gyöngyén. Budapest, 1972. 34.

<sup>14</sup> „Every Yoruba is born into a patrilineal clan (idile) whose members are descended from a remote common ancestor.” BASCOM: i. m. 42.

<sup>15</sup> BASCOM: i. m. 43—44.

<sup>16</sup> BASCOM: i. m. 51.

Kubában az iyabó fogalmat tágabban értelmezik. A nigériai jorubáknál ki-  
vülről csak a feleségek szaporíthatják az ágazatot. A „Casa de Santo”-ba  
nemtől, kortól és rokonsági viszonyoktól függetlenül lehet bekerülni. Ezért nin-  
csen ellentmondás az iyabó szó használatában, amennyiben fogalom lényegét  
tekintve *újoncot* jelent. E fogalom rossz értelmezését tapasztaljuk a szakiroda-  
lomban, amikor is azt állítják a szerzők, hogy az avatás az afroamerikai vallá-  
soknál egyszerű jelképes házasság egy adott istenséggel, figyelmen kívül hagy-  
va azt a minőségi változást, amely az Újvilágban történt, vagy legalábbis Kubá-  
ban.

Az endogámia szigorúan tilos a „Casa de Santo”-ban (akárcsak a joruba  
ágazatban). Viszont házasság után az a fél, amely nem tag, beavattathatja  
magát az adott közösségbe. Még a tagok vér szerinti rokonai is kizárólag avatás  
útján kerülhetnek be a közösségbe. A tagság nem örökölhető; még ha a két  
szülő tagja is a „Casa”-nak, gyereük csak avatás után lesz tagja a közösség-  
nek. Az avatás viszont rendkívül költséges szertartás, nem engedheti meg min-  
denki magának a hívők közül, hogy azon átessen. Ez volt a „conspicuous con-  
sumption”<sup>17</sup> klasszikus példája Kubában. Ennek is köszönhető, hogy a „hívők”  
serege összehasonlíthatatlanul népesebb, mint a beavatottaké.

Vezető szerepet tölt be a *babalocha* (pap) és az *iyalocha* (papnő), akiket már  
régen beavattak, és utána kiegészítő szertartásokon estek át, akik varázsolhat-  
nak, új „Casa de Santo”-t alapíthatnak, vezetik az avatásokat, és jósolhatnak a  
*diloggun* nevezetű 16 kauricsigából álló jövendölési rendszerrel. A nép *santero*,  
*santera* néven ismeri őket.

A „Casa de Santo” fenntartása, az isteneknek tartott ünnepek, az áldo-  
zatok és tiszteletdíjak nagy anyagi terhei a hívőkre hárultak.

A piramis csúcán a *babalawo-k álltak*. Ez a legmagasabb kategória kizáró-  
lag férfiakból áll. Csak ők jósolhatnak az *Ifa táblával*. Rendkívül bonyolult jós-  
lási rendszer ez. A *babalawo*knak évekig kellett tanulniuk, hogy elsajátít-  
hassák. BASCOM azt írja a jorubai *babalawo*król, hogy „the *babalawo* as they  
are known are both diviners and priests of Ifa, the God of Divination, and al-  
though they are distinguished from the doctors or „medicine man” they also  
prepare charms and medicines.”<sup>18</sup>

Van még egy külön kategória, a *batá-dobosok*. Ők alkotják az ünnepek  
zenei kíséretét. A *baták* szent dobok együttese, amely három dobból áll. Kizáró-  
lag Shangó gyerekei szólaltatják meg a dobokat, és közülük is csak meghatáro-  
zottak. Hét éven keresztül tanulnak dobolni e kétfenekű dobokon. A legnagyobb  
dobot *Iyá*-nak, a középső *Okónkole*-nek és a legkisebbet *Itótele*-nek nevezik. A  
dobot egyetlen avokado fa törzséből csinálják, a belsejébe különböző magokat  
tesznek, és két ütőfelülete körül csörgők vannak. A dobok jelentőségét mutatja,  
hogy az ünnepeken (*toques de santo* = dobolások a szenteknek) ők szabá-

<sup>17</sup> A „mutató fogyasztás” (conspicuous consumption) minden primitív nép szo-  
kása, de megtalálható civilizációkban, sőt, mindmáig az európai fejlődésben is. A  
nagy ünnepek, vallási szertartások, családi események alkalmával elfogyasztott,  
szétajándékozott stb. javak mennyisége gyakran a legsúlyosabb nyomorba döntheti a  
társadalom tagjait. ECSEDY Csaba jegyzete. POLÁNYI Károly: Dahomey és a rab-  
szolgakereskedelem. Budapest, 1972. 139.

<sup>18</sup> BASCOM: i. m. 70.





A kétfenekű batá-dobokat Kubában mindkét felén ütik, és az ünnepség jellege szintén kubai (itt újra találkozunk a férfi elsőbbségével a szentek között).<sup>20</sup>

Kubában, akárcsak Nigériában<sup>21</sup> a joruba panteon igen nagy: nemcsak azért, mert sok az istenség, hanem mert minden istenségnek több, térben is, időben is különböző, úgynevezett „életútja” van. Egyszerre fiatalok, javakorabeliek és nagyon öregek, alázatosak, bátrak, csapodárok, féltékenyek, kacérok, szeplőtelenek, pletykások, önfejúek, erősen erotikusak, frigidek stb. Az új körülmények között könnyű volt az új istenségeket befogadni vagy új kalandokkal és életutakkal felruházni a régieket.

A katolikus szentekkel való szinkretizmusnak több fázisa van. Kezdetben csak kényszerből fakadt: egyrészt, mert az afrikaiaknak csak katolikus szenteket volt szabad imádniuk, és mert csak katolikus szentek napján volt szabad ünnepet tartani, ugyanakkor nagyon alaposan tanították nekik a katolikus mitológiát és az új ismeretek felhalmozása során kezdték felfedezni az újabb hasonló vonásokat istenségeik és a katolikus szentek között. Egy következő fázisban, amikor már jobban alkalmazkodtak az új erkölcsi normákhoz és viselkedésmintákhoz, a sajátjukból csak azok maradtak fenn, amelyek beilleszkedtek az új társadalomba. Ugyanúgy korszerűsítették vallásukat is. Mindaz, ami nem illett össze az új társadalmi rendszerrel, lekopott, elveszett, új generációk nem vitték tovább.

A legnépszerűbb *oricha*-k (szentek): Obatalá, Eleggua, Oggun, Ochosi Yemajá, Ochun, Oyá, Changó, Babalu Ayé.

Elegguának, Oggunnak és Ochosinak — gyűjtőnevrükön a harcosoknak (Guerreros) — sajátos házőrző, vagy egy-egy vállalkozáshoz „utat nyitó” szerepük van, ezért külön oltáruk van (általában az ajtó közelében) minden santeriai pap lakásán. Rendszerint jóval az avatási szertartás előtt kapják meg a hívők a Guerreros attribútumait. A hívő arra törekszik, hogy neki is legyen, még ha nem is áll szándékában beavattatni magát.

Igaz ugyan, hogy ezek az istenségek azonosíthatók katolikus szentekkel, mégsem ábrázolják őket másként, mint afrikai formájukban. Ha hozzájuk fordulunk, még ha katolikus imákat mondanak is nekik, akkor is nagyon ritkán szólítják meg katolikus nevrükön, ellentétben Yemayával, Obatalával, Ochunnal, Babalu Ayéval és Changóval, akiket egyaránt Virgen de Regla-nak, Virgen de las Mercedes-nek, Virgen del Cobré-nak vagy Candad del Cobré-nak, San

<sup>20</sup> „Los tocadores de los instrumentos rituales principales conservaron en América algunos aspectos de su antigua pertenencia a una clase social determinada, de lo que se ha dicho que pertenecían a una casta y constitución grupos especializados al servicio de la corte o para funciones específicas” ... „Los tamboreros adquieren un reconocido prestigio en el grupo... Además deben recibir determinados derechos en forma de tributo monetario y en animales, velas, cocos, etc.” CHAUVET, St.: *Musique Nègre*. Paris, 1929. 25. és CARNEIRO, E.: *Candomblés de Bahia*. Rio de Janeiro, 1961. 99. in LEÓN, A.: *Musica Popular de Origen Africano en América Latina*. Havana, 1969. 45. o.

<sup>21</sup> „The tendency which we noted in the case of the Ewe-speaking peoples to replace gods which were purely local, and only worshipped by those dwelling in the vicinity, by tribal gods, and by gods worshipped by an entire people, has in the case of the Yoruba tribes been very fully developed, and all the gods possessing any importance are known to and worshipped by the Yoruba-speaking peoples as a whole.” ELLIS, A. B.: *The Yoruba-Speaking Peoples* Reprint of the edition of 1894. 34.

Lazaró-nak és Santa Barbará-nak szólitának, és akiket inkább katolikus kegyképpel vagy a szentnek a szobrával ábrázolnak.

Érdekes jelenség ez, és úgy vélem, magyarázata sokrétű. A joruba társadalom egyenjogúságra való törekvése figyelhető meg: ugyanis, míg a férfiaké az élet politikai szférája, addig a nőké a gazdasági szféra. S az istenségeknél rendszerint hasonló munkamegosztás tapasztalható. Kubában viszont erősen patriarchális, férfiközpontú társadalom alakult ki, ahol a nők nem vettek részt a termelésben és majdnem kizárólag csak háziasszonyi szerepet töltöttek be teljesen nyilvánvaló okokból: a feudalizmus mindig férfiközpontú társadalmat hoz létre, a spanyolok pedig Kubába hozták feudális társadalmukat. Ahogy említettem, a cukornád konjunktúráig viszonylag kevés rabszolga volt az országban. A rabszolgánokat gyakran házicselédnek használták, nem nagyon dolgoztak a mezőgazdaságban. De nem változott a nők helyzete a cukornád konjunktúra idején sem, amikor egyre több rabszolgát hoztak be. Csak a szegény spanyol, mulatt vagy szabad néger nők dolgoztak, és csak mint varrónők, bábaasszonyok, fókák, szakácsnők stb. A monotermlő Kubában, a spanyoloktól való függetlenség kivívása után pedig végképp nem volt fontos, hogy egy nő dolgozzon.<sup>22</sup>

Ennek megfelelően változott a joruba panteon is. Ott, a jellegzetesen férfias és harcos szentek, a „harcosok” azonosíthatók a már felsorolt katolikus szentekkel, de korántsem azonosak. Ők a leírt fétisekben laknak, de soha katolikus képeken vagy szobrokon! Lényegük az erő, az igazi erő, melyet a Harcosok Afrikából kapnak, talán ha nem az ősi ábrázolási formában jelennének meg, elveszítenék az erejüket. De a Guerreros külső ábrázolásán túlmenően, kultuszuk tele van katolikus elemekkel.

Eleggua egyesek szerint a legfélelmetesebb istenség. Ővé az emberek sorsa. Mindig rá kell számítani, ha az ember valamit tenni akar, ha fohászodik, vagy ha fekete vagy fehér mágiát űz bármilyen istenség segítségével, mindig Eleggua engedélye és közreműködése szükséges. De még az istenek is Eleggúára vannak utalva. Egyaránt tönkretetheti az istenek vagy az emberek terveit.<sup>23</sup>

1976-os gyűjtéséből származik ez a mítosz arról, hogy hogyan vált Eleggua az Isten (Olofi) kedvencévé: „Te tudod, hogy van egy oricha, aki mindig az égben van, az istenért sem száll le a földre semmiért, és Olofinak hívják. Minden egyes alkalommal, amikor valamit akarunk csinálni, áldást kérünk tőle. Ha az ember azt mondja, hogy „Isten”, ez ugyanaz, mintha Olofit mondana, és fordítva is. S mi történt? Hát az, hogy egyszer nagyon beteg lett Olofi, nagyon súlyos nyavalyában feküdt. Akkor megbeszélték, hogy oda kéne hívni az égbe az összes szentet, hátha meg tudják gyógyítani. Hát képzeld el, hogy Eleggua fel-felment az égbe, de Szent Péter, az ajtónálló, aki nem más, mint Oggun, el-elzavarta Eleggúát, amikor meglátta azt a koszos, rongyos, mezítlábás és mindig falni valót kereső négert —, mert Eleggua nagyon falánk, ez az ismertetőjele, képzeld el, mennyire szereti az evést, hogy itt, a vallásban sem lehet csinálni

<sup>22</sup> Tudniillik kevés munkalehetőség volt, mi lett volna, ha a nők elfoglalják!

<sup>23</sup> Ilé-Yoruba (joruba-földi) Eleggúáról BASCOM azt írja: „Even Changó, a God of Thunder, who can kill a person with lightning must first ask Eshu to 'open the road' for him; or he may ask Eshu to use the variety of punishments at his command.” BASCOM: i. m. 79. o.

semmit anélkül, hogy őt ne etessük, mert mindent megeszik, amit csak adsz neki, még a száraz kenyeret is úgy bekapja, hogy csak na. — Szóval, amikor Szent Péter meglátta ezt a haramiát, minden hajaszála az égnek állt. Ezért gondoskodott Eleggua, hogy nehogy Szent Péter szeme elé kerüljön, és mindig, ha Oggun arra nézett, el is bújt, mert az volt az eltökélt szándéka, hogy bejusson Olofi hálósobájába. Erre feljött Las Mercedes, hozta a galambjait, és jól megtisztította Olofit, de nem gyógyította meg. Utána belépett Yemayá, kacsával tisztította Olofit, de semmi. Később jön Oyá, a temető szüze, aki szintén jól meg akarta tisztogatni füvekkel Olofit, de neki sem sikerült meggyógyítani a felső hatóságot. Ekkor megérkezett Ochun, La Caridad kacarászva, mosolyogva, mint mindig, tudod, ő a szexepiles miasszonyunk, és megcirógatta Olofit a sárga kendőjével, és Olofi egyre jobban felkapaszkodott az ágyban, mert amikor meglátta azt a szépséges mulatt nőt, annyi arannyal, annyi korál gyönggyel, annyi ékszerrel, mindenáron fel akart kelni, de nem tudott, mert Ochun nem hozott magával orvosságot, csak a veleszületett kurvaságát. Erre Eleggua letépett egy banánt —, mert Changó hozott egy egész banánfűrtöt azért, hogy mikor Szent Péter megszólítaná, felakassza a fűrtöt Olofi ágya fölé, mert az a népség csak úgy tudott gyógyítani, füves tisztításokkal, hókuszpókusszal. — Szóval ott tartottunk, hogy amikor Szent Péter szórakozva nézte, „mit művelnek a szentek Olofival, Eleggua ellopta a banánt Changótól, és berontott Olofi hálósobájába, és úgy futott, hogy nem is adott alkalmat Oggunnak — aki ebben az esetben nem más, mint Szent Péter — arra, hogy kicipelje őt a szobából, hanem erőszakkal beledugta a banánt Olofi szájába. Olofi öklendezni kezdett, fuldoklott, mert ki akarta köpni a banánt, de közben le is nyelte, és ahogy lenyelte, mindjárt jobban érezte magát. Igen, határozottan jót tett neki. És felkelt. És Oggunhoz fordult, aki a grabancánál fogva tartotta Elegguát. És így mondta neki:

— Engedd el, és etől a naptól kezdve ő lesz a hírnököm, és tinektek mindannyiótoknak engedelmeskedni kell neki, és ezentúl kötelesek lesztek őt etetni, mert ő gyógyított meg. Te, Caridad del Cobre, Ochun, te is a hírnököm leszel Elegguával együtt, és a lányok között te leszel a kedvencem, akárcsak Eleggua a fiúk között.”

Ezután a kaland után az Isten megparancsolta az összes szentnek, hogy ezentúl adják Elegguának a nekik szánt áldozatokból az első kóstolót. Ő maga a szélrózsa urának nevezte ki Elegguát, kezébe adta a szentek és az emberek sorsát, és megengedte, hogy ezentúl tréfáljon mindenkivel, ahogy kedve támad.

Figyelemre méltó, hogy adatközlőm egyaránt használja a katolikus és a joruba szentek megszólítását, és az az arcátlan forma, ahogy beszél a szentekről, mintha emberek, sőt, mi több, mintha a barátai vagy a szomszédai lennének. Kiváltképpen amikor Ochunról beszél, akit úgy ismernek, mint a „kurva szent” vagy a „kurvaság istennője”. Ochun kiemelkedő szerepe ebben a mítoszban főleg annak köszönhető, hogy adatközlőm Ochun lánya, és bizonyára nem akarta magára haragítani az „őrangyalát” aki nagyon hiú, és nem bírja elviselni, ha nem ő a főszereplője bárminek, amiről szó van.

Eleggua mindent tud. Ő fedezte fel az incesztuszt Oggun és az anyja között. „Obatalá apja (ebben a mítoszban férfi) mindennap elment a mezőre dolgozni. Yegua, a felesége otthon maradt, akárcsak Oggun, a fia, aki már szép szál legény volt és legkisebb fia, Changó. Oggun mindig kihasználta, hogy az apja

nincs otthon, és ilyenkor megpróbálta megerőszakolni az anyját, de Osain (az ajtó védőszentje, kis ólomkakas formában ábrázolják, amely az ajtó fölött lóg), aki akkor még valódi kakas volt, mindig megzavarta őket. Oggun úgy gondolta, az lesz a legjobb, ha alaposan megeteti Osaint, aki ezentúl annyit kapott enni délelőttönként, hogy nem ért rá vigyázni a házra, és így Oggun kedvére vihancolhatott az anyjával. Egyszer Eleggua bement Oggunhoz, és kérte, hogy adjon neki egy hordó pálinkát. Oggun nem adott. Ezért Eleggua megvárta Obatalát, és mindent elmondott neki. Obatala megátkozta a fiát, és elkergette otthonról.” (1968-as gyűjtésem.)<sup>24</sup>

Viszont egyszer Eleggua megmentette az Oltáriszentséget. „Egyszer az Oltáriszentség elindult a pogányok földjére, ahol ellenségként fogadták és üldözöbe vették. Az Oltáriszentség belebújt egy romos házba, és fohászzkodott Eleggua-hoz, hogy jöjjön és mentse meg. Meghallotta Eleggua, aki mindenhol ólálkodik, eljött, és a következő tervet eszelték ki: Eleggua megmondta mindenkinek a pogány faluban, hogy pontban déli 12 órakor menjenek be a házukba, és jól zárják be az ajtókat és az ablakokat, és másszanak be az ágy alá, mert a gonosz izé' át fog menni a falun, és mindenkit lekaszabol, akit csak lát. Hát, mindenki megijedt, és már fél tizenkettőkor bezárkóztak a házukba, és bebújtak az ágyuk alá. Pontban 12 órakor Eleggua egy moszkítóhálóba bugyolálta az Oltáriszentséget, és csengetve, mint a templomban a misén, átmentek a falun. Így szökhett meg az Oltáriszentség üldözői elől. Azóta rossz időpont a déli 12 óra, biztosan azért, mert a pogányok elpletykálták mindenkinek, hogy ilyenkor az ördögök mászkálnak.” (1968-as gyűjtésem.) Itt Eleggua erősebbnek és hatalmasabbnak bizonyult, mint az Oltáriszentség. Világosan látszik, hogy ravaszsága minden isten vagy szent fölé emeli őt.

Az egyik Elegguát — ugyanis minden istennek több megnyilvánulási formája van — Eshu-nak nevezik, és a keresztény ördög tulajdonságaival ruházták fel.

„Eshu a gonosz. Maga a sátán. A lukumi ördög. Eshu maga Szent Bertalan, augusztus 24-e ördöge. Képzeld el, hogy mennyire igaz, hogy Szent Bertalan képen mindig homályosan látszik az ördög, két törrel a kezében, zsákmányára lesve.”<sup>25</sup>

A nigériai jorubáknál van egy Legbá (egy másik Eleggua), aki erősen erotikus,<sup>26</sup> de még erotikusabb az ewe nyelvet beszélő népeknél.<sup>27</sup> Kubában ez az istenség nem található meg. A férfiasság istene Changó, és ha igaz, hogy erotikus a tánca, az olyan erotizmus, ami még nem sérti a spanyol erkölcsi kereteket. Egy 60 éves bácsitól tudtam meg (akinek az anyja még rabszolga volt),

<sup>24</sup> Ez a mítosz nagyon nehezen gyűjthető. Már senki nem akar tudni arról, hogy vérfertőzés történt a szentek között. Idős informátorom azért mesélte el, hogy lássam „milyen disznó ez az Eleggua, aki szegénybe ejtette szegény Yeguat. És különben lehet, őt több mint valószínű, hogy ő találta ki az egészet”.

<sup>25</sup> CABRERA, L.: *El monte*. Havana, 1954.

<sup>26</sup> „Elegba or Elegbara (Elegba-Bara) often called Eshu is the same phallic divinity who was described in the volume of the Ewe-speaking Peoples... He is supposed always to carry a short knobbed club, which, originally intended to be a rude representation of the phallus, has, partly through want of skill on the part of the modelers of the images, and partly through the growing belief in Elegba's malevolence, come to be regarded as a weapon of offence.” ELLIS: i. m. 64—65. o.

hogy volt egy „szemtelen, szégyentelen Eleggua, aki ha leszállt a földre (ha valaki transzba esett vele), úgy táncolt, hogy nem lehetett kibírni az erkölcstelenségét. Hála a jó istennek, már nem engedik, hogy lejöjjön. Csak szégyent hozna a fejünkre.”<sup>28</sup> Valószínűleg Legbáról lehetett szó. Ez megint egy példa arra, hogy hogyan alkalmazkodik a hit a fennálló társadalmi-erkölcsi rendszerhez. Legbának nem volt helye a kubai joruba panteonban, mert személyisége összeférhetetlen volt az általános erkölccsel, ezért el kellett tűnnie.

Changó exete igen érdekes. Ő maga a férfiasság. Hogy lehet, hogy mégis női szenttel szinkretizálták? Changó igen harcias istenség (Oggun hadisten örök ellenfele), Szent Borbála pedig a tűzerek patrónusa. Changó megkülönböztető színe a piros, Szent Borbálát is piros palástban ábrázolják.

„Egyszer az összes többi férfi isten megdühödött Changóra és elhatározták, hogy találkát adnak neki a kocsmában (a nők után az italt és a táncot kedvelte a legjobban), és ott aztán alaposan ellátják a baját. Megtudta Changó, hogy miért hívatják oda, hát semmi szín alatt nem akart elmenni. Elmondta a dolgot Oyának, a temető és a vihar istennőjének, aki igen harcias teremtés volt, és aki akkor éppen a szeretője volt. Oya fogta magát, női ruhába bújtatta Changót, elrejtette a temetőben, ő pedig Changó ruháit vette fel. Elővette legyőzhetetlen kardját, és elment a kocsmába, ahol egytől egyig legyőzte a férfi istenségeket.” (1968-as gyűjtésem.) Így hát, ha egyszer női ruhában menekült meg Changó, könnyű volt azonosítani Szent Borbálával, akinek viszont határozottan férfias egyénisége volt.

Babalu Ayé azonos Szent Lázárral. Babalu eredete nem joruba, hanem fon. Népszerűsége, amely az utóbbi időben kezd csökkenni (az orvostudomány fejlődésével párhuzamosan), annak köszönhető, hogy egy trópusi országban, amelynek lakossága a világ különböző tájairól származik, igen sokféle járvány és bőrbetegség lehetséges.

„Cobayende Babaluról van szó. Ez tulajdonképpen kongói legenda, de hát a santeria és a palerok szentjei teljesen azonosak. Azt a képességet kapta Zambitól, a főistentől (Olofi), hogy hálni tud a világ összes asszonyával. Élt is vele. De egyszer Zambi így szólt hozzá: Cobayende, holnap nagycsütörtök van, böjtölni kell vasárnapig. Cobayende azonban azt mondta magában: ha már megkapta az istentől ezt a csodálatos képességet, majd hülye lesz, ha nem használja ki, amíg erővel bírja! Úgyhogy lelkiismeret-furdalás nélkül, fogta magát, és csütörtökön este vígan mulatozott egy nővel. Másnap, Nagypénteken, amikor felébredt, tele volt a teste fekéllyel. Az isten megbüntette. Pár nap múlva szifi-

<sup>27</sup> „Legba, Elegba or Lekpa is a phallic divinity whose worship is very prevalent throughout the Slave Coast. The phallus is seen everywhere, in front of houses, in the streets and public places, sometimes alone, but more frequently in connection with the image of Legba, to whom the organ is sacred, and whose principal attribute is the exciting of sexual desires. The name Legba may perhaps be derived from le (to seize), and kpa (to carry off), or it may merely be borrowed from the neighbouring Yoruba-speaking peoples, who have the same god. Both peoples attribute sexual desires to possession by the god.” ELLIS, A. B.: *The Ewe-Speaking Peoples*. The Netherlands. 1970. 41.

<sup>28</sup> Lydia CABRERA idézett művében szintén van egy utalás a „szégyentelen Elegguá”-ra, egy nagyon öreg nénitől származik, és nagyjából ugyanazt mondja, mint öreg barátom.

liszben meghalt. De azért Ochun közbenjárására Zambi megbocsátott neki, föl-támasztotta. Azóta a bőrbetegségek védőszentje.” (1968-as gyűjtésem.) A jorubáknál és Dahomeyben Shoponaj<sup>29</sup>, Shankpanna<sup>30</sup> néven ismerik. Ott határozottan a himlő istene. Mivel Kubában a századforduló óta nincsenek himlőjárványok, elveszett Babalu Ayé eredeti funkciója, és leginkább a lepra és a vérbaj istene lett. Viszont a katolikus Szent Lázárról azt szokták mondani, hogy „szifiliszben halt meg, de most a papok letagadják”. Ha tovább érdeklődünk, azt mondják, hogy „azért volt neki vérbaja, mert Mária Magdolnával közö-sült”. Mivel Babalu Ayé nagyon népszerű, mindenki ismeri a hozzá fűződő tör-téneteket.

Pár kilométerre Havannától van a Szent Lázár templom és mellette a lep-ratelep. Búcsújáró hely ez, és évekket ezelőtt december 17-én az arra járó azt hitte volna, középkori zarándoklást lát. Ezen a napon az emberek teljesítették vallásos célú fogadalmaikat. Például, hogy gyalog és mezítláb mennek oda (körülbelül 20 kilométer Havannától), vagy hogy az utolsó kilométert térdelve vagy hason csúszva teszik meg. Kukoricát szórtak a templom köré, mert Szent Lázár szereti minden formájában: pattogatva, főve vagy tejeskukoricának. Egész nap volt mise, az emberek méteres gyertyákat hoztak magukkal a temp-lomba, nagyon sok pénzt adtak a leprakórház számára (egész éven át egy ju-tazsákból varrt kis tarisznyában — olyasmi, mint a ballagások tarisznyája — gyűjtötték az emberek a pénzt, amelyet azon a napon vittek Szent Lázár véden-ceinek).

Ochun, Yemaya húga, azonos a Cobrei Caridad Szűz Anyával, Kuba védő-szentjével. Az emberek Ochunnak, Virgencita del Cobre-nak, Cachita-nak (a Caridad női név becézése) szólítják, ugyanis ugyanarról a személyről van szó. Katolikus legendája érdekes: egyszer a Nipe-öbölbe ment halászni János, a fehér, János, a néger és János, az indián. Rettenetes vihar közepébe kerültek és imádkoztak, fohászkodtak az istenekhez, hogy mentse meg életüket. Amikor úgy látszott, hogy a hatalmas hullámok összetörik a csónakot, a három halász látta, hogy feléjük közeledik egy fából faragott Szűz Mária-szobor. Ahogy meg-fogták és beemelték a csónakba, lecsillapodott a vihar. A szoborra a következő felirat volt vésvé: „Én vagyok a Cobrei Caridad Szűz Anya.” Szép volt nagyon ez a mulatt Szűz Mária. Sárga és kék palástot hordott. A három halász vissza-ment Nipe városába, és mindenkinek elújságolták a csodát. A falusiak termé-szetesen ott helyben akartak templomot emelni Caridad Szűz Anyáknak, és nem akarták Cobre faluba szállítani, ahogy rá volt írva a szobor aljára. Há-romszor építették fel a kápolnát, de az mind a háromszor összeomlott. Caridad del Cobre eltűnt, és mindig a Cobre felé vezető úton találták meg. Ezért végül is Cobre-ba szállították és ott építették meg a Cobrei Székesegyházat, mely szín-tén búcsújáró hely lett.<sup>31</sup>

Az istenségek számaihoz a következő magyarázatot kell fűznöm. Minden szent a hét egyik napján uralkodik. Egyesek szerint: hétfőn Eleggua, kedden

<sup>29</sup> BASCOM: i. m. 91.

<sup>30</sup> ELLIS: i. m. 73.

<sup>31</sup> Onofre de FONSECA: Historia de la Aparición de Nuestra Señora de la Cari-dad del Cobre. Havanna, 1844.

Oggun és Ochosi, szerdán Babalu Ayé, csütörtökön Obatalá, pénteken Changó és Oya, szombaton Yemaya és Ochun, vasárnap pedig az összes szent együtt uralkodik.

Mások viszont azt mondják, hogy hétfőn és kedden Eleggua és Eshu uralkodik, és minden hó harmadik napján is. Szerdán Oggun, Ochosi és Changó uralkodik, valamint minden hó negyedik napján. Babalu Ayé szintén ezen a napon uralkodik és minden hó 17-én. Csütörtökön Obatalá uralkodik és minden hó 8-án, 16-án és 24-én. Pénteken Yemaya és minden hó 7-én, 14-én és 24-én. Ezen a napon uralkodik Oyá is, valamint minden hó 9-én. Ochun szombaton és minden hó 5-én, 10-én és 15-én uralkodik. Vasárnap pedig az összes szent együtt.

Itt is megmutatkozik a patriarchalitás. Akár az egyik verzióban, akár a másikban, a férfi szentek uralkodnak a hét elején. Kivételt jelent Changó az első verzióban, de ő tulajdonképpen hermafrodita. Egy női szenttel szinkretizálják.

Elegguának mindenben elsőbbsége van, áldozatnál, fohászkodásnál. A hívőknek mindenekelőtt az ő attribútumait kell megkapniuk; az ünnepségeken először neki dobolnak. Így hát ő uralkodik a hét kezdetén.

Szent Borbála napja december 4-én van. Mercedes Szűz Anya napja szeptember 24-én; Reglai Szűz Anya szeptember 7-én, Cobrei Caridad Szűz Anya szeptember 5-én, Szent Lázár napja december 17-e. Így a velük szinkretizált joruba szentek ugyanazonokon a napokon uralkodnak.

A szám, nemcsak az uralkodó napot jelenti, hanem mértékegységet is. A varázslásokhoz, vagy a gyógyításokhoz, attól függően, hogy melyik szent közreműködésével hajtják végre, annyi nap vagy annyi kellék szükséges, amennyi a szentek száma.<sup>32</sup>

Obatalá maga a tisztaság. Vannak, akik azt mondják, hogy az Oltáriszentséggel azonosítható. Az Oltáriszentség napja a katolicizmusban csütörtök. Innen van az, hogy azon a napon Obatalá uralkodik.

Vasárnap szünnap. A katekizmus előírja, hogy minden vasárnap templomba kell járni, így minden szentet egyszerre ünnepelnek. De azonkívül munkamegosztás van a szenteknél is. Sok dolguk van, ezért a jóisten csak a hét egy-egy napját osztotta mindegyikükre. Vasárnap viszont nem dolgoznak (a rab-szolga sem). Így ráérnek egész napon uralkodni.

Mindenki, akit katolikus templomban kereszteltek, santeria hívő lehet. Az emberek varázslási, gyógyítási (ezért egyre kevésbé) és jóslási célokból keresik fel a babalochákat, iyalochákat és babalawokat. Ha az orákulum valakinek azt mondja, hogy be kell avattatnia magát, előbb-utóbb meg is teszi. Először kiderítik, hogy melyik szent fia lehet az ember. Mindaz, amit az előbbieken mondtunk arról, hogyan ismerik fel a jorubák a reinkarnált őst, érvényes Kubában a nemző szentek felderítésére. Ha valakinek anyás természete van, Yemaya ivadéka, ha könnyen dühbe gurul, Changóé, ha nagyon rendes, jószágos, Obataláé, ha nagyon szép és kacér, Ochuné, ha nagyon ravasz, Elegguáé, ha szorgalmas, sokat dolgozik, de zárkózott természetű, Ogguné, ha sokat szenvedett éle-

<sup>32</sup> Dahomeyben „a hét minden egyes napjának megvan a maga nevezetessége, sajátossága, jó vagy gonosz ómenje; vallási, szertartási szerepe”. ECSEDY Csaba jegyzete. POLÁNYI Károly: Dahomey és a rabszolgakereskedelem. Budapest, 1972. 99.



tében, Babalu Ayéé; az ügyvédek, bírók és a rendőrsztek rendszerint Ochosi gyermekei (kivéve a védőügyvédeket, akik ravaszak, mint Eleggua), de a börtönviseltek is! Fontos bizonyíték az apaság és anyaság megállapítására a születésnap. Ha valaki december 4-én született, biztos, hogy Changó az apja; ha december 17-én, Babalu Ayé; ha szeptember 24-én, Obatalá stb. Ha már megállapították a szent szülők kilétét, meg kell állapítani, hogy melyik szülőhöz áll a legközelebb, az anyjához vagy az apjához, mert csak egyetlenegy szentet lehet „csinálni” valakinek (ezentúl avatási szertartás helyett használom a santerek terminusát; *szentet ültetni* vagy *szentet csinálni*), és ha a padrino (keresztapa) vagy a *madrina* (keresztanya), iyalocha vagy babalocha, aki szentet csinál, nem helyesen választja a szentet, szörnyű büntetést kap az igazi szent szülőktől, de nemcsak ő, hanem az újonc is. Ezért a babalowok az Ifa segítségével mondják ki az utolsó szót.

Ha már megvannak a „szent szülei”, az újdonsült hívőnek meg kell kapnia a szent láncokat. Minden szentnek több sajátos láncja van, amely különböző színű üvegyöngyökből áll, és amulett vagy gonoszűző funkciója van. Legelőször az úgynevezett „előírást négy láncot” kell megkapni, azaz Obataláét (fehér), Yemayáét (kék és fehér), Changóét (fehér és piros) és Ochunét (sárga és piros), de ha a hívő szent szülei nem ezek közé tartoznak, akkor azok láncait is meg kell kapnia. Például, ha valaki Babalu Ayé és Oyá fia, a négy lánc helyett hatot kap. Vagy ha valaki Yemaya és Oggun fia, ötöt kap. A nemzés szempontjából a Changó mindig férfi, Obatalá pedig hermafrodita. Természetesen az avatási szertartás idejére a hívő megkapja az összes szent láncot.

Ezek után meg kell kapnia az Elegguát, Oggunt és Ochosit, azaz a „Harcosokat”. A Harcosok helye egy kis zárt szekrény a bejárati ajtó mögött. A felső polcon helyezkedik el Eleggua, attribútumaival együtt; pergő csiga, kókuszdióhéjak, szivar, pipa stb. és az alsón Oggun üstje, tele vasszerszámokkal és a *chiviriqui-je*. Ez egy kör alakú vasváz, amelyről 21 darab szerszám lóg le. (Mint mondtam, Ochosit Oggunnal együtt ábrázolják háromágú nyíllal, a vasszerszámok és a *chiviriqui* tetején.) Ha ez megvan, nem feltétlenül szükséges, hogy a hívő beavattassa magát. Elég, ha minden héten gyertyát gyújt a „Harcosoknak”, pálinkával és szivar füstjével áldoz nekik, és időnként megeteti kakasokkal, egerekkel és kecskével (ha nagyon nagy dolgot akar kérni tőlük, vagy nagy bajban van). A láncokat szintén etetni kell időnként, és szentelt (templomi) vízzel, kakaóvajjal kell felfrissíteni. Az etetési szertartásnak nélkülözhetetlen kelléke a feszület, minél nagyobb, annál jobb és hatalmasabb. Igen gyakori, hogy Szent Borbála képe elé piros szalaggal összekötött banánfűrtöt tesznek vagy Cobrei Caridad Szűz Anya képe elé szép sárga tököt, vagy egy pohár mézet helyeznek.<sup>33</sup>

H szükséges (mert beteg, vagy nagy baj van, és a szent megköveteli a „szentcsinálást”), vagy a hívő akarja (így ugyanis jóslhat, és sok pénzt kereshet), megtörténik a *szentcsinálás* vagy *szentültetés*. (Asientónak mondják, mert a beavatandó fejére teszik, „ültetik” az adott szent attribútumait.) Ez röviden a következőből áll:

<sup>33</sup> (Ezt megtették a legfelvilágosodottabb családoknál is, csak ott nem a szalonban tartották, hanem az egyik beépített szekrényben.)

Legelőször „etetni” kell a beavatandó fejét, az *eledá*-t, mert oda „ültetik” majd a szentet.<sup>34</sup> A nigériai jorubáknál a legfontosabb lélek az *eleda*, azaz ősenek lelke, aki védi az embert. Ezt azonosítják az ember fejével, sorsával és a reinkarnációba vetett hittel.<sup>35</sup> Kubában viszont *eleda* egy úgynevezett „compound” képzet. Egyszerre őrangyal, védőszellem, katolikus védőszent és védő „santeriai” szent.

„*Eleda* az, aki az ember helyett gondolkodik. Vigyáz, és mindig ébren van. Vezeti és meghatározza az életünket. Mindannyiunknak, isten fiainak a fejünkben lakik. Vannak, akik nem etetik a fejüket, nem tudják, hogy ott lakozik *eledája*, amely a kereszteléskor, a szentséggel és a papi áldással odakerült. A fej, a test szent része, a legszentebb. Ha az őrangyal éhes, megissza saját védencének a véréit. Az elesik, megüti magát, elgázolja a busz vagy a kocsit, és ott helyben lakomázik az *eledája*. Ő maga eszelte ki a balesetet, hogy tudjon enni, mert nem adtak neki. Ezért a fejünkre mindig vigyázni kell, és úgy kell tartani, hogy *Eleda* elégedett legyen.” (1968-as gyűjtésem.)

A fej etetése sokféleképpen történhet, attól függően, hogy melyik szentnek az áldását és közreműködését kéri. Egyik módja a következő: szükséges két új fehér tányér, egy csomag vatta, egy fehér kendő, kakaóvaj, fehér kréta, 2 gyertya, 1 kókuszdió, 1 fehér galamb és az *Elegguának* szánt áldozat; füstölt hal, füstölt *jutia*,<sup>36</sup> *nádpálinka*. Leültetik az újoncot, akit fehér ruhába öltöztettek, mezítláb van, és ha férfi, térd fölöttig fel van hajtván a nadrágja. A kezei a térdén fekszenek, tenyérrel felfelé. Az *iyalocha* (inkább nők végzik ezt a szertartást) meggyűjtja mind a két gyertyát, és a két tányér között osztja el a hozzávalókat. Először egy Miatyánkot mond, utána jorubául imádkozik, majd egy kis szenteltvízzel meghinti a hívőt, felemeli a két tányért, amelyekkel gyöngéden megérinti a hívő homlokát, tarkóját, vállát, mellét, kezét, térdét és lábát. Utána a tányérokba kivesz 2—2 kókuszdarabot, jól megrágja, amíg péppé nem válnak, és az újonc feje tetejére teszi, fehér krétát és kakaóvaját szór rá, s galamb tollal beborítja a fejet. Ezután fogja a galambot, és kezével leszakítja a fejét (kést nem szabad használni) úgy, hogy a vére az újonc feje tetejére csorogjon. A galamb véres nyakával egy kicsit megdörzsöli a hívő tarkóját, homlokát, tenyerét és lábát. Utána az egészre ráteszi a vattát. Egy idő múlva az egésztest leveszi a hívő fejről, az egyik tányérba teszi, és a másikkal befedi. Végezetül a már jóllakott fejet a fehér ruhaanyaggal kell betakarni. Ez rendszerint az „ültetés” előtti délutánon történik, a folyóban vagy a patakban való rituális fürdés után, az *iyalocha* házában, ahol a nagy esemény majd megtörténik. Ezentúl nem szabad kimenni a szobából, pihenni kell és feküdni, a holnapot várva, mert a fejnek „sziesztázni” kell a nagy lakoma után. Másnap reggel összejönnek az *iyalochák* és a *babalochák*, akik részt vesznek a szertartáson. Először felöltöztetik a beavatandót annak a szentnek a ruhájába, akit a fejére ültetnek. Fohászoknak „katolikus módra”, és utána kezdenek jorubául énekelni. A szent megjelenik, rászáll a beavatandóra, aki esetleg transzba esik vele (azaz szentet kapott, megfogta a szentet, így szokták mondani), és a földre veti magát. Ha

<sup>34</sup> A „fej etetését avatástól függetlenül gyakran kell végezni, nemkülönben elgyengül a fej, és *Eleda* nagyon megharagszik az emberre”. (1968-as gyűjtésem.)

<sup>35</sup> BASCOM: i. m. p. 71.

<sup>36</sup> *Jutia* = az Antillákon honos rágcsló.

mégsem esik transzba, akkor is nagyon meg van illetődve, és alig áll a lábán. Őt iyalocha (vagy babalocha) kezében négy (fehér, sárga, kék és piros) kendőt tart, ezek az előírás szerint a négy alapvető istenség (Obatalá, Ochun, Yemaya és Changó) színeit képviselik úgy, hogy az egyik az összes kendőnek egy-egy sarkát fogja jó magasan, a többi négy pedig a kendőknek egy-egy végét. Ugyanakkor feltámasztják az újoncot, és felemelik a négy levesestálat, ahol az istenségeket jelképező szent köveket tartják, és egyenként a feje fölött tartják egy pillanatig. A keresztmama egyedül fölemeli az iyabóra ültetendő szentnek a levesestálját, és a fejére „ülteti”.

A hívő ezután kapja az „*aché-t*, amely nem más, mint tisztánlátás és hatalom a természetfölötti dolgok felett. Ez úgy történik, hogy egy borotva tompa élével keresztet rajzolnak az iyabo nyelvére (régén kissé el is vágták a nyelvet), és azonnal a szájába tesznek három szem borsot, mézet és egy kis darab füstölt halat és füstölt jutiát. Ugyanakkor, ha transzban van az iyabo, elébe tesznek egy abban a percben lefejezett tyúk nyakát, hogy a szent (mert az iyabo, mivel transzban van, maga a szent), szívja le a véré. Azután a szoba egyik sarkában erre az alkalomra készített trónra ültetik az iyabót, aki most egyszerre „király és szent”, újszülött és újjászületett. Innen tekinti meg a nagy állatáldozatokat, amelyek most következnek. Kecskét, bárányt, kakast, tyúkot vágnak le, mert etetik a szenteket jelképező köveket és attribútumokat, melyek az iyabo birtokába kerülnek.<sup>37</sup>

Az iyabo elé teszik a levágott állatok fejét, hogy megkóstolja a véré. A trón, négy körkörös kör közepén van, minden kör más színű: kék, fehér, sárga, piros. Aszerint, hogy mit mond a szentje, vagy kopaszra nyírják a hívő fejét, vagy csak a feje tetejét és arra rajzolnak négy koncentrikus kört, olyanokat, mint amelyeket a földön rajzoltak a trón körül. Az egész szertartás alatt énekelnek, a rituálé szerint egymás után következnek az énekek, nem szabad abbahagyni az éneklést.

Az áldozatok után az iyalochák „csomagot” készítenek az isteneknek: nagyon bőséges a természet Kubában, nagyon sokfajta fű található. Minden szentnek sok füve van. Így a csomagban a következők vannak: annyiféle fű, amennyi a szent rituális száma: Obatalának nyolcféle, Changónak négyféle, Ochunak ötféle, Yemayának hétféle.<sup>38</sup> Esetleg a neki áldozott állat fejét és lábát, valamint tollait (ha szárnyas) beleteszik a csomagba. Azonkívül a szent kedvenc italát, gyümölcsét, szivar-márkáját (ha dohányzik) és egy kis pénzt (annyi egycentes érmét, amennyi a szent rituális száma). Azután meg kell kérdezni minden szenttől, hová kéri a neki szánt csomagot. Eleggua (neki külön csomagot csinálnak, az összes többi csomag előtt) rendszerint azt kéri, hogy csomagját tegyék a szemébe, de kérheti azt is, hogy helyezze el az útkereszteződésnél. Changó csomagját a királpálmára, Ochunét a folyóba, Yemayát a tengerbe, Obataláét a ceibafára vagy a hegyre stb. helyezik. Általában minden szent szí-

<sup>37</sup> (Az istenek nagyon falánkok. Ha az ember nem ad nekik enni, haragszanak, és ilyen fontos napon minden szenttel jóban kell lenni.)

<sup>38</sup> Igazán jó dolog, ha ezek közül a szentek közül való az, akit az ember kap, mert nekik úgymint mindig áldozni kell ilyenkor. Ha nem, akkor a „kapott” szentnek is külön csomagot kell készíteni.

vesen fogadja a neki szánt áldozatokat a ceiba-fánál és az erdőben. A kérdezősködés a következő módon zajlik: négy darab kókuszhéjat dobálnak a szent attribútumai előtt. Felteszik a kérdést, és elejtik a kókuszokat. A válaszokat abból olvassák ki, hogy hogyan esik le a kókusz, fejére vagy talpára. A következő válaszokat adhatják a szentek;

- *Ocana Sodde* (nem)
- *Ocana* (nem, valami hiányzik, még egyszer kell kérdezni)
- *Eyife* (igen)
- *Etaque* (mindig újra kell kérdezni. Ha még egyszer ugyanazt a választ kapjuk, a jelentése az, hogy „amit tudunk, ne kérdezzük”.)
- *Alafia* (igen. A legjobb igen.)

A csomagokat egy erre specializált személlyel küldik el, és 1,05 pesót fizetnek neki.

Az iyabót be kell mutatni a doboknak is (batá doboknak). Amikor a küldönc elindul a csomagokkal, a rituális menet is elindul a dobok felé, melyek egy másik szobában vannak. Az iyabo fejére lehetőleg papagáj tollából készült tolas süveget húznak (ha afrikai papagájból van, annál jobb), és a keresztmamája vezeti ki a szent szobából a dobokhoz. Utánuk megy az úgynevezett „Szent-hívogató asszony”, kezében egy vízzel tele lopótök, amiből jobbra-balra locsolgatja a földet, akár a pap a templomi körmenet alatt. Az iyabo úgy megy, mint a templomban a Szentáldozás után, lassan és lesütött szemmel. Kezében tartja a szent doboknak szánt áldozatot: egy fehér tányéron egy kókuszdiót, két gertyát és 1,05 pesót. Zsúfolásig tele van a ház, mert nyilvánosság előtt zajlik a szertartásnak ez a része. A dobosok addig dobolnak, amíg be nem jön az újonc. Belép, egyenesen a dobokhoz megy, és hasra fekszik előttük. Aztán a keresztmama és a keresztapa felsegíti, és ő sorba csókolja a dobokat. Körülveszik az ott levő iyalochák és babalochák, a „Szent-hívogató asszony” énekelni kezd, az „ültetett szentnek”, a dobosok elkezdenek dobolni, és az iyabo táncol a doboknak, esetleg transzban, ameddig a keresztmama vissza nem viszi a szent szobába.

Ott kell maradnia hét napon keresztül. Ott alszik, ott eszik, csak a keresztmamával szabad kimenni, aki el sem mozdul mellőle. Minden nap délelőtt 10-től este 6-ig látogatási idő van. Jönnek hozzá az új vallási rokonai, barátai és vérrokonai, hogy hódoljanak az iyabo előtt.

A nyolcadik napon a keresztmamával együtt mennek a központi piacra, megállnak a piacnak mind a négy sarkán, és az árusok megajándékozzák kókusszal, gyümölcssel, füstölt hallal és füstölt jutiával. Mindebből meg kell kínálnia a szenteket, ha visszamegy a szent szobába. Amikor odaér, összecsomagolják a szentek attribútumait, melyeket kapott, hogy visszatérhessen saját otthonába. A szent attribútumait egy nagy hárompolcos szekrényben kell tartania a következő módon:

A legfelső polc Obatala, a fejek ura, Mercedes Miasszonyunknak a polca. Egy fehér kézímunkára teszik a szent levesestálját, mely tartalmazza a szentnek az attribútumait; 4 ezüst karperecet, egy ezüst napot, egy ezüst holdat, egy kis létrát (a mennybemenetelhez) és a szent köveit, mindezt vattával borítva. A levesestál a legfinomabb porcelánból kell, hogy legyen, mert státusszimbó-

lummá vált. A középső polc Yemayáé és Ochuné. Yemaya levesestálja kék mintájú. Benne lesznek a szent kövei, egy kis Neptunus-villa, egy kis tengeri csikó, egy kis horgony, egy hajóból származó szeg és mindenféle hajózási szerszám. Mindez tengervízben úszik, melyet hétnaponként kell cserélni.<sup>39</sup> A levesestál tetején (mert ezeket zárva tartják) van a szent 7 bronz karkötője, kivéve, amikor a gazdája felveszi. Persze, ez csak nőekkel fordulhat elő, férfiak sohasem veszik fel, mindig a levesestál tetején tartják. Mellette van Ochun levesestálja, ez sárga mintával díszített. Alatta egy sárga kézimunka (Yemaya tála alatt kék kézimunka van). Benne vannak a szent kövei, egy kis arany ékszer, egy picike kis tükör, és mindez vízben úszik, forrás- vagy folyóvízben, melyet ötnaponként kell cserélni. A tetején pedig 5 karperec sárgarézből, aranyból, vagy öt fémből álló ötvözetből. Az alsó polcon Oya lakik. Levesestálja barna vagy lila mintájú kézimunkán áll. Benne vannak a szent kövei, egy picike koporsó és egy réz villám. A tetején, kilenc sötét réz vagy bronz karperecen kívül, egy sötét réz korona van, amelyről mindenféle fegyver lóg.

Érdekes az ég, a víz és a föld, valamint az alvilág ilyen módon való tagolódása, és még érdekesebb az, hogy a felsorolt istennőket mind a „civilizáció termékeivel”, nagyon korszerű módon ábrázolják. Cspikés, himzett terítőket tesznek a gyönyörű porcelán levesestálak alá. Ezzel szemben a Harcosokat kizárólag ősi tárgyakkal — Elegguát kőfejjel vagy nagy kagylóval, Oggunt vas üsttel tele vasszerszámokkal és Ochosit vasnyíllal — ábrázolják, semmiképpen sem gyári termékkel. A női szenteket régebben a földön kobaktökön tartották. Úgy látszik, hogy az istennőknek (mivel annyira fontos és elterjedt a különféle Máriák kultusza, melyekkel azonosak) nem árt a civilizáció köntöse, hatalmuk és erejük nem a hagyományokhoz való ragaszkodásban rejlik, hanem éppen abban, hogy szinkretizálódnak, azonosulnak Máriával. Ennek oka lehet az is, hogy a kubai lakosság mulattizációja a néger nők és a fehér férfiak egyesülése alapján jött létre, a nők tanultak meg előbb írni, olvasni, beszélni és spanyol módon viselkedni (hiszen többségük házi rabszolga volt), egyszerűen gyorsan át kellett venniük az európai szokásokat, erre kötelezték őket körülményeik.

Changó a *Canastillero* (eredeti jelentésében az a szekrény, ahol a babakelengyét tartják. És itt tartják az „újjászületés” után kapott kultikus tárgyat) tetején lakik, egy cédrusfából faragott, kerek alakú, piros és fehér ládikóban. Abban van a szent köve, valamint kisdobok, kardok, kis villámok stb.

Az avatási szertartás során etetik és erőt adnak a szentek attribútumainak, melyek az iyabo tulajdonába kerülnek. Az „etetés” (áldozat) az avatás egyik legfontosabb fázisa a hétnapos szertartásnak. A feláldozott állatokból nagy lakomát csapnak, amire meghívják mindazokat, akik jelen vannak, akár beavatottak, akár nem. Mindenki (az iyabót és a keresztmamat kivéve) egy asztalnál eszik, rendszerint az udvaron, vagy a kertben (a szertartásokat kertés házakban szokták tartani).

A „santerok” együtt ehetnek a nem beavatottakkal, de az utóbbiak csak akkor hagyhatják el az asztalt, amikor a santerok már felálltak.

<sup>39</sup> Bár nem mindig áll módjukban tengervízet szerezni. Ilyen esetben a szent megelégszik a közönséges csapvízzel.

Az iyabo egy éven keresztül csak fehér ruhát viselhet. Az alsóneműtől a cipőig, minden csak fehér lehet. Az első három hónapban fehér kendővel kell járniuk a nőknek és fehér sapkával a férfiaknak. Éjszaka nem szabad kimenni a házból, nem szabad a holdat nézni, nem szabad kezét fogni senkivel. Ezeken az általános tabukon kívül a szertartás során kiderülnek személyes, egyéni tabuk is. Ilyenek például bizonyos ételtilalmak vagy viselkedési tilalmak: nem szabad káromkodni, nem szabad idegen lábosban főzni, nem szabad idegen lakásban aludni, nem szabad tengerben fürödni, nem szabad rászólni a gyerekekre, nem szabad gyereket elvetetni, nem szabad hajat festetni, nem szabad repülőgépen utazni, nem szabad szeszes italt inni stb. stb., a végtelenségig. A homoszexuális férfiakra igyekeznek mindig női szenteket ültetni, azaz a szentanyjukat és nem a szentapjukat. A férfi szentek haragszanak, ha a fiaik homoszexuálisak, tehát ha mégis ők akarnak „ráülni” felemás fiaik fejére, azok tudják, hogy abba kell hagyniuk a homoszexualitást, mert különben belehalnak. Azért szólok a homoszexualitásról, mert ez gyakori jelenség a santerok között. Ez érthető egy olyan országban, ahol mind a hódítóknál, mind a rabszolgáknál három évszázadon keresztül nagy többségben voltak a férfiak. A homoszexuálisok csak a Santeriában találtak helyet (a palerok és az abakuák mélységesen lenézik őket). Mítosz is van már róluk. Azt mondják, hogy egyszer Yemayának dolga volt egy homoszexuálissal, aki csak azért szeretkezett az istennővel, hogy fogadja be őket a vallásba.

Vázlatosan ismertettem a Santeriát. Csak a fő istenségekről, a szertartások legáltalánosabb mozzanatairól, a Canastillero alapvonásairól beszéltem. Hozzá szeretném tenni, hogy a szertartások, a mítoszok, az imák, a varázslatok, és az áldozatok módja, korántsem egységes. Említettem már a rögtönzést, mint a kubai szinkretizmus egyik alapvető vonását. Rögtönzés és a helyzethez való alkalmazkodás, talán ez lehetne a jelszava.

A hívők, a társadalmi rétegződésben elfoglalt helyüktől, iskolázottságuktól, nemüktől, életkoruktól, lakóhelyüktől, az általuk folytatott munka jellegétől, jövedelmüktől függően, vagy ezekhez alkalmazkodva viszonyulnak a valláshoz, ez határozza meg, hogy nyíltabban vagy kevésbé nyíltan gyakorolják, hogy milyen elemeket fogadnak el és hagynak ki, hogy mennyire kötelezik el magukat a szentek szolgálatában stb.

A nagy össznépi vallási ünnepek, melyeket Nigériában még a mai napig is tartanak, sohasem voltak Kubában össztársadalmi jelenségek, hanem mindig a „Casa de Santo”-n belül ünnepeltek. Például mindaz, amit Renato BERGER vagy Fola AKINRISOLA<sup>40</sup> ír Oggun fesztiváljáról, előfordult Kubában is, de nem terjedt ki az adott város egészére, hanem a „Casa de santo”-ban, esetleg a város összes olyan „Casa de santo”-jában, melyeknek Oggun a patrónusa,<sup>41</sup> de még mindig külön-külön zajlott le.

A Santeriának szentelt rész befejezéséül röviden beszámolok a santerók temetkezési szertartásairól.

<sup>40</sup> BERGER, R.: Ogun God of War and Iron. Nigeria magazine, 99. sz.  
AKINRISOLA, F.: Ogun festival. Nigeria magazine, 85. sz.

<sup>41</sup> Minden „Casa de Santo”-nak megvan a Szent patrónusa, aki rendszerint az alapító iyalochának vagy babalochának (madrinának vagy padriónak) a fejére ültetett szentje.

A halál beálltakor a santerók összejönnek a halott lakásán, hogy mindent előkészítsenek, amíg elviszik a halottat. Először is megkérdezik apa- vagy anyaszentjétől, hogy el akar-e menni gyermekével, azaz hogy a szent attribútumait bele tegyék-e a koporsóba. A kérdést a szentnek a *diloggun* csigákkal teszik fel. Ha nemmel válaszol, megkérdezik tőle, hogy mi legyen vele, kié legyen. Ezt megismétlik a halott összes szentjének attribútumaival. Valamennyi szenttől megkérdezik, mit akar csinálni, hová akar menni. A halott mellé rakják azoknak a szenteknek az attribútumait, akik el akarják őt kísélni. A levesestálakat sohasem teszik a halott mellé, csak a tartalmát. Vagy összetörik vagy megőrzésre odaadják a legkedvesebb vallási rokonának, figyelmeztetve, hogy soha nem szabad használnia. A halottat felöltöztetik abba a ruhába, amely akkor volt rajta, amikor „megkapta a szentet”, és mellé teszik az avatáskor levágott haját. Közben a halotti szertartáson résztvevők énekelnek, és transzba esnek azokkal a szentekkel, akik búcsút akarnak venni a halottól. A temetés utáni kilencedik napon misét mondanak az elhunyt szentszülőjének templomában, ezen jelen vannak mindazok, akik a halott búcsúztatóján is ott voltak.

Egy év múlva tartják az utolsó szertartást, a végső búcsút, az úgynevezett „tányérfelemelést”, (*levantamiento del plato*). Ez abból áll, hogy feláldoznak egy négylábú állatot (bárányt, malacot, kecskét stb.), és a batá-dobokkal egész éjszakán át dobolnak. Az asztalra fehér lepedőt terítenek, ráteszik a tányért, amiből a halott életében evett, egy másik fehér tányért sóval, sok gyertyával és egy üveg kölnivizzel: Szent Péternek, a mennycsászár kapusának és Szent Teréznek (Oya katolikus megfelelője, a temető kapusa) képét. Az asztal mögött, a falon egy fehér lepedő lóg, melyre nagy fekete keresztet hímeztek. A földön, az asztal előtt egy lopótök van, amibe a résztvevők beleteszik pénzbeli hozzájárulásukat az ünnepséghez. Az asztal alatt egy lavórban a feláldozott állat fejét és vérét tartják, hogy a halott megigya a vért, és jól megnézze a fejét a szertartás alatt.

A jelenlévők jellegzetes rajzokat festenek magukra, fehér krétával, hogy a halál el ne vigye őket. Imádkoznak és énekelnek a holtak tiszteletére. Kint az udvaron egy öreg santeró fehér krétával csikokat fest egy botra, annyi csikot, ahány halott van az elhunyt családjában, mert senkiről sem szabad elfelejtkezni. Ahogy sorra emlegetik a vér szerinti és vallási rokonokat az énekekben, az öreg santeró egyet üt a földre a bottal, és a halott lelki üdvösségéért imádkozik. Pontban éjfélkor kezdődik a dobolás, énekkel és tánccal, amelyet ezen a napon csak a holtaknak ajánlanak. *Elegua* és *Oya* kivételével a szentek nem szoktak ilyenkor gyermekeikre szállni. Szintén éjfélkor küldik a vacsorát a holtaknak, egy ceiba-fa elé, az erdőbe vagy a temetőbe valamelyik nagy fa alá. Ha nagyon nehéz bejutni a temetőbe, elég, ha egy néptelen útkereszteződésben helyezik el. A holtak vacsorája só nélkül készült becsinált leves, amelybe belefőzték a feláldozott állat lábát, bordáját és belsőségeit.

A húst kisütik, és sótan rizzsel szolgálják fel a jelenlévőknek. Napkelte előtt nagyon titokzatosan kihozzák „azt, ami van”, az asztal alól, és a halott sírjához viszik, vagy egy ceiba-fa elé teszik. Reggelig szomorúan dobolnak, énekelnek és táncolnak addig, amíg el nem indulnak a templomba, ahol gyászmisét mondatnak az elhunyt emlékére. Hazatérve nekilátnak a ház kitakarításának. Mindenhová szétszórják a maradék ételeket, és kisöprik hátulról a bejárati ajtó

felé, hogy a halott, aki az étel után mászkál (mint minden halott), elmenjen a házból. Nagyon alaposan kell söpörni, főleg a sarkokban, ahol előszeretettel rejtőznek el a halottak, és nem szabad, hogy akár egy porszemnyi ételmaradék maradjon a házban.

Utána leveszik a lepedőt a falról, és leveszik az asztalról a két kegyképet, a gyertyákat, a kölnvizet, a fehér tányért, de még otthagyják a halott tányérját. Négy iyalocha fogja az asztalterítő egy-egy sarkát, jó magasra felemelik a tányérral együtt, s egyszerre kiáltják a halott nevét, mondván, hogy X. Y. halott felemelkedett és elment. Akkor az elhunyt tányérját elviszik az utcasarokra, jó magasra felemelik, és a földre dobják, hogy jól összetörjön, hogy felemelkedjen a magasba a halott lelke.

E szertartás célja az, hogy az elhunyt lelke véglegesen elszakadjon az élettől és földi szükségleteitől.

Amikor a santeró meghal, nemcsak mint ember szűnik meg létezni, hanem mint az adott vallási közösség tagja is. A vallási tárgyak rendszerint nem örökölhetők, illetőleg nem lehet tovább használni az elhunyt után, mert ezek a „vallási nemzetség”-hez való hovatartozást jelképezik. Az egyén bekerül a közösségbe, „megkapja” a tárgyakat és az új nevét, majd mikor „kikerül” (ami csak a halál útján történhet meg), „el kell ezeket vinnie” magával, mint vallási életének elválaszthatatlan tartozékát, illetve a szentek akaratától függően a közösségnek el kell tüntetni az elhunyt hajdani létezésének szimbólumait.

### Az abakua titkos társaság

A XIX. századi cukornád-konjunktúra Kubában fontos mérföldköve volt a rabszolgakereskedelem alakulásának. 1800 és 1880 között több rabszolgát hoztak be, mint az előző három évszázadban összesen. A kezdetleges technológia mellett csak a rabszolgamunka intenzitásának fokozásával tudták a cukortermelést növelni. Csak így tudták fenntartani a nádcukor versenyképességét a cukorrépa gépesített feldolgozásával.

A cukornádelexport növelése eredményezte a kereskedelmi kikötők fejlesztését is. Mivel a jelentősebb cukornádültetvények és cukorfeldolgozó gyárak az ország nyugati tartományaiban épültek fel, a legfontosabb kikötő a havannai, a matanzasi és a cárdenasi volt. A rakodómunkások száma a cukorkivitellel egyenes arányban növekedett. Ugyanakkor, mivel ezek nem annyira rabszolgamunkát, mint inkább bérmunkát végeztek (a berakodás és kirakodás jellegénél fogva), és közülük sokan szabad emberek voltak, szükségyszerűvé vált valamifé-

<sup>42</sup> „Una institución que conservara la mayor parte de los elementos de alguna que conocian ya en sus lugares de origen, reconstruyendo sus ritos secretos, sus símbolos y su lenguaje (Deschamps Chapeaux 1967:39) especialmente aquellos que le permitian a los africanos en Cuba crear un sistema defensivo de relaciones sociales en los momentos en que tienen lugar profundos cambios económicos en la producción azucarera y más particularmente en las relaciones de producción que se creaban entre los productores y los almacenistas de los puertos de embarque.” LEÓN, A.: *La Sociedad Secreta Abakuá. Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*, 1975. 340.



le érdekvédelmi szervezet létrehozása, mely közvetítő szerepet játszik a munkások és a munkáltatók között.<sup>42</sup> Így született az abakua titkos férfitársaság, melynek eredete a Kalabarban, Dél- és Kelet-Nigériában élő ibibio és ibo nép körében honos *egbo* (vagy *akán, ekpe*)<sup>43</sup> nevű titkos társaságra vezethető vissza.<sup>44</sup>

Az első abakua titkos társaságot a legújabb kutatások szerint 1836-ban alapították, az „apapá” nevű kalabari „cabildo”-ból.<sup>45</sup> A neve feltehetőleg az *akpá* (*akpapá apapá*) etnikai csoportból származik, mely az ibo népcsoporthoz tartozik.<sup>46</sup> „A fő társaságok és egyesülések Dél-Nigériában” című táblázaton<sup>47</sup> található több etnikai csoport, például *abaja, abak, abam*, amelyek szintén az ibo vagy ibibio népcsoporthoz tartoznak, és van *ekpe* társaságuk. Az abakua szó ezeknek az etnikai csoportoknak a nevével is összefügghet.

Kubában gúnynevet is adnak az abakuáknak. Ez a név úgy hangzik, hogy *ñañigo*, és Fernando ORTIZ<sup>48</sup> szerint a bantu kikongo: *nana* = kétszínű, felemás, szimuláns; *ngo* = leopárd szótöből származik (*nanango* = *ñañigo*). Nagyon valószínű, hogy ORTIZ-nak igaza van, amennyiben az *ekpe* (illetve *egbo* vagy *akán*) társaság nem más, mint a Leopárd Society.<sup>49</sup> Azért „felemás leopárdok”, mert már nem olyanok voltak, mint az afrikaiak.

Basil DAVIDSON azt írja az *egbo* társaságról, hogy: „La sociedad egbo fue constituida rápidamente para controlar las relaciones sociales que se iniciaban con la presencia de los tratantes europeos en las costas. Esta sociedad significó un desarrollo hacia una sociedad política impulsada por los estímulos de nuevas condiciones y oportunidades económicas.”<sup>50</sup>

Argeliers LEÓN, DAVIDSONT idézve, azt mondja: „Señala Davidson que la palabra ‚egbo’ significaba leopardo en lengua efik, describiendo la sociedad como mezcla de una unión de hechiceros, de ejecutivos municipales y de un club de hombres de negocios (en alguna versión primaria) con sanciones religiosas y legales, cuya primera función fue la defensa de los ricos y la salvaguardia de sus intereses, antes de convertirse en una fuerza de organización política.”<sup>51</sup> Ugyanez a folyamat látható a kubai titkos társaságnál. Egyik adatközlőm mondta: „Az abakua kölcsönös segélyező egyesület, amely a testvériségen és a felebaráti szereteten alapult. A *ñañigok* őrizték a társaság titkát, akár az őseik

<sup>43</sup> „The Ekpe (also called Akan or Egbo) is held by the Ibibio themselves to be derived from the Ekoi tribe to the east of the Cross River in Ogoja Province.” FORDE and JONES: *The Ibibio-speaking Peoples*. Oxford, 1950. 73. o.

<sup>44</sup> „The most powerful society in eastern Nigeria is the Ekkpe, which appears to have originated amongst the Ekoi, since it is mentioned in their ancient folk-lore. It then seems to have spread amongst the Ododop and mome of the adjoining Cameroons Coast tribes, and thence to the Efik of Calabar, amongst whom, owing to their riches gained as middlemen in the European trade, it became the wealthiest of all Egbo societies.” TALBOT, A.: *Southern Nigeria*. London, 1926. Vol. III. 779, 780. o.

<sup>45</sup> CHAPEAUX, P. D.: Margarito Blanco. Ocongo de Ultán. Boletín del Instituto de Historia del Archivo Nacional, t. LXV. Havana, 1964. 97.

<sup>46</sup> ORTIZ, F.: Los instrumentos de la Musica Afrocubana. 1954. in LEÓN i. m. 341.

<sup>47</sup> TALBOT i. m. Table no. 24.797.

<sup>48</sup> Fernando ORTIZ in LEÓN i. m. 344.

<sup>49</sup> TALBOT i. m. 779.

<sup>50</sup> DAVIDSON, B.: *Black Mother*. London, 1961. 193.

<sup>51</sup> LEÓN i. m. 349.

Afrikában. A ñañigok az afrikai szabadkőművesek, és mi, az ő kubai leszármazottai vagyunk”.<sup>52</sup> Természetesen, mindez a társaság virágkorában volt. Annak idején, a múlt században és e század első negyedében nagyon szigorúan választották és válogatták a tagokat, kikérdezték a beavatandó szüleit, barátait, munkatársait, hogy rendelkezik-e mindazokkal a jó tulajdonságokkal, amelyek elengedhetetlenül szükségesek voltak a tagsághoz: őszinteség, bátorság, segítőkészség, szorgalom, feddhetetlen erkölcs. Kizárólag büntetlen előéletűeket (kivéve azokat, akiket politikai okok miatt büntettek meg) avattak fel, és nagyon hosszadalmas volt a próbaidő a végleges befogadásig.

Az abakua titkos társaságok igen fontos szerepet játszottak a múlt században, a szabadságharc szervezése idején. A kispolgárság körében a szabadkőművesek szervezték meg a harcot. A nép körében viszont az abakuák. Világosan kimutatható az abakuák határozottan haladó szerepe a politikai pártok és szakszervezetek kialakulásáig. Ekkor szerepváltás következik be. A társaságoknak egy része csatlakozik az újonnan alakult politikai pártokhoz, részt vesz azok megszervezésében, alakulásában. Nem véletlen, hogy a kubai munkásmozgalom neves alakjai eredetileg abakuák voltak. A társaságok többsége azonban bűnöző szervezetté alakult át. Ők irányították a kábítóser-csempészt, a prostitúciót, közülük toborozták a sztrájktróket, a politikai provokátorokat a haladó erőkkel szemben, a kubai alvilág legfőbb irányítói lettek. Rendkívül jó kapcsolatban voltak a köztársasági Kuba korrupt kormányaival (amelyek gyakran látványos hadjáratokat indítottak ellenük, de a valóságban pénzzel segítették őket) és a hasonló jellegű amerikai maffiával. Viszont azt a szárnyát, amely a politikai életben az imperializmus elleni harcban kötelezte el magát, nagyon komolyan üldözték. Nemcsak az államapparátus, hanem a többi társaság is. Azonban a politikai szférában mindkét fajta társaságnak nagyon nagy befolyása volt.

Jellemző a következő történet: A század elején történt Havannában, Guanabacoa negyedben. A spanyol származású polgármester, akit Rodriguez Batisának hívtak, azzal vált híressé, hogy látványosan hadat üzent a titkos társaságoknak. Többször berontott a „cuarto fambá”-kba, azaz a szakrális szobákba, ahol az abakua szertartások és ünnepek játszódtak le, és lefoglalta az ott talált mágikus tárgyakat. A bűnüldözésben szerzett érdemeiért magas kormánykitüntést kapott. Rodriguez Batista ugyanakkor az egyik potencia (társaság) vezetőségi tagja volt, és a nagy hajtóvadászatok előtt mindig figyelmeztette a potenciák főnökeit, hogy biztonságos helyre helyezték el a valódi kegytárgyakat.

Az abakua társaság felépítése nem leszármazási csoport mintájára, hanem az eredeti ekpe társaság szerkezeti felépítése nyomán alakult ki. A hierarchia-rendszer három fokozatból áll. A legalsónál az újoncok vannak. A következő fokozatnál az altisztek vagy segédek találhatók. A piramis csúcán a vezetőség áll. Nagyon merev törvények szabályozzák a vertikális mobilitást e hierarchikus rendszeren belül. Az új társaságok a régi társaságok égisze és védelme alatt jönnek létre. „Los viejos apadrinan a los nuevos” — ahogy egyik adatközlőm mondta.

A közölt rajz segít felidézni a társaság keletkezésének történetét, amely fontos mozzanata a társasági szertartásoknak. Adatközlőm, aki a *nasao* vagy

<sup>52</sup> 1968-as gyűjtéséből. Jellemző, hogy ez az adatközlőm szabadkőműves is volt.

nasakó (varázsló) tisztséget tölti be egy nagyon régen alapított társaságban, így magyarázta el nekem az abakua társaságok eredetét: „Volt egy folyó, az Oddán, amely a hegyen, Eruacuá-ban eredt, és a tengerbe ömlött (mert minden folyó a hegyen születik és a tengerhez siet meghalni), Oddán Condó-ba. A folyó egyik partján éltek az *efo*-k és a túlsó partján az *efik*-ek. Azok mind *ekoi*-k voltak. Az *Efó* földön született a boszorkányság és az *Efik* földön az ének, meg a dob, meg a tánc, meg a szép ruhák. A folyóban viszont Tanze élt, régi *ekoi* főnök, aki meghalt, de a lelke egy halba költözött, és tovább élt.<sup>53, 54</sup> A hálnak különös hangja volt, és mindennap megszólalt.<sup>55</sup> Mindenki tudni akarta, hogy honnan származik ez a titokzatos hang, de senkinek sem sikerült, kivéve Nasaónak, az *efó* varázslójának, aki a *mpaka menso* mindenlátó szarva tükrében<sup>56</sup> mindennap látta a halat, meg is fejtette a hangját, és Tanze üzeneteinek segítségével jólétet teremtett az *efó*knak. Az *efik*-ek sejtették, hogy Nasaónak sikerült megfejteni a titkot, de semmit sem tudtak biztosan. Egyszer Sikán, a nő, ment a folyóba vízért, és meghallotta a titokzatos hangot. Hiába jött ki a folyóból, akkor is hallotta, mindig nagyon közel, szinte maga mellett. Végre észrevette, hogy a hang a korszójából jött ki: elfogta a hangot! Nagy izgalommal kinyitotta, és meglátta a halat. Viszont Nasaó is látta a történetek csodatükré segítségével<sup>57</sup>, és sietett Sikán elé, hogy elragadja tőle a halat. Sikán pletykás, mint minden nő (ezért mi nem fogadunk be nőket), ekkor találkozott szerelmével, aki az *efi* törzsből való volt. Tudta, hogy nem volna szabad elmesélnie, hogy mit talált, és mit fedezett fel, ezért elhatározta, hogy nem mondja meg. Szeretője észrevette, hogy valami van Sikánnal, furcsán viselkedik. Azért szeretkezett vele, hogy Sikán mondja meg, mi a titka.<sup>58</sup> Végül is Sikán meg-

<sup>53</sup> „Sacred fish, tenanted by the souls of men, swim in the waters, while above soar fish eagles, black and white, the totem or 'affinity' of many chiefs of the race.” TALBOT, A.: *Life in Southern Nigeria*. London, 1967. 70.

<sup>54</sup> „Al recorrer la región de Aro Chuku para destruir el sitio sagrado del Tremendo Hechicero (Long Juju), acabar con el tráfico de esclavos y abrir la región al comercio europeo, descubrieron un recodo labrado toscamente en la roca en una poceta de agua de unas doce pulgadas de profundidad que estaba lleno de unos peces mansos grisáceos, con largos memelones y penetrantes ojos amarillos, que tenían un aspecto de lo más raro cuando se deslizaban silenciosamente dentro del agua clara en la oscuridad de este osario (el lugar estaba lleno de huesos y calaveras humanas y otras ofrendas) de sapiencia hechicera, el cual estaba cubierto por una tupida enredadera. Estos peces se consideraban sagrados.” Argeliers LEÓN idézi Partridge-t. LEÓN i. m. 344.

<sup>55</sup> „The bull-roarer is always associated with the ceremonies but in addition there is the Ekkpe voice, which appears to be something quite different and may be similar to the Zulu whistling spirit, the Umlozi.” TALBOT: *Southern Nigeria* i. m. 780.

<sup>56</sup> A *mpaka menso* a kubai bantu varázsló fontos kelléke. Azon „nézi” a jövőt, a múltat és a jelent. Szarvasmarha szarvából van, amelyet különféle mágikus szerrel töltenek meg. A szélesebbik végén tükör van elhelyezve. Azon keresztül lát mindent.

<sup>57</sup> Nasaó és a csodatükrő motívum önkéntelenül eszünkbe juttatja a Hóféhérekben előforduló azonos motívumot.

<sup>58</sup> „Its principal tenet is the worship of ancestors and of the spirit of fertility, while, like in Yoruba societies, it was hostile to women and was one of the chief male instrument to keep them in subjection. Curiously enough it is said that it was originally a woman's society but was captured by the men, probably about the time that the katter wrested the chief power from them, for the *Eko*i were originally a mat-riportestal tribe.” TALBOT: *Southern Nigeria* i. m. 780.

mondta.<sup>59</sup> Erre szerelme sietett átkelni a folyón, hogy elmondhassa az efiknek a nagy titkot. Nasaó közben megtalálta Sikánt, és megölte, mert kifecsegte a titkot (útközben Nasaó megnézte tükrében, hogy mit művel Sikán. Onnan tudta, hogy mi minden történt), de amikor megnézte a halat a korszóban, az is halott volt. Erre Nasaó eltemette Sikánt a Ceiba-fa alatt, és a bőréből dobót csinált, az *ekue*-t, amelyiknek a hangja ugyanolyan volt, mint a hálnak. Utána Nasaó összehívott hat vezető embert az efók közül, és a Ceiba-fa alatt, a dob előtt elmondotta a titkot, és megeskette őket, hogy őrizni fogják mindhalálukig. Így jött létre az első potencia. Közben Sikán szeretője éppen nagy vigan mondta a titkot az efikeknek, amikor megszólalt a titokzatos hang, mintha mi sem történt volna. Mindenki meghallotta. Erre megölték Sikán szerelmét, mert azt hitték, hogy becsapta őket. Közben az abakua társaság egyre jobban terjedt az efók pártján, és már az efikék megértették, hogy mégis van valami nagy titok. De ezt a titkot csak Kubában fejtették meg, miután átkeltek a tengeren.<sup>60</sup> Akkor békét kötöttek az efókkal, és egyesültek, közös társaságokat alakítottak, amelyekben egyesült a zene, a tánc, a szép ruhák, a boszorkányság és a nagy titok.”<sup>61</sup>

Adatközlőm szerint *Efikebutón* volt az első kubai potencia, amely az apapá kalabári *cabildo* védelme alatt született, és rabszolgákból, valamint szabad négerekből állt. Utána jött *Itiarocande*, a Reglai kikötőben. Utána *Nuncue*, Óhavannában, ezután *Guanabacoa Efó* (Guanabacoa régebben önálló város volt, ma már Havannához tartozik. Jelentős cukornádültetvények és cukorgyárak voltak itt, ezért nagyon sok rabszolga volt e körzetben); *Itia Fondobá* Matanzasban; *Itinacanimá* Cardenasban.<sup>62</sup>

Minden abakua szertartást az Abassi<sup>63, 64</sup> és a Jézus Krisztus védelmével tartanak. A rituáléhoz tartozik az is, hogy nem szabad spanyol nyelven megszól-

<sup>59</sup> „We learned that the secrets of Egbo were brought down to earth, in high and far-off times, by a divine woman, who revealed its mysteries to her terrestrial sisters...” TALBOT: Southern Nigeria, i. m. 171.

<sup>60</sup> Azért, mert ezek a társaságok a Cross folyó ellenőrzésére és az újfajta kereskedelmi forgalom irányítására keletkeztek. Nyilvánvaló, hogy Kubában, ahol nem volt mit féltetniük egymástól, hanem összetartani az elnyomás ellen, kibékültek és egyesültek.

<sup>61</sup> „Sólo se distinguen dos estilos de toques y cantos y esto unicamente por el aire con que se ejecute, son las diferencias entre los toques efi y efó. En Cuba se identifican con estos nombres dos tribus que en África estaban separadas por el rio Oddán (de la Cruz). Los de efó poseían el secreto, pues entre ellos habia ocurrido el suceso de la Sikanekua, la mujer que encontró al pez Tanze. A partir de aqui las leyendas recogen las pugnas de ambos territorios para dominar la voz. En cambio los efi eran dueños de los tambores, de la musica. Los toques de los efi son más rápidos y figurativos, mientras que los de efó tocan mas lento y los diseños ritmicos son menos figurativos, resultan ritmicamente más sintéticos. Argeliers LEÓN: Del canto y del tiempo. Havanna, 1975. 84.

<sup>62</sup> „La mayoría de estos grupos se ubicaron en los dos centros urbanos marítimos de mayor importancia: aL Habana (Marianao, Regla, Guanabacoa y el propio municipio habanero) y Matanzas hasta Cárdenas.” LEÓN: i. m. 81.

<sup>63</sup> „Belief in a supreme being, Abassi, is general, the name being used by pagans and Christians alike. Abassi is a sky god, regarded as the creator of men but aloof and almost indifferent to mankind. There is no specific cult, priesthood or place of worship for Abassi.” FORDE and JONES: i. m. 78.

<sup>64</sup> „There is a general tendency to syncretize Abassi with the Christian God. This antity is considerad omniscient and omnipresent as well as concerning human conduct.” MESSENGER, J. C.: Religious Acculturation among the Anang Ibibio in Continuity and Change in African Cultures. Chicago, 1963. 291.

lalni, csak az efikek nyelvét használják. Az avatási szertartást a legnagyobb titkok fedi. A szertartás, amely a társaság hierarchiájában a legmagasabb helyet foglaló vezetőség előtt zajlik, legkiemelkedőbb pillanata az, amikor az újonc meghallja a Tanze hangját, és esküt tesz arra, hogy még az élete árán sem fogja elárulni a titkot. Ez a titokzatos hang a szoba egyik lefüggönyözött sarkából jön, és úgy érik el, hogy a dob ütőfelületére támasztanak egy kis bambuszpálcikát, és ritmikusan dörzsölgetik.

Az abakua szertartások előtt egyes tagok beöltöznek *ireme*-knek (ördögöcskéeknek), akik az őseket jelképezik, mintha ellenőrizni jönnének a szertartást. Argeliers LEÓN azt írja róluk, hogy „Uno de los personajes más pintorescos de las cofradías abakuá es el diablito o ireme. Su vestimenta y sus bailes son lo más característico de nuestro folklore. El ireme representa un ente sobrenatural que viniera a la tierra y compareciera ante cada una de las ceremonias que integran la fiesta abakuá, para dar fe y comprobar la corrección de cuanto se hace. De aquí que existan muchos iremes de acuerdo con la complejidad del rito.”<sup>65</sup>

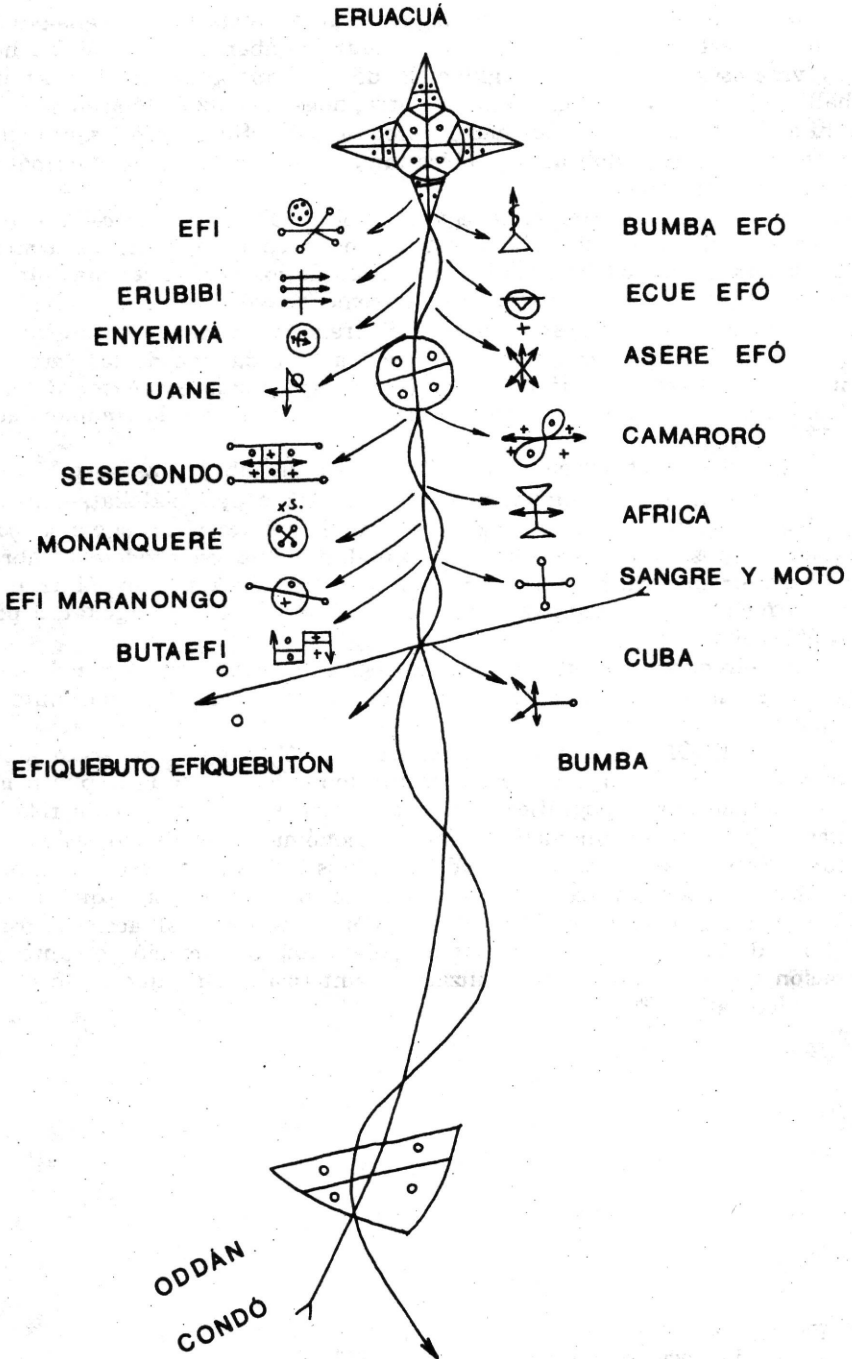
Rendkívül érdekes jelrendszert fejlesztettek tovább az abakuák Kubában. Ezek a jelek nem ideogrammák, nem helyettesítik a gondolatokat, hanem inkább kiegészítik, tökéletesítik azokat. Háromféle jel van: az egyik a *gando*, amelyekkel mítoszokat, a szertartás mozzanatait, teljes cselekedeteket ábrázolnak. Az *anaforuana*-val ábrázolják a különböző tisztségeket, melyből az abakua szerkezeti felépítése áll. Vannak még *pecsétetek*, melyek a társaságokat, a potenciákat ábrázolják.

Ez a jelrendszer a kubai kultúra legizgalmasabb jelenségeinek egyike, melyről alig vannak utalások Afrikában. Így nagyon nehéz összehasonlító vizsgálatokat végezni.

Argeliers LEÓN azt írja e szimbolikus jelekről, hogy: „Los trazos abakuá son verdaderas señales que representan relaciones sociales, que implican movimiento y situaciones topográficas e identificaciones individuales de relaciones clasistas, más cerca de un moderno mapa económico que de un sistema prescricional. Sobre los símbolos empleados en estos trazos no transcurre la memoria, es decir, no actúan acompañando una acción temporal sino que se hacen estáticos y hasta reversibles. De aquí que por no representar acciones-trabajo, o provenir de tal simbología, o servir de guía a una declamación o canto en su realización temporal, no logren estilizarse o sintetizarse sino que sigan el curso del arte decorativo.”<sup>66</sup>

<sup>65</sup> LEÓN: i. m. 81. o.

<sup>66</sup> LEÓN: La Sociedad Secreta Abakuá i. m. 353.



1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.
Neve	Nigériai megfelelője	Katolikus megfelelője	Hatalma	Atributumai	Ábrázolási formák	Áldozatok, táplálékok	A szent napja	Színek
Olofi v. Olo-dumare v. Olorum	Olorum „The Sky God”	A Mindenható Isten	Teljes hatalom az emberek fölött, de „deus otiosus”	Hosszúkás alakú ezüst csörgő	Fehér ló farkszőréből legyező, csörgődob			
Obatala	Orishala, Oshala, Obatala „God of Whitness” or „King of White Cloth”	Nuestra Senora de las Mercedes Mercedes Szűzanya	A fejek Ura, égi és földi istenség	Fehér zászló, fehér ló farkszőréből legyező, 4 ezüst karperec, 1 nap, 1 hold, 1 kis létra, mind ezüst, 1 csörgődob, 1 ezüst csengő	Nuestra Senora de las Mercedes litográfiája és szobra, levesestál	Galamb, kakas, egér, bárány, mind fehér, gyöngytyúk, tej	Szeptember 24.	Fehér
Elegua, Eshu	Eshu, Elegua, „The divine messenger the youngest and eleverest of the Devil in the Yoruba belief	Prágai Kisjézus, Keresztelő Szt. János, Anima Sola (tisztítótűzben égő lélek), Szt. Antal, Szt. Bertalan	Az útke-resztedések, a sors, a hírközlés istene, bajkeverő gyermek-isten	Gyermek játékok, pörgőcsiga, sárkánysíp, pipa fából, bot, dobókocka	Egy cementfej, melynek a szeme kauricsigából van	Kakas, egér, kecske, jutia (kubai rágsáló), füstölt hal, nádpálinka, rum	Nincs meghatározott napja	Fekete, piros

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.
Neve	Nigériai megfelelője	Katolikus megfelelője	Hatalma	Attributumai	Ábrázolási formák	Áldozatok, táplálékok	A szent napja	Színek
Oggun	Ogun the god of iron God of War	Szent Péter (J. Bustamente szerint Szt. Péter és Szt. Pál egyszerre)	Hadiisten, vasak, kulcsok, szerszámok, vasút, láncok, járművek ura, a hegyek ura	21 db szer- szám, 4 lópatkó, nádvagókés	Egy vasüst, benne 21 vasszerszám- mal. Egy ún. chivirioui kétszintes vasállvány, melyről ugyancsak 21 db szerszám lóg	Elegguával együtt étkezik	Június 29., de tulaj- donképpen nincs meg- határozott napja	Lila, bordó
Ochosi	Ochosi a Hunter God	Szt. Norbert, Szt. Izidor	Vadászat, börtön	Nyíl, vadász- fegyverek	Egy nyíl a chivirioui tetején és egy másik Oggun üstjén	Elegguával és Oggunnal együtt etetik	Nincs meg- határozott napja	Lila, tigris- bőrből készült kapucni
Babalu Ayé	Shopona, Baba, Babaluaiye, God of Smalpox	Szt. Lázár	Bőr- és nemibeteg- ségek és járványok szentje	Kis mankók, jutazsák, 2 sárga kutya	Katolikus litográfiája, fa- vagy gipsz szobra, levesestál v. agyag- kancsó	Gyöngy- tyúk, galamb, nyers hús, száraz bor	December 17.	A juta- zsák színe
Changó	Shangó, God of thunder	Szent Borbála	A férfias- ság, a dobok, a tűz, a tűzerek, a menny- dörgés istene	Dobok, szekerce, piros palást	Citrusfá- ból faragott bábú, melynek feje fölött szekerce lóg. Szt. Borbála litográfiája és szobra	Kecske, birka, fekete v. tarka kakas, nád pálin- ka, rum	December 4.	Piros



1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.
Neve	Nigériai megfelelője	Katolikus megfelelője	Hatalma	Atributumai	Ábrázolási formák	Áldozatok, táplálékok	A szent napja	Színek
Ochun	Oshun the Yoruba Venus	Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, Kuba patrónusa Cobrei Caridad Szűzanya	Az édesvizek, a szerelem, a szépség, az arany istennője	Öt darab réz v. arany karperec, pávatoll legyezők, arany ékszerrek, sárga zászló, csörgő sárga fémből	A katolikus litográfia vagy szobor. Levesestál	Sárga tyúk, kecske, méz, sör, pezsgő	Szeptember 8.	Sárga
Yemayá		Nuestra Señora de Regla Reglai Szűzanya	Az anyaság, a tenger istennője	Hét darab réz v. bronz karperec, kék zászló, kishajó, kiskacsák, tengeri kagylók, csörgő barna fémből	A katolikus litográfia és szobor, levesestál	Bárány, kacsa, kakas, édes vörösbőr	Szeptember 7.	Kék
Oyá		Nuestra Señora de la Candelaria (Gyertya-Szentelő, Szűz Anya) Szent Teréz	A halál, a temetők, a villám, a vihar istennője. Nagyon harcias istenség	Kilenc darab bronz karperec, egy kilencszínű zászló v. kilenc különböző színű zászló	Katolikus litográfia, levesestál	Bárány, gyöngytyúk	Február 2.	Barna, de általában a szivárvány színei

## Concepts of Syncretism and Transculturation

On the basis of an analysis of Afro-Cuban religions the author proves that the merging of African and Christian elements in Cuban religion cannot be interpreted through the concept of syncretism. „Syncretism only refers to the connection of religious systems which are similar, in the course of syncretism the receiving culture adopts those elements of the other culture which are more differentiated or are considered to be more efficacious.” In Cuba, however, we are faced with a different process, Afro-Cuban religions for example retain Yoruba and Catholic elements in their original form. This could best be described by the concept of transculturation, which term had become widely accepted through the works of a Cuban anthropologist, Fernando Ortiz. Transculturation is the creation of a new culture under new circumstances through a process whereby neither of the original cultures are pushed into the background, nor are they forgotten, simply they merge into a new culture.

The paper portrays the process of transculturation through two examples taken from Cuba. The first is the survival of Yoruba culture. The Yoruba culture has survived in the *Santería* (sacred community) religious communities. They have retained the Yoruba language, their customs, even their saints, but they identify the latter with Catholic saints. The original kinship group has become a religious community. The author describes the initiation ceremonies and belief system of the santería on the basis of her fieldwork.

Her other example describes the *Abakua* male secret society the origin of which can be traced back to Africa (to the Egbo secret society of the Ibibio and the Ibo of Southern and Eastern Nigeria), and which had been formed in Cuba during the first half of the 19th century. Its hierarchical system is threefold: at the bottom are the initiates, then follow the junior officers, and finally the leaders are on top. The societies had played an important part during the independence movements of the 19th century, when they organized the people. At the time of the formation of political parties and trade unions some of them joined these while the majority organized themselves as criminals. The paper acquaints us with the ceremonies of the society.

Luis Boglár—Jesús Caballero:

### PIAROA REVISITADOS: UN CASO DE ASIMILACIÓN FORZADA<sup>1</sup>

En marzo y abril de 1974 visité por segunda vez los indios Piaroa del sur de Venezuela. En primer lugar tenía por objetivo controlar las informaciones obtenidas en 1967 y 1968, y al mismo tiempo, quería observar la situación de algunos poblados Piaroa.

El programa titulado „Conquista del Sur”, cuyo objetivo principal es de fomentar el desarrollo de las regiones económica, social y políticamente marginales del país, ha transformado esencialmente la vida de casi todos los Piaroa. En los grupos mejor conocidos por mí, y en base de los relatos de los indios, este proceso comenzó 4 o 5 años atrás cuando el gobernador de Amazonas hizo llamar a los indios que vivían en la — selva, para concentrarlos en un sitio accesible por carretera. Las promesas que hicieron a los indios deshacerse de sus plantaciones y sus territorios de caza de la selva, hablaban de haciendas ganaderas para aliviar los problemas de la alimentación, transporte asegurado de sus productos — al mercado, asistencia médica, escuela, etc.

El tema de esta conferencia que abarca los diferentes aspectos — de la adaptación a las nuevas condiciones, de la mudada y el nuevo poblamiento, está basado en gran medida en las informaciones de Jesús Caballero, maestro piaroa, que ya en 1968 fue mi interprete y auxiliar y que ahora también me brindó su ayuda durante varias semanas para iniciarme en algunas cuestiones de la vida moderna de los Piaroa. Grabé todo lo que me dijo, por ello puedo citarlo frecuentemente.

Para saber exactamente lo que ocurrió a los Piaroa desde 1968, tuve que buscar al capitán Carlos, ya, que las observaciones sobre la vida de su grupo constituyeron la base de mis investigaciones de seis años atrás. En aquel entonces, la choza comunal que daba alojamiento a una familia extendida se hallaba enclavada en el territorio del Río Paria Chico, en un ambiente selvático. Esta vez resultó mucho más fácil encontrar al „Capitán”: vive en un poblado de la gobernación que se fundó al final de la carretera que conduce a Puerto Ayacucho, capital del Territorio Federal Amazonas. La situación nueva e inesperada, el cambio de la vida económica y social de los Piaroa, planteó tanto para el etnólogo como para los indios cuestiones totalmente diferentes que seis años atrás. En primer lugar porqué deparon sus plantaciones y territorios de caza de la selva?

<sup>1</sup> Trabajo presentado en el XLI Congreso Internacional de Americanistas. Ciudad México, 1974.

## El Nuevo Poblado

„Podemos decir primeramente, que venimos porque los políticos nos han prometido muchas cosas. Todos venían para aquí, de donde estaba mi papa en la selva, y empecé también a trabajar en la escuela. Entonces mi papa dijo, 'me voy adonde mi hijo'. Aquí propiamente vivía aquella gente que fundó el poblado, el pueblito que tiene varios nombres, Temblador, Churuata, Raya. Nosotros venimos en 1969. Los otros continuaban a venir poco a poco. Al último venimos nosotros.

El Gobierno, la política copeiana que prometía tanta cosa que yo nunca he visto. Entonces ellos, los indios querían ver, como podrían vivir mejor. Porque mucha gente decía que en la selva la vida es mala, aquellos mismos que se han civilizado anteriormente decían que en la selva todos se mueren porque están lejos de la ciudad. Por allá siempre se salva con la medicina. Entonces dijeron que, si quedamos, moriremos todos. Vamos para allá, adonde se salva. Porque con la medicina se cura. Se murieron muchos de los importantes capitánes. En mi familia de principio no se murrió nadie, yo tengo perdido un hijo, nada más. La familia de mi papa está completa todavía. Tanto han prometido durante la política de los copeianos: decían que van regalar muchas cosas, escopetas, máquinas de coser, casas a construir, la luz eléctrica, que van a — poner la fuente de agua, y nosotros creíamos que van a cumplir. Por eso todos venimos, para vivir aquí. Y hasta ahora, durante los cinco años no hemos visto nada”.

También hay que tener en cuenta lo que igualmente me informaron en la Gobernación de Amazonas: los indios solamente tienen derecho al voto „si no andan vagando”, si se asientan en un solo lugar. (Y es natural que las promesas cumplidas en parte pueden hacerse una fuerza para las próximas elecciones.) El primer problema al fundar el poblado fue la construcción de viviendas adecuadas. El maestro piaroa lo narra de la siguiente manera:

„Las casas fueran construidas por el Ejecutivo por intermedios de la misión. Pero no tenían dinero cuanto querían para concluir las casas. Bueno, primeramente, cuando vivía aquí papa de Joaquín, que se llamaba Ramon (por eso llaman ahora el pueblito „Churuata Don-Ramon”), hicieron la escuela, y las cinco primeras casas que se ve ahí, en esa fila. Entonces la gente que vivía en la selva, en la casa de mi papá también, se animaba a ver una casa que no se cae rápido, adonde se vive tranquilo, y uno o otro se quedaba aquí, y entonces dijeron, la verdad es que nos vamos (de la selva). Y así venimos. Dejamos todo, la tierra, el conuco, y construimos y los indios hicieron de nuevo aquí sus conucos, cada cual su parte. Después venimos a reconocer nosotros lo que han prometido. La gente se animaba porque han prometido tanto. Entonces los llamo esta política de los copeianos que se acaba en nada. Lo más que han hecho son las cinco casas aquí, uno después del otro. Hacer una, terminar y así en adelante. Empezamos primeramente e con mi casa. Terminamos y cuando estábamos sacando adobo para otra casa, llego la comisión, no se como se llamaba, de elección, y dijo que si ellos ganan, que dan los bloques, y no tenemos que trabajar tanto. Que van a regalar los bloques, para las paredes, como ya tienen techo. Bueno, nosotros creíamos que eso es verdad. Porque nosotros nunca hemos visto engaño uno con otro. Bueno, entonces paralizamos completamente el trabajo. Por mi parte yo decía, bueno, aunque me regalan, me sirve para otra casa. Yo levanto mi casa.

terés en hacer esa clase de adobe. Yo mismo hice más de 500 tipos de eso. Levante yo mismo. La gente del Ejecutivo trabajo solamente el techo, más nada, la madera buscamos nosotros. Entonces cada cual estaba dispuesto a hacer casa aquí, uno después del otro. Hacer una, terminar y así en adelante. Empezamos primeramente con mi casa. Terminamos y cuando estábamos sacando adobo para otra casa, llegó la comision, no se como se llamaba, de elección, y dijo que si ellos ganan, que dan los bloques, y no tenemos que trabajar tanto. Que van a regalar los bloques, para las paredes, como ya tienen techo. Bueno, nosotros creíamos que eso es verdad. Porque nosotros nunca hemos visto engaño uno con otro. Bueno, entonces paralizamos completamente el trabajo. Por mi parte yo decía, bueno, aunque me regalan, me sirve para otra casa. Yo levanto mi casa. Yo tenía la intención, yo me imaginaba mucho, tanto que me prometían, tanta cosa decían, millones de cosas, pero de una sola vez no se puede hacer todo, aunque prometen. Y yo que tenía imaginado, fue la verdad — no lo han cumplido”.

El poblado compuesto por casas separadas, trajo cambios en la estructura de las familias que anteriormente vivían en las chozas comunales. En el grupo del mencionado „capitán” Carlos, este cambio se presentó de la siguiente manera: la choza comunal fue abandonada sucesivamente por las familias que ocupan una de las hileras de casas que constituyen el nuevo poblado. Dos años más tarde el jefe (para ser más exactos, el „hombre de medicina” de grupo) siguió el ejemplo de su familia extensa, pero no se mudó a una de las casas de techo de lata de la aldea de adobe, sino que en el punto de incidencia de las dos hileras de casas del poblado, se construyó una choza de tipo selvático (cubierta por hojas de palma): Hacia su izquierda están situadas las casas de las familias de los hermanos y hermanas syos y de su mujer.

También además de las casas independientes que albergan a familias nucleares, la nueva situación económica favoreció la descomposición de la comunidad original.

Es preciso tomar en cuenta que en las casas de hoy no se puede cocinar, ya que de por sí el techo de lata da un calor abrumador, por lo cual han tenido que construir especies de cocina ante las casas.

Las crecientes posibilidades de mercado exigen que cada familia disponga de un fogón propio, pues no solamente preparan en la cocina el alimento diario, sino que también elaboran la yuca; el ñaño y el cassabe se encuentran entre mercancías más solicitadas en el — mercado de fin de semana. Seis años atrás la mujer en común en la choza comunal, preparaban la yuca y guardaban el cassave en un lugar al alcance de todos. Hoy en día el aumento gradual de la cantidad — de cassabe ha hecho innecesaria la cooperación.

Del antiguo sistema de reparto de los alimentos, característico de las familias extensas solamente ha sobrevivido la distribución de la carne de caza. Si atrapan a algún animal, todo el mundo recibe su pedazo de carne cocida, ya que una mujer va llevando de casa en casa. Y nuestro amigo Jesús Caballero nos explica el por qué — de que este costumbre se ha ido haciendo cada vez más raro:

## El problema de la carne

„La cazeria es muy difícil porque aquí cerca no hay animales, y porque hay mucha gente aquí, para nosotros es muy difícil porque río con pescado tampoco no hay cerca.

Aquí en Temblador, tu lo vees no hay río grande cerca, el único es el Orinoco, pero tiene más de 10 kilómetros de aquí. Para cazeria se van arriba en la selva, eso dura por lo menos dos-tres días, buscándolo para mantener los hijos.

Aquí viven constantemente 12 familias, 75 habitantes, y tenemos que calcular con los visitantes, así viven aquí casi como cien indios. Si los cazadores salen para tres-cuatro días, siempre se pierde tiempo, pero también consiguen. Cazan los mismos animales que antiguamente, como pique, lapa, báquiro, todo eso. Reparten todo entre las casas. Entre los familiares de la comunidad. No queda fuera nadie. Eso significa que todos tenemos igual.

Que ellos traigan vamos decir cuatro-cinco animales de la selva, dura dos días, porque somos muchos. Termina la carne, se va otro a cazar, trae lo mismo, así va. Así vivimos nosotros.

Pero como nosotros estamos tan lejos de cazeria con los animales domésticos para nosotros sería más fácil, porque tendríamos carne cuando queríamos. Por eso que los indios estaban de acuerdo con el Instituto Agrario Nacional: ellos prometieron una cochinería, pollería, y dijeron que ni tenemos que cazar, a perder el tiempo. Vamos tener la carne muy cerca. Porque decían que van a dar a cada uno su cochino. Decía, la gente, que bueno, vamos tener una planificación, por ejemplo tu matas mañana, yo mato hoy, tendremos carne, comemos y vendemos el resto. Y así continúa tanto con pollo como con cochino. Fue una idea buena, para nosotros. Y después estábamos contentos, cada uno hizo su trabajo.

Vino el Instituto Agrario Nacional a plantear su problema, era sobre la campaña electoral, ya era muy tarde también, pero como nosotros necesitábamos eso muy urgente, ellos decían que mandaban material. Entonces yo reuní la gente, y decimos: vamos a trabajar como aquellos en Coromoto, todos estaban de acuerdo a trabajar para tener la pollería, la cochinería. Entonces yo planteo el problema con el Instituto Agrario Nacional. Ellos han dicho que sí, sí.

Entonces mandaron cortar madera, limpiar. Decían que en tres meses todo está listo. Nosotros trabajamos y antes de tres meses terminamos todo. Esperamos, esperamos. Cada día preguntábamos: Cuándo? Mañana. Cuándo? Mañana. Cuándo? Hasta hoy. Pasaron ya más de siete meses.

Llegó la planificación y dijeron que estaban en la elección, y que venían los delegados después de las elecciones, en enero. Después se pasó también el año 74. Y me fue a preguntar cuando que van a hacer? Y decían que tenían la plata para la cochinería y pollería, para todas las comunidades, pero lo gastaron durante la elecciones.

Así que no pueden hacer nada. Pero tal vez vamos esperar con el nuevo gobierno.”

## Cultivo de tierra y mercado

El trabajo semanal de los indios se lleva a cabo en el marco de la producción mercantil. Las mujeres cultivan más y mayores — plantaciones. El método para preparar los suelos no ha cambiado, por lo contrario, de la división tradicional del trabajo que sí cambió. Más hombres ayudan en los trabajos de las plantaciones que años atrás; no sólo porque disminuyeron las posibilidades de caza, sino porque la ciudad va atrayendo a cada vez más muchachas. En la ciudad va atrayendo a cada vez más muchachas. En la ciudad son varias las chicas que estudian en instituciones, las mismas que podrían ayudar a sus madres en los trabajos de las plantaciones.

La yuca sigue siendo invariablemente el más importante de los tubérculos. El modo de prepararla no ha cambiado, aunque numerosos instrumentos nuevos han reemplazado a los antiguos. Por ejemplo, el asado del cassabe no tiene lugar en un molde de piedra, budare o en una rueda de arcilla, sino en una hoja de metal. Para dar la vuelta al cassabe utilizan una cuchara de madera sin ornamentos o, sencillamente, un pedazo de cartón. El cassabe no es secado en hojas de palmera, sino en una plancha de lata ondulada, etc. (El único rallador que de vez en cuando funciona, impulsado por un motor de gasolina, regalo del Gobierno para facilitar el trabajo de las mujeres, no ha transformado hasta ahora el método de la elaboración de la yuca.) La satisfacción de las numerosas exigencias significa el aumento de trabajo de las mujeres, y en falta de instrumentos más eficaces, hay que dedicar más tiempo a la elaboración de la yuca.

„Ahora llevamos todo al mercado de Puerto Ayacucho. Cada sábado llega el camión de Ayacucho. La gente produce yuca, batata, mapuey, ñame, plátano, cambure. Lo venden en el mercado, adonde los comerciantes lo esperan. El mañoco también se vende allí mismo.

Resulta que hay una competencia entre los comerciantes. Muy bien se ve que los comerciantes venden caro y compran barato. Vamos suponer que un comerciante compra un saco o por maior. Vamos suponer que vale cuarenta kilo. Al kilo lo compran por un medio y lo venden por dos y medio o más. Fíjate! Y ese problema no comprendo, no lo entiendo bien. La mitad de todo producto es el chófer mismo que lo compra. Compra y lo vende por su cuenta. Como piensan, como se podría resolver ese problema?

Yo diría un plan para ese asunto: la única manera que solucionaría, si el Gobierno estaría de acuerdo, y el consejo municipal de T. F. Amazonas. Diría yo, sería mejor construir un — mercado indígena aparte, funciona cada vez que vaya a vender su producto. Y los indios que venderían como es el precio, se gana algo más. Vende aquí más bajo, y compra allá más alto, y quien produce más, no gana nada. El que compra que gana más, hasta ahora. Aunque cuentan, que nosotros gastamos gasolina y gastando el carro, eso, es engaño de ellos. Porque unos lo creen que es verdad. Pero lo mismo cuesta para nosotros también. Ellos calculan su carro, su combustible, tanto y tanto repuesto de carro, pero tú sabes cuanto cuesta tumbar, limpiar, sembrar, sacar y cargar al lomo. — Pienso que el lomo cuesta más que el carro. Por lo menos, un hombre y mujer carga 40—50 kilos, para el carro no es nada.

Ese problema se podría solucionar, construyendo un mercado indígena a parte, adonde se vende el producto en el mismo local. El dueño mismo, y no un

otro. Claro que por una hora de transporte el chófer quiere llevar todo por su cuenta.”

Las relaciones con la población de la ciudad que se repiten — regularmente cada sábado, han traído cambios profundos tanto en el comportamiento colectivo como en el individual. Los fines de semana que ocupan un lugar central en la vida de la población piaroa se efectúan de la siguiente manera: el sábado al amanecer los productos están ya — empaquetados en los sacos y para cuando llega el camión enviado por la Gobernación, los indios vestidos en sus mejores trajes suben los sacos al vehículo y parten para el mercado de Ayacucho. Los productos son — colocados en tarimas, y los compradores no son solamente los consumidores directos, sino también los comerciantes.

Debido a que en la región son los indios principalmente los — que cultivan la tierra y a que la población local consume en primer lugar los mencionados productos vegetales, los piaroa venden sus mercancías muy rápidamente.

La venta en el mercado exige un nuevo comportamiento: Los hombres son los vendedores, ya que saben más palabras que las mujeres, cuya tarea se reduce a vigilar las mercancías de la tarima, no sea que en el ir y venir de gentes venga alguien a robarles. Aún así se da el caso — de que mientras que por un lado de la tarima regatean, por el otro se roban un casabe o un racimo de plátanos. El pobre que ha sido robado, — con sus rudimentarios conocimientos des español, es incapaz de explicarles el robo (desconocido en la tribu) a los policías que circulan en el mercado. Y ni hablar de que en muchos casos no dan crédito a las palabras de los indios. Durante nuestra estancia, la gobernación introdujo que el secretario de asuntos de los indios controle personalmente la honradez de las maniobras del mercado.

Luego de la venta, con el dinero recibido por los productos, — algunas familias se van a uno de los numerosos almacenes y supermercados, para comprar ropas, petróleo, fósforo, en fin, lo que necesiten. Además, una parte de los hombres compra algunas botellas del barato aguardiente de caña y así, al regresar al poblado, ya está borracho o lo estará dentro de pocas horas.

El consumo de alcohol también forma parte del cambio: En los grupos visitados antiguamente por mí, era desconocido el aguardiente de caña, a pesar de que en aquel entonces también iban de vez en cuando a — la ciudad. Al juzgar el nuevo consumo de alcohol hay que tomar en cuenta que los agentes del gobierno les prometieron a los indios del poblado que recibirán cada semana, de regalo, una caja con todo tipo de viveres importantes y con instrumentos útiles. Como de los Piaroa confían en que cada sábado va a llegar la „caja”, el dinero recibido en el mercado semanal no hace falta para comprar todo lo necesario, „ya que en la caja estará todo lo que hace falta”...

### **Jefes antiguos y actuales**

Hasta ahora hemos podido apreciar que la producción mercantil crea condiciones diferentes y se basa en exigencias también diferentes a las relaciones tribales — tradicionales de trueque. Igualmente hemos visto que la división tradicional del trabajo también cambió debido a la concurrencia de numerosos fac-



tores. La situación distinta, el nuevo poblado, la vida comunal en transición exigen, como es natural, otro tipo de jefe o jefes.

Ha pasado a primer plano el tipo de manager, entre cuyas características se encuentra que hable bien español (en este poblado dos hombres) para que sea capaz de conversar con los de la ciudad (por ejemplo, sea conocido en la gobernación, sepa resolver cuestiones de transporte, de venta, etc.)

También es natural que para la dirección de los mencionados — asuntos de producción, transporte y venta se hace necesaria otro tipo — de capacidad organizativa que para, por ejemplo, la dirección de los ritos de máscaras. Por supuesto, también pertenece a las características que los „portavoces” actuales de los Piaroa sean capaces de beber en los bares de Puerto Ayacucho con el resto de los „racionales” es decir, sean aptos para ser aceptados tarde o temprano como miembros de la „sociedad”.

Como vive ahora el capitán Carlos que años atrás vivía con su familia extensa y era el jefe religioso de la choza de palmas de la selva? Al igual que el resto de los Piaroa cumple con las tareas de la producción mercantil y confía en que su hijo, Jesús Caballero le ayude en las condiciones „modernas”. El es el único que vive en una tradicional choza. Y él es también el que a la llegada de lanoches, cuando termina el turno de los „jefes diurnos”, reúne junto a sí a varios hombres para que, al igual que seis años atrás, se preparen para la interpretación de canciones mágicas. El rito que aún vive en los más mínimos detalles es precedido por un largo proceso de narcotización.<sup>2</sup> Luego de soplar el *yopo* y de consumir otros narcóticos, el *meñerua* saca sus instrumentos mágicos, comienza a entonar un largo canto acompañado de una maraca. Los siete hombres que toman parte en el rito forman un coro que va respondiendo a su canto. Las canciones mágicas de varias horas de duración tienen un contenido mítico y se tratan de las enfermedades que contiene la carne de caza. La tarea del „hombre de medicina” es purificar con su canto y con distintos procedimientos la carne de caza para convertirla en comestible e inofensiva. El *meñe*, el canto mágico, se deja de escuchar solamente los sábados, por que ese día, también el propio curador suele beber demasiado aguardiente.

La función nocturna del *meñerua* es doble: por un lado mágica-preventiva y por otro educadora-transmisora. Jesús Caballero, — al comentar el canto mágico de su padre, expresó que „mi padre enseña a los demás para que no olviden las historias antiguas. Yo también — quiero enseñar a los jóvenes en la escuela, al igual que mi padre, y — no solamente cosas modernas, sino también nuestra cultura que teníamos en la selva”. Para tener una idea completa hay que decir que en la — escuela del poblado Jesús Caballero enseña a diecisiete o dieciocho niños piaroa el arte de las letras. Estos niños, que ya saben leer y

<sup>2</sup> Solamente han cambiado los objetos para conservar los enseres: — las semillas de *yopo* son depositadas en botellas, mientras que — el *warawa*, el collar de hechicero, en un saco de nylon. Andando por varios poblados piaroa de los ríos Orinoco y Ventuari, muchos me hicieron saber „que ya son civilizados, pues no fuman, no aspiran *yopo* y no usan los antiguos adornos”. Aparte de los pocos *meñerua* que habitan en las profundidades de la selva, parece ser que el „Capitán” Carlos y su coro es último que no ha renunciado al narcótico indispensable para el canto religioso. — Los turistas que son cada vez más frecuentes en el Territorio Federal Amazonas compran con predilección los maravillosamente labrados juegos de *yopo* y los collares mágicos de dientes de animales.

escribir, han perdido el cariño por las cosas antiguas: „los juegos antiguos son considerados por muchos como tontería, prefieren el — juego de la bola criolla y los bailes por que son diversiones de los — civilizados”! También es cierto que solo de la choza de palma se escucha cada noche el canto mágico, pues en una casa vecina el tocadisco de pilas irradiaba música de baile criolla, bajo, el son de la cual la mayoría de los jóvenes se pasan horas bailando.

En la nueva situación el especialista religioso actúa por — otros medios, debido a que ya se acabó el eco colectivo de la choza comunal, ha disminuido la carne de caza y, además, el interés esta dirigido al mundo „nuevo”, „moderno”, „civilizado”. De todas formas, todavía no se ha terminado la adaptación definitiva del *meñerua* y su coro de siete miembros.<sup>3</sup>

### Planes

„Yo diría este plan para solucionar el problema del mercado indígena: para nosotros sería mejor levantar un mercado indígena especialmente para los indígenas. Para que ellos mismos vendan la mercadería en el mismo local. Para que lleguen ellos mismos al local y lo vendan ellos mismos sus productos. Y no ponga a vender otro. Hay muchos indios que no saben vender, pero luego con ayuda de sus relativos lo comprendan. Que otros no lo vendan. Porque hoy día vemos mucho producto de cosecha que llevan los indígenas, de las comunidades al mercado municipal de Puerto Ayacucho, hay mucho abalanto vamos suponer que pasado mañana es sábado tal parte va a vender su cosecha. Pero como los comerciantes se reúnen muchos y como los indígenas no se cuidan mucho, entonces, mucho se lleva. Mucha gente que vive en Puerto Ayacucho algunos dice que ellos lo roban, no, lo compran, el indio vende una parte, la otra parte, porque se descuida, lo roban. Entonces por eso que estamos diciendo, y no yo solo que digo, todos nosotros lo decimos: donde somos el pueblo más cercano de Puerto Ayacucho, donde funciona el transporte cada sábado, estamos pensando decir, que sería bueno construir un mercado indígena, y así se podría desarrollar mejor la economía de los indígenas. Porque muchos chóferes de los transportes de sábado, compran de precios más bajos que no conviene a los indígenas. Y — lo venden por allá por tantos Bolívars.

Por otra parte, hay también, como hay cantidad de la cosecha — mismo tanto mañoco, tanto, cassabe, mapuey, ñame, que lo llevan esos indígenas y lle-

<sup>3</sup> Hay que tomar en cuenta que antiguamente el *meñerua* garantizaba su prestigio gracias a que podía preservar a su comunidad de las enfermedades ya que era capaz de conjurar a los demonios que causaban los males. De este se desprende que el mencionado *meñerua* — a instancias de la gobernación — fue abandonado por sus familiares, y a esto también influyó la muerte de varios Piaroa del lugar. Cuando le pregunté a algunos indios sobre la causa de estas muertes, me dijeron: „el corazón y los pulmones no resistieron”. Opino que esta es la denominación en lengua piaroa de las enfermedades completamente desconocidas. Y contra la enfermedad desconocida los *meñerua* no tenían armas. (Murieron también cuatro „curadores”) También el terror que produjeron estas muertes indujo a los Piaroa a mudarse para poblados más seguros: en caso de necesidad puede venir en cualquier vehículo y provisto de medicamentos el enfermero de la misión que se encuentra apenas a tres kilómetros.

vamos nosotros, ellos, piden cantidad que pesa; por ejemplo, ellos están viendo muy bien como el comerciante lo vende, un kilo mapuey vamos suponer que vale al medio al campesino. El comerciante vende un kilo de mapuey o ñame por dos o dos y medio. Entonces el indio da cuenta que el comerciante ta ganando más que el doble. Sin hacer nada. — Es mejor para el comerciante, pero no es mejor para el campesino. El quiere hacer lo mismo que el comerciante. Ellos dicen, los comerciantes, que 'nosotros tenemos que ganar más, por que tenemos los hijos, tenemos que pagar impuestos' y no se o que más. Pero los indígenas también tienen hijos. Pero los comerciantes quieren ganar más que el doble. Seria bueno si el comerciante no ganaria más que un real, o un Bolivar. — Por ejemplo el campesino cobra por un kilo de mapuey o mañoco, el ultimo tiene diferentes precios, vamos suponer que el comerciante compra un kilo de ñame o mapuey por un medio. Lo vende a un bolivar. Eso es el problema, por que por ejemplo el campesino pide un real el kilo, y ganaria un real el comerciante. Eso seria mejor. Unica manera.

Porque todos piensan asi. Por eso, queremos ver si el Consejo de Puerto Ayacucho estaria de acuerdo de construir un mercado indigena. Pero también yo veo que durante el mandatarío del gobierno copeiano levantaron uno que llamaron mercado indigena. Pero eso no fue para los indígenas, eso fue para ellos. Ellos decian mercado indigena, porque metian todos los trabajos manuales, artefactos de los indígenas del Amazonas. Aquel gobierno. Todos lo que hacian como guapas, cerbatanas, maracas, flechas, tinajas, una gran cantidad de cosas que hacen — los indios del Amazonas. Entonces ellos lo metian, y decian que en Ayacucho funciona un mercado indigena.

Nosotros decimos, que ese mercado no es indigena. Claro que ellos decian indigena por que meten corotos de indios. Entonces nosotros le estamos diciendo que para nosotros seria decir un negocio de indigena, pero un mercado indigena es o que hay como mercado municipal en Puerto de Ayacucho donde se ve verdura, todo lo que producen los campesinos del Amazonas. Eso puede ser un mercado indigena. El otro es solamente un negocio, que funciona (o empezo) a funcionar durante el antiguo gobierno copeiano. Porque mucho turista compra ahi.

Entonces, como acabo de decir, vamos a ver si el obierno esta de acuerdo, a ver se podemos levantar, o que el gobierno levanta para nosotros un local adonde lo lleva cada uno su cosecha, su producto, por cuenta dellos, los indios mismos de manera como ellos piensan.

Claro que se un amigo, compañero venga a decir que esto vale tanto, se puede pedir tanto, seria mejor. Por ejemplo: hay un indio, un indiecito pobre que no sabe, llega con bastante cosa bonita, por ejemplo tanto coroto, tanto cosecha, tantos animales, que traen ellos, dice que esto vale tanto. Vamos suponer un racimo de cambure o plátano pide 5 Bolivares un racimo, dice el comerciante, no, esto no vale 5 Bolivares, pero vale 3 o 4 Bolivares. Ellos saben muy bien que un comerciante en Ayacucho gana con los racimos minimo 15 Bolivares, de diferente tamaño. Claro que diferente tamaño, pero minimo 15 Bolivares que ellos ganan. Y pagan el campesino 5 o 6 Bolivares. Eso es el problema."

Todo lo que pude anotar con la colaboración de Jesús Caballero, está documentado por fotografías y cintas grabadas. Todo ello formó — parte de los preparativos de una película. En la última semana de mi estancia en Amazonas

llegó mi colega francés J. Willemont y juntos rodamos una película sonora y en colores sobre una semana en la vida del poblado piaroa. En la película son los propios indios que hablan bien español, los que narran el por qué dejaron la selva qué cosas les prometieron, cómo es su presente y cómo será su futuro.

Para el etnólogo — cineasta fue una vivencia sorprendente, que los Piaroa esperan verdaderamente que la película rodada sobre ellos no solamente llame la atención sobre su suerte, sino, decididamente, les sirva de ayuda. Pidieron una copia de la película para poderla ver „cuando quieran” en la misión cercana donde hay un proyector. Jesús Caballero pidió la copia para los indios y no solamente pensó en la película sino en comprar una grabadora de casetas para conservar los cantos de su padre. Igualmente proviene del deseo de conservar los valores el que haya pedido una copia de todas las fotografías tomadas antes y ahora, para que „los jóvenes puedan ver cómo era que vivían antes los Piaroa”. Al seleccionar y conservar sus valores, muchos tratan de encontrar su lugar en la nueva vida, aunque saben muy bien que de su antigua vida no ha quedado más que los objetos, cintas grabadas, películas, álbumes de fotografías...

Cabe decir que al principio de mi visita, en marzo de 1974, fue elegido gobernador del Territorio Federal Amazonas, el conocido antropólogo Pablo Anduze, al que conozco desde 1968, y que es gran amigo de los indios. El mismo ha dicho que debe a los indios su cargo de gobernador y que debe aprovechar sus 5 años de mandato en mejorar fundamentalmente la suerte de éstos. Tomó nota de los problemas planteados por los Piaroa y en una entrevista filmada — con la presencia de Jesús Caballero — prometió que haría todo lo humanamente posible, para resolver estas cuestiones. Tiene planeado consultar también a los jefes de tribus y desea que al frente de los poblados esté un comisario y al frente de cada tribu un promotor para que le informen constantemente y sistemáticamente sobre las cuestiones de importancia del poblado y la tribu. Para cumplir todo esto, espera la comprensión de los Piaroa, aunque tiene plena conciencia de que el apoyo de los indios no es cosa fácil en una región donde todos quieren enriquecerse rápidamente. Por cada Bolívar que el Gobernador hace llegar a los indios aumenta la antipatía de los que quieren enriquecerse a costa de los indios.



1. „La choza comunal daba alojamiento a una familia extensa . . .” Caño Temlador, 1968.



2. Señales de la aculturación: utensilios tradicionales y nuevos. Cabo Pauji, 1968.



3. Grados del cambio cultural: guayuco, falda yt erno. Caño Raya, 1968.





4. El pueblo Don Ramon, 1974.



5. El pueblo Paria Grande, 1974.





6. „La cazeria es muy difcil porque aqui cerca no hay animales y porque hay mucha gente aqui . . .” Caño Temblador, 1974.



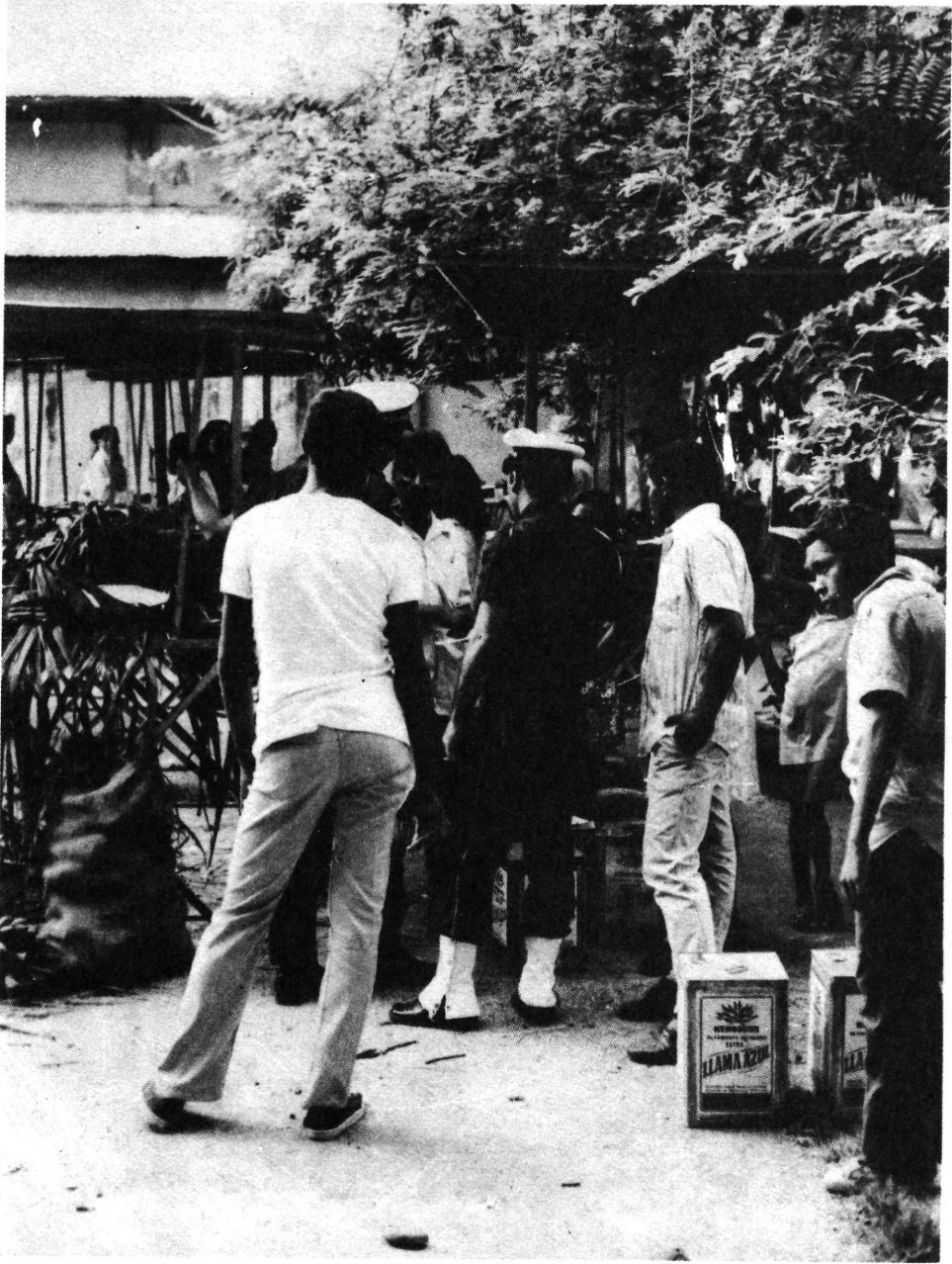
7. „Ellos prometieron una cochineria, polleria, y dijeron que ni tenimos que cazar . . .” Caño Temblador, 1974.



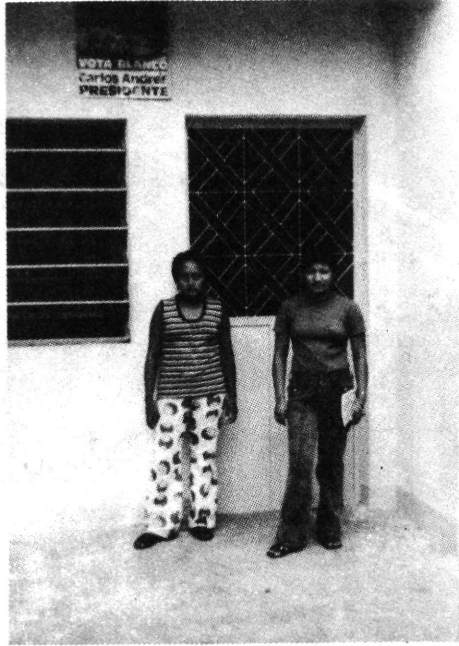
8. „...quiero enseñar a los jóvenes en la escuela... nuestra cultura que teníamos en la selva.” Caño Temblador, 1974.



9. „Ahora llevamos todo al mercado de Puerto Ayacucho. Cada sábado llega el camión...” 1974.



10. „El pobre que ha sido robado... es incapaz de explicarles el robo a los policías...” Puerto Ayacucho, 1974.



11. „...la ciudad va atrayendo a cada vez más muchachas.” Puerto Ayacucho, 1974.



12. Mendigas guajibas en Puerto Ayacucho — bajo el nombre „El Indio”. 1974.

Vargyas Gábor:

## MÉSZNYALÓ LAPÁTKÁK A DÉLKELET-ÚJ-GUINEAI MASSIM-TÉRSÉGBŐL A BUDAPESTI NÉPRAJZI MÚZEUMBAN

A bételrágás<sup>1</sup> során használt mésznyaló lapátkák a Massim-térség művészetének legkiemelkedőbb darabjai közé tartoznak. Szinte nem találni olyan összefoglalást az óceániai művészetről, amelyben a térség stílus-provinciáját ne képviselné néhány szép darab. Mégis, a publikált anyag kevés és egyoldalú (hisz jórészt az emberfigurákat ábrázoló lapátkákat szokták közölni), ezért hamis képet ad az egészről. Az esetek nagy részében a szükséges adatok hiányoznak (pl. a készítési, használati és gyűjtési hely, amelyek között e terület élénk csereviszonyait tekintve nagy különbség lehet), s ezek híján a tárgyakat „Massim-térség” összefoglaló név alatt közlik.

A szakirodalomban a téma elég mostohán kezelt. A. C. HADDON 1894-ben megjelent nagy munkájában elvégezte ugyan a lapátkák típusokba sorolását, és lokalizálta földrajzilag a típusokat, az azóta eltelt idő és a felhalmozódott adatok azonban szükségessé teszik anyagának felülvizsgálását. Az utóbbi időben a terület lapátkáiról mindössze két kisebb közlemény látott napvilágot. Az egyik E. GERMER<sup>2</sup> publikációja a lipcsei múzeumba bekerült néhány új mésznyaló lapátkáról, a másik H. JÜPTNER<sup>3</sup> közlése, amelyben tereptapasztalatai alapján a Trobriand-szigeteken található néhány típus készítési helyét határozza meg.

A fent elmondottak következtében fontosnak tartjuk, hogy minél előbb részletes leírások jelenjenek meg az egyes múzeumokban lévő lapátkákról, hogy azután HADDON tipológiáján a szükséges módosításokat végrehajtva, végleges képet kaphassunk a térség művészetében oly nagy szerepet játszó lapátkák főbb típusairól, készítési helyéről és elterjedéséről. E célt szeretnénk a budapesti Néprajzi Múzeum mésznyaló lapátkáinak közreadásával elősegíteni.

<sup>1</sup> Bétel: Dél- és Délkelet-Ázsiától Melanéziáig elterjedt élvezeti szer, amelyet mentolhoz hasonló íze miatt kedvelnek. Fogyasztásához areka dió (*Areca catechu*), bételbors (*Piper methysticum*) levele és égetett mész szükséges. A dió megtörésére az idősebb emberek kis, díszesen faragott mozsarat használnak; a meszet bambusz- vagy tőkevényben tartják, kiszedésére többnyire díszesen faragott, kanálhoz hasonló lapátkát használnak. A bételrágás kellékeit általában fonott szatyorkában tartják.

<sup>2</sup> E. GERMER, 1965.

<sup>3</sup> H. JÜPTNER, 1969. Dr. med. H. JÜPTNER, mint orvos, a 60-as években hosszú időt töltött a Trobriand-szigeteken. Mivel kedvtelésből mésznyaló lapátkák gyűjtésére specializálta magát, a szigeteken jelenleg található típusokat és származási helyüket jól ismeri.

A dolgozat megírásában többen is segítségemre voltak: Dr. BODROGI Tibornak a szakmai irányítást és a lektori véleményt köszönhetem; dr. Harry BERANTól, (University of Wollongong, Wollongong, Australia) értékes szóbeli információkat kaptam; az anyag meghatározásában az elküldött fotók alapján dr. med. H. JÜPTNER (Solingen) nyújtott segítséget; dr. H. PETER a bécsi Múzeum für Völkerkundéban található néhány lapátka fényképét küldte el; végül, de nem utolsósorban prof. dr. E. SCHLEISER<sup>4</sup> (Göttingen) támogatott szünet nélkül tanácsaival, útmutatással, valamint az általa gyűjtött tárgyak fotóinak megküldésével. Fogadják valamennyien hálás köszönetemet.

A Néprajzi Múzeumban 58 darab e területről származó lapátka van. Néhány kivételtől eltekintve két gyűjtőtől, elsősorban VEREBÉLYI Károlytól és kisebb részt RÓHEIM Gézától származnak. RÓHEIM nem ismeretlen az Óceánia-kutatók körében: 1930-ban kilenc hónapot töltött a d'Entrecasteaux sziget-csoporthoz tartozó Normanby (helyi neve Duau)<sup>5</sup> szigetén. Noha jegyzetanyaga elveszett, a leltárkönyvben minden egyes tárgy esetében fel van tüntetve a pontos gyűjtési hely (ami azonban nem feltétlenül azonos a tárgy készítési helyével!), sőt az esetek döntő többségében a tárgy helyi elnevezése is. Így abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy az általa gyűjtött tíz darab lapátka esetében, bár hiányos — hisz a minták leírása, a tárgyakhoz fűződő mítoszok stb. hiányoznak —, de pontos adatokkal rendelkezünk.

Nem mondhatjuk el ezt VEREBÉLYI Károly gyűjteményéről. A gyűjtőről csak annyit tudunk, hogy az 1910—1920-as években gyöngyhalászattal és kereskedéssel foglalkozva körülbelül tíz évet töltött Új Guinea keleti partvidékén és a Massim-térségben. Egyedüli biztos adatunk róla (a leltárkönyvi bejegyzésen kívül) MALINOWSKI<sup>6</sup> származik, aki kétszer is említést tesz róla naplójában: „We talked about photography, pearls, Verrebely, the war. We sat together in the evening, chatting.” És „He told me about deals between Stone and (Graham) and about Verrebely who was offended because George Auerbach had learned that V. came up £ 100 on his original price.”

Gyűjteménye, amely 1928-ban került be a Múzeumba, s amelyet feltehetőleg az ő útmutatásai alapján leltároztak be, néhány kivételtől eltekintve teljes egészében a Boyowa<sup>7</sup>-szigetekről származónak van feltüntetve. Mindazonáltal valószínűnek tarthatjuk, hogy gyűjteménye szélesebb körből, az egész Massim-térségből származik — ezért azt, hogy a lapátkák kivétel nélkül a Trobriand-szigetekről származnának, csak feltételesen fogadjhatjuk el.

<sup>4</sup> Prof. dr. E. SCHLESIER, a göttingeni egyetem Néprajzi Intézetének és Egyetemes Néprajzi Tanszékének vezetője. 1961—62-ben, majd 1974—75-ben végzett terepmunkát Normanby szigetén, nem messze attól a helytől, ahol RÓHEIM Géza gyűjtött. Normanbyra vonatkozó alapvető publikációja: E. SCHLESIER, *Me'Udana, Südost-Neuguinea. Teil 1. Die Soziale Struktur*. Braunschweig, 1970. 93. old.

<sup>5</sup> A helyi szóhasználat kettős: jelenti egyrészt egész Normanby szigetét, másrészt annak délkeleti részét, a mai Duau Census Divisiónt. Tekintettel arra, hogy RÓHEIM a szigetnek csak ezen a részén gyűjtött, a tárgyak származási helyének megjelölésekor mindkét értelmezés helyes.

<sup>6</sup> B. MALINOWSKI, 1917—18 in: A. W. MALINOWSKA (ed.) 1967. 144, 166.

<sup>7</sup> A helyi szóhasználat kettős: egyrészt általában a Trobriand-szigeteket jelenti, másrészt annak legnagyobb szigetét, Kiriwinát név szerint. Maga a Kiriwina név is kettős jelentésű: a Trobriand-szigetek legnagyobb szigetén kívül annak észak-déli körzetét, Omarakana falu környekét is jelöli.

A lapátkák leírása előtt néhány előzetes megjegyzést kell tennünk. A leírás során minden egyes esetben kitérünk arra, hogy a lapátkák használatban voltak-e, vagy sem; ez a lapátkák végén lévő lerakódásokból, illetve a nyalórész jellegzetes elszíneződéséből az esetek döntő többségében biztosan eldönthető. Néhány esetben azonban nem volt világos, hogy az elszíneződést valóban a méz és a nyál együttes hatása okozta-e, vagy csak az ébenfa (amiből a lapátkák döntő többsége készül) világosabb színű rostjai, illetőleg a lapátkák kopása. Ilyenkor a valószínűbbnek tartott magyarázatot adtuk meg, kérdőjellel. A fényképszám után zárójelben adtuk meg a leltári számot, a leltárkönyv szerinti származási helyet, a gyűjtő nevét és a méreteket. Az egyes darabok leírása után azonban megemlítettük azt is, hogy dr. H. JÜPTNER szerint mi a típus készítése helye. A mögötte álló esetleges kérdőjel azt jelenti, hogy dr. H. JÜPTNER nem volt biztos a meghatározásban.

A lapátkák formájuk, illetőleg díszítő motívumaik alapján több csoportba sorolhatók. Az első, számbeli túlsúlya és esztétikai kvalitásai alapján is legjelentősebb csoportot az emberfigurával díszített lapátkák alkotják. Ezek zöme jellegzetes összekuporodott, guggoló testtartásban ábrázolja az emberi alakot; a könyök a térden nyugszik, a kéz pedig az állat támasztja („Hockstellung”, „Hockerfigur”, „elbow-to-knee position”, „squatting position” stb.). Ha azonban ezen az általános jellegzetességen túlmenően figyelmet fordítunk az apróbb rész megoldásokra is, feltűnő, hogy a variációk száma milyen nagy. Bizonyos részletek alapján (pl. a kezek és lábak ábrázolásában lévő különbségek) különböző alcsoportok állíthatók fel, amelyeknek minden valószínűség szerint különböző készítése helyek, vagy legalábbis különböző faragó mesterek felelnek meg. Így pl. a 4, 5, 6 és talán a 8. számú fényképen bemutatott lapátkák kéz- és lábmegoldása megegyezik, s ebben világosan eltér az 1., 2., 9. számú lapátkáktól, amelyek viszont mind önálló variációt képviselnek. Nehézséget okoz azonban, hogy ugyanezen lapátkák más részletei (pl. a fej formája, az emberfigura alatti díszítmények stb.) esetleg teljesen különböznek egymástól. Ezért egyelőre eltekintünk a további csoportosítástól, s mivel az emberfigurát ábrázoló lapátkák úgyszólván jól ismertek a különféle, főleg művészeti publikációkból, itt az egyes darabokat csak felsoroljuk; részletesebben csak néhány, e típustól elütő darabbal foglalkozunk.

1. Fénykép és 1. Rajz — A továbbiakban csak F. és R. — (127 671; Boyowa szk.; VEREBÉLYI K.; H: 77 cm, Sz: 2 cm.) Az egyik leg gondosabban megmunkált darab, amely hosszúságával is kitűnik. Az emberalak kezét és lábát két-két spirálminta alkotja. Alatta a nyél hosszában gerinc fut végig, amely lent is, fent is stilizált zoomorf fejben (kígyó?) végződik. Mind a méret, mind a faragás díszessége, mind az, hogy a lapátkán használatra utaló nyom nincs, arra utal, hogy ceremóniális funkciója lehetett. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina.

2. F. (127 672; Boyowa szk.; VEREBÉLYI K.: H: 41 cm; Sz: 2,5 cm.) Kiemelkedően megmunkált darab ez is. Az emberalak keze és lába egy nagy és egy kis mačáralakban van feloldva. A fej fölött egymással szembeforduló két madárfej, e fölött ugyanilyen formájú, de még stilizáltabb alak látható. A nyélen gerinc húzódik, amely antropomorf-zoomorf arcformában végződik. Használatban volt (?). Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina (?).

3. F. (127 665; Boyowa szk.; VEREBÉLYI K.; H: 33 cm; Sz: 3 cm.) Nagyon gondosan megmunkált darab. A figura kezét és lábát stilizált madárfejek alkotják. Fején lapos korong van, a nyélen pedig az A. C. HADDON által „bracket”-nek nevezett kiszélesedés. A lapátkán használatra utaló nyom nincs (?). Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina.

4. F. (127 673; Boyowa szk.; VEREBÉLYI K.; H: 36 cm; Sz: 2,2 cm.) A figura kezét és lábát rendkívül stilizált madáralakok alkotják. A fejen ugyancsak erősen stilizált, sérült madáralak. Használatra utaló nyom a lapátkán nincs. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kitava.

5. F. és 2. R. (127 685; Boyowa szk.; VEREBÉLYI K.; H: 57,5 cm; Sz: 2 cm.) Méretével és a megmunkálás finomságával egyaránt kitűnik. A figura kezét és lábát stilizált madárfigurák alkotják. A fej fölött, „emeletesen” elhelyezve, még egy erősen stilizált fejalak van, amely fölött ugyancsak stilizált, egymással szembeforduló két madárfej látható. A nyél felső részén gerinc húzódik, amely spirálmintákba fut bele. Az ebből kiinduló hullámvonal zoomorf fejben (kígyó?) végződik. A lapátkán használatra utaló nyom nincs. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kitava (?).

6. F. (126 690; Boyowa szk.; VEREBÉLYI K.; H: 41 cm; Sz: 2,5 cm.) A figura kezét és lábát spirálba oldódott madárfigurák alkotják; feje fölött ugyancsak rendkívül stilizált madarak, a felső kettő valamivel realiztikusabban kialakítva. A nyélen gerinc fut végig, amelyet reliefben faragott minta díszít. Használatban volt (?). Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kitava (?).

7. F. és 3. R. (72 148; Brit-Új-Guinea; vétel a Panther hadihajó anyagából 1907-ben; H: 23,5 cm; Sz: 3 cm.) Az előzőeknél valamivel durvább kidolgozású lapátka. Az emberfigura alatt „bracket”. A lapátkán használatra utaló nyom nincs. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kitava (?).

8. F. és 4. R. (72 147; Brit-Új-Guinea; vétel a Panther hadihajó anyagából 1907-ben; H: 33,5 cm; Sz: 3 cm.) Eléggé durva kidolgozású lapátka. Az emberfigura szokatlanul nagy a lapátka egészéhez képest, feje a testhez viszonyítva azonban kicsi. A fejen lévő lapos korong törött. A figura alatt „bracket”. Használatban volt (?). Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kitava (?).

9. F. és 5. R. (72 146; Brit-Új-Guinea; vétel a Panther hadihajó anyagából 1907-ben; H: 28 cm; Sz: 3 cm.) Szintén a tipikus testtartású figurák közé tartozik, de az előzőektől némileg eltér. Kidolgozása a 7. Fényképéhez hasonló, kezét-lábát spirálmotívumok díszítik. A figura alatt „bracket”, amelyet szintén spirálok borítanak. A lapátkán használatra utaló nyom nincs. Ezt a formát dr. H. JÜPTNER nem ismerte a Trobriand-szigetekről.

10. F. a, b. (142 728; Massim-térség; vétel magányűjtőtől 1950-ben; H: 15 cm; Sz: 3 cm.) Minden bizonnyal mésznyaló lapátka fogórése, tipikus tartású emberfigura. A korong alakú talpazat utólag készült. Dr. H. JÜPTNER szerint a figura biztosan nem a Trobriand-szigetekről származik.

Ezek a nagyrészt rendkívül finoman megmunkált, tipikus testtartású és művészeti könyvekből jól ismert emberalakokon kívül néhány eltérő darab is található gyűjteményünkben. Valószínű készítési helyüket dr. H. JÜPTNER nem tudta megmondani, így elfogadhatjuk, hogy nem a Trobriand-szigetekről származnak.

11. F. (124 914; Brit-Új-Guinea; HOPP Ferenc; H: 34,5 cm, Sz: 5 cm.) Előszörben durva megmunkálásával, az alakok primitívségével és a közöttük lévő,



csillaggal és körrel díszített faábrázolással (?) tér el a többi példánytól. A lapátka kivitele arra utal, hogy vagy a terület peremvidékén készült, vagy durva utánzat turisták részére. A lapátkán használatra utaló nyom nincs.

12. F. és 6. R. (127 688; Boyowa-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 38 cm. Sz: 2 cm.) Mind az emberalak formájában, mind díszítésében eltér az eddig ismertektől. A figura karját a combján vagy csípőjén nyugtatja, a lábak hiányoznak. Az egyik kar letörött. A szokatlan, téglalap alakú díszítésből reliefben faragott gerinc indul, amely zoomorf fejben (kígyó?) végződik. A lapátkán használatra utaló nyom nincs. Dr. H. JÜPTNER szerint biztosan nem a Trobriand-szigetektől származik.

13. F. 7. R. és 8. R. (51.1.5; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 33 cm. Sz: 2 cm.) Az eddigieknél is stilizáltabb. A kar és a láb teljesen hiányzik, csak a test hajlása jelzi valamennyire. A figura tipikusan kerek, a test ellapított, alatta a kiszélesedő nyélen körök, spirálok és félholdalak látható. A két oldal min-tái nem egyeznek. Használatban volt.

Az emberalak alig felismerhető a 14. a, b F.-en. (51.1.3; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 31,5 cm. Sz: 2 cm.) Fogója négyszögletes, a végén stilizált, teljesen szokatlan arc. Az arcot és a négyszögletes fogórészt vésett spirálok és körök díszítik. Használatban volt.

A 15. F. és 9. R. (51.1.2; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 27 cm, Sz: 3,4 cm a fogónál) is egyedülálló darab. A lapos testet két mező alkotja, amelyet koncentrikus körök díszítenek. A figura hátán a fejtől a lábáig ívalak húzódik, amelynek a végén stilizált madárfej (?) látható. A lapátkán használatra utaló nyom nincs. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina (?).

Az emberalakkal díszített lapátkák tárgyalásának végére hagytuk a 16. F.-et és a 17. F.-et, ezek ugyanis sajátos problémát vetnek fel: az úgynevezett „simultaneous image” problémáját. A „szimultán arcot” úgy lehet megfogalmazni „... as a visual representation, which can be read either as a frontal face, or as two profile heads”.<sup>8</sup> Az idézett könyv ezt az ábrázolásmódot úgy veszi számba, mint egyikét a lehetséges korai kínai hatásoknak az óceániai művészetre. Legkorábbi előfordulása Kinában az Anyang I. stílusból i. e. 1300-tól ismert, s előfordulása a Sang Jin és a Csou periódusra korlátozódik. Főleg rituális bronzokról ismert, és elsősorban állatalakokat, szörnyeket ábrázolnak ily módon. Új-Guineában ez az eljárás rendkívül ritka, az idézett munka szerzői mindössze egyetlen Sepik vidéki pajzsot említenek. Gyakori azonban Új-Zélandban, ahol G. ARCHEY szerint a *manaia* nevű, titokzatos madárszerű lény (mysterious bird-like creature), amely a maori művészetben gyakori motívum, tulajdonképpen az emberi alak sajátos kezeléséből ered: „the full face of the figure need only be split down the middle to yield two distinct *manaia* heads”.<sup>9</sup> A témát összefoglaló C. KLEIN végül arra a megállapításra jut, hogy ha ez nem is vehető teljesen bizonyítottnak, „... the concept of two figures simultaneously perceivable as one was known and utilized in New-Zealand”.<sup>10</sup>

A 16. F. (131 567; D'Entrecasteaux-szigetek. Normanby (Duau)-sziget, Si-pupu district; RÓHEIM G.; H: 21,5 cm. Sz: 3,2 cm) arra példa, hogy ez az elv

<sup>8</sup> D. FRASER (ed.) 1968, 91. old.

<sup>9</sup> C. KLEIN in: D. FRASER (ed.) 1968, 94.

<sup>10</sup> C. KLEIN in: D. FRASER (ed.) 1968, 94.

Új-Guineában, legalábbis a Massim-térségben is ismert volt. A teljesen egyedülálló darab fogójának végén egy ilyen „szimultán arc” látható. Ha egy képzeletbeli függőleges tengellyel a figurát kettéosztjuk, két jól kivehető profil arcot kapunk: a kör a szem, a ferde vonal pedig az orr. Ha azonban az egészet egységében nézzük, a két kör a két szem, középpütt a fehér vonal az orr, s a két szélén a két vonal (amely a profil arcnál az orr) a fülek. Érdekes, hogy a fej alatt lévő test egy rombusz alakú hasadékkal ketté van osztva, így ha a két profil-figurát tekintjük, hajlása emlékeztet a térség tipikus figuráinak hajlására. A már többször idézett könyv is említi ezt a jellegzetességet: „... (a kutatók) also mention the splitting of the body and the displaying of it on either side of a frontal head — another manner in which the complex image can be read. This divided body — frontal head image is, however, distinct as a concept from the simultaneous image.”<sup>11</sup> Ami figyelemre méltó e lapátka esetében, az az, hogy itt a két elv egyszerre létezik egymás mellett: tekinthetjük az egészet úgy, mint egy frontális arcú, kettéosztott testű figurát, de úgy is, mint valódi „szimultán alakot”, amelynél a két profil arc összeolvad frontálissá, s a test is tekinthető akár külön-külön, akár egységében. A lapátka használatban volt.

Érdekes paralelrel szolgál a 17. F. (127 668; Boyowa-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 42,7 cm. Sz: 5,5 cm.) Ezen a gazdagon díszített lapátkán „emeletesen” elhelyezve több emberalak látható. A felső két figura ábrázolása tulajdonképpen szintén a „szimultán arc” elve szerint történt, csak annyi a különbség, hogy ezúttal a két, egymásnak szokás szerint hátat fordító profil-arc összeolvadó, s szokatlanul széles részére egy frontálisan ábrázolt, önálló arcot faragtak ki reliefben. Itt tehát a szó szoros értelmében nem beszélhetünk „szimultán arc”-ról, de az elv hasonló. A hasonlóságot hangsúlyozza a test kialakítása is: karakterisztikus kettéosztása itt is megfigyelhető, méghozzá úgy, hogy ha külön-külön, a két profil-arcot tekintjük, a spirálok kiadják a tipikus, könyökök térden nyugtató, kézzel az állat támasztó testtartást, de ugyanezt kapjuk akkor is, ha az egészet vesszük szemügyre, ebben az esetben ugyanis az U-alak két szára az állat támasztó két kéz, s a két S-alak kiadja a lábat is.

Ugyanebben a frontális nézetben tűnik fel az alatta lévő kettős emberalak is. Figyelemreméltó, hogy lent is, fent is feje van, s a testet akárhonnán nézzük, mindig megkapjuk a tipikus, könyöklő testtartást. Megjegyzendő még, hogy a felső „szimultán arc” fölött további két emberarc látható különös elhelyezésben: a frontálisan kialakított arcok úgy vannak szembehelyezve egymással, mintha profilban lennének megfaragva, ugyanis elrendezésük tökéletesen megegyezik a tipikus, egymásnak hátat fordító két profilalak elrendezésével. E két arc fölött pedig az egymással szembeforduló két madáralakból stilizálódott görbe ívonal látható. A lapátkán használatra utaló nyom nincs. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina.

Az itt elmondottak azonban a „szimultán arc” kérdésén kívül további problémákat is felvetnek, amelyekre részletesen nem térhetünk ki, csak megemlítjük. Egyrészt további párhuzamot szolgáltatnak a többek által is felvetett, hipotetikus kapcsolathoz a Massim-térség és az új-zélandi maori művészet között. Másrészt megerősíteni látszanak G. ARCHEY elméletét, mely szerint a

<sup>11</sup> D. FRASER (ed.) 1968, 92—93.

két egymással szembenező profil *manaia* fej kiad egy frontális emberarcot, s így a *manaia* figurája az emberi alak kettéosztásából származhatott. Esetünkben ugyanis kétségtelen, hogy emberfigurát ábrázoltak a „szimultán arc” elve alapján, s ez közvetett bizonyíték ARCHEY elméletének helyességére.

Áttérve ezek után az első típus, az emberalakkal díszített lapátkák összefoglalására, megállapíthatjuk, hogy:

1. Anyagunk legnagyobb csoportját alkotják, s mind számszerűen, mind esztétikailag kiugranak a többi csoport közül. Egyetérthetünk tehát GERMERREL, aki a rendelkezésére álló anyagból arra a következtetésre jutott, hogy e csoport dominál a többi között.<sup>12</sup> Érdekes, hogy HADDON nem tulajdonított nagy jelentőséget ennek a típusnak, s osztályozásában feltűnően kevés darab tartozik ebbe, a GERMER szerint is legnagyobb számú csoportba.

Nem tudni, hogy ez mivel magyarázható: talán azzal, hogy az ő idejében a Trobriand-szigetek még nem voltak olyan ismertek, mint később (pl. Malinowski kutatásai után), s így az általa áttekintett anyag jó része a Massim-térség más részeiből származott.

2. Ez a típus ugyanis főleg a Trobriand-szigetekre jellemző. HADDON ezt írta elterjedéséről: „For some time I have suspected, that these were mainly of Woodlark and Trobriand manufacture, lately I have obtained evidence (kiemelés tőlem, V. G.) which decidedly supports that conclusion, though doubtless the idea may be occasionally copied in other parts of the district.”<sup>13</sup>

De ugyanerre a konklúzióra jutott SPEISER<sup>14</sup> is, aki szerint ez a típus a Trobriand-szigetekre korlátozódik.

Ezeket a véleményeket alátámasztani látszik a mi anyagunk is. Mi ugyanis abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy megközelítőleg azonos időből származó két gyűjteménnyel rendelkezünk (a múzeumba való bekerülésük: 1928 — VEREBÉLYI — és 1932 — RÓHEIM), éspedig a Massim-térség két különböző pontjáról. Ha tehát feltételezzük azt, hogy a gyűjtés nemcsak néhány, esztétikailag kiemelkedő darabra irányult, ami legalábbis RÓHEIM esetében, aki képzett néprajzkutató volt, kizártnak tekinthető, de különböző okok miatt nem nagyon valószínű VEREBÉLYI esetében sem, akkor elég szilárd alapunk van arra, hogy a két gyűjtés tárgyai formájában és díszítő motívumaiban meglévő különbséget úgy tekintsük, mint ami jól reprezentálja a két szigetcsoport stílusa között e korban fennálló különbséget.

A két gyűjtemény közti különbséget szemügyre véve feltűnő, hogy a RÓHEIM-féle, Normanby szigetéről származó anyagból teljesen hiányzik a tipikusnak nevezett, kezével állát támasztó, térdén könyöklő emberfigura. Az összes ilyen darab VEREBÉLYI gyűjtéséből került a múzeumba, s bár feltételesen, de elfogadtuk, hogy tárgyai kivétel nélkül a Trobriand-szigetokről származnak. Így az anyagunk elemzéséből nyert kép meggyőzően támasztja alá HADDON (és nyomában SPEISER) véleményét. Ezt a következtetésünket később Prof. dr. E. SCHLESIER levélben erősítette meg: „Die Spatel in (mit Menschengestalt) Hockerfigur gehören nicht zu Normanby ...”<sup>15</sup>

<sup>12</sup> E. GERMER, 1965, 126.

<sup>13</sup> A. C. HADDON, 1894, 221.

<sup>14</sup> F. SPEISER, 1936, 311, 321.

<sup>15</sup> Prof. E. SCHLESIER levele VARGYAS Gáborhoz 1978. III. 7-én.

Evvel némileg ellentétben áll E. GERMER véleménye, akik szerint az, hogy ez a típus csak a Trobriand-szigetekre korlátozódna „... mindestens für die gegenwärtigen Verhältnisse ganz sicher nicht mehr zutrifft”.<sup>16</sup> Ha ezt elfogadjuk, tehát, hogy napjainkra ez az állapot már nem jellemző, akkor vele egyetértésben nemcsak arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a Massim-térség stílusa és motivikája még ma is nagymértékben hagyományos, hanem arra is, hogy a Trobriand-szigetek stílusa még ma is terjedőben van, és hat a környező szigetekre.

Másik típust képeznek azok a lapátkák, amelyek fogórésze ovális alakú, és peremük (tehát a fogórész vastagsága) teljes hosszában horony, rovátka, esetleg csak minta húzódik. A horony sokszor olyan mélyen van bevágva, hogy a fogórészt lapjában kettévágja.

Ezt a típust HADDON „clapper”-nek, „csörgő”-nek nevezte, tekintettel arra, hogy „the handle is split, and when struck on any object makes a sharp clacking noise”.<sup>17</sup> Majd hozzáfűzte, hogy a bennszülöttek nagyon szeretik „emphasising their conversation by striking these spatulas on their legs”.<sup>18</sup> Mindazonáltal HADDON leírása homályos, nem világos belőle, hogy a rés hol található a lapátkán, s ez a hivatkozott illusztrációkból sem derül ki, mert azok kivétel nélkül felülnézeti képet adnak a szóban forgó tárgyakról, hogy a felületet borító minták láthatóak legyenek.

Megállapította továbbá, hogy a fogórész vége szinte kivétel nélkül egy arcot vagy fejet ábrázol, de hogy mit, azt már nem tudta a rendelkezésére álló anyag alapján eldönteni. Az itt bemutatott példányok alapján nagy valószínűséggel megállapíthatjuk, hogy ezek tátott szájú krokodilok stilizált ábrázolásai: az ovális fogórész végén két köralak jelzi a szemet, a bemélyített vagy áttört, esetleg csak ciccakk mintával jelzett rész a száj, s ha a fogórészt a horony kettészeli, akkor tulajdonképpen két, egymás felé hassal forduló krokodil kapunk. A krokodilok háta, tehát a fogórész lapja — amint azt már HADDON is leszögezte — vagy díszítetlen, vagy a Massim-térség tipikus spirálmotívumai fedik.

Legvilágosabban felismerhető a krokodil a 18. a., b. F.-en. (124 916; HOPP F. kelet-ázsiai anyagából 1921-ben került a múzeumba; H: 32 cm, Sz: 4,5 cm, V: 0,6 cm.) A leltárkönyvben hibásan „fakés”-ként szerepelt, Új-Guinea helymegjelöléssel. Stílusa és a többi darab analógiája alapján a Massim-térségbe tartozik. A naturalisztikusan megfaragott fejen jól kivehető a szem és az orr, a fejet a törzstől keresztirányú ciccakkminta választja el. A fogórész peremének (a vastagságnak) teljes hosszában 4 mm széles rés húzódik, amely a szájnál összeszeszűkül. A fogórész alatt a HADDON által „bracket”-nek nevezett kiszélesedés van. A lapátka használatban volt. Dr. H. JÜPTNER szerint biztosan nem a Trobriand-szigetekről származik.

Rendkívül hasonlít a most leírt lapátkára a 19. F. (14 409; vétel G. BETTANIN kereskedőtől 1898-ban; H: 25 cm, Sz: 3,7 cm, V: 1,2 cm.) A leltárkönyvben előbb hibásan „bambuszforma fácska, Új-Guinea” elnevezéssel szerepelt, később átjavították mésznyaló lapátra, Brit-Új-Guinea helymegjelöléssel. Bár

<sup>16</sup> E. GERMER, 1965, 131.

<sup>17</sup> A. C. HADDON, 1894, 204.

<sup>18</sup> A. C. HADDON, 1894, 204.

származási helye ismeretlen, stílusa alapján a Massim-térségbe tartozik. A 18. F.-től abban különbözik, hogy nincs a peremén horony (tehát nem „clapper”). Ez egybeesik HADDON megállapításával, aki szerint a horony, illetőleg rés sokszor elmaradhat. Az ovális alakú fogórész végén két kör jelzi a szemet, előtte két háromszög az orrlyukakat. A fejet a törzstől a szokásos keresztirányú cikcakkvonal választja el. A törzset kör, spirál és V alakú minták díszítik. A lapátkán használatra utaló nyom nincs.

Ehhez a darabhoz stílusban nagyon közel áll a RÓHEIM által gyűjtött 20. a., b. F. (131 569; D'Entrecasteaux-szigetek, Normanby- [Duau] sziget, Sipupu district, Nuadubu-hamlet; H: 33,5 cm, Sz: 3 cm, V: 1 cm.) Az ovális fogórész csúcán jól kivehető a naturalisztikus krokodilfej. A krokodil háta (a fogórész lapja) egyik oldalon díszítetlen, a másik oldalon néhány görbe vonal húzódik. A fogólap peremén (a fogórész vastagsága), a horony helyén cikcakkminta fut végig, amely az egyik oldalon a krokodil fejénél megszakad, de elől a száj ki van vésvé. Használatban volt.

A három előbbi formának stilizáltabb változata a 21. F. és 10. R. (127 679; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 31 cm, Sz: 3,5 cm, V: 0,7 cm.) Ezen már az előző példányok ismerete nélkül aligha vehető ki a krokodil alakja. Az ovális alakú fogórész díszítetlen, a fejrésznél azonban háromszög alakúra kiszélesedik, s az egyik oldalon két, kissé aszimmetrikusan elhelyezett kör (a szemek), valamint egy háromszög (az orrlyuk) emlékeztet a kiindulási formára. A másik oldalon a minta teljesen degenerálódott, s feloldódott görbe vonalakban. A fogórész a perem (a vastagság) teljes hosszában áttört (2 mm), úgy, hogy átlátni rajta. A lapátka közepén „bracket” van, amelyet spirálok fednek, a nyélen pedig reliefben faragott, zoomorf fejben (kígyó?) végződő gerinc húzódik. A lapátkán használatra utaló nyom nincs.

Ezen a típuson belül másik altípust képez az a három lapátka, amelyet 1889-ben ajándékoztak a múzeumnak. Eredetileg hibásan Szumátráról származó hálókötőtűnek voltak feltüntetve, később a beírást átjavították „mésznyaló lapát, Új-Guinea” megjelölésre. A stílus alapján kétségtelenül a Massim-térségbe tartoznak. Mindhárom használatban volt.

A 22. a., b. F. és 11. R. (3900; H: 22 cm, Sz: 3,5 cm) jól kivehető krokodilt ábrázol. A törzstől a szokásos keresztirányú cikcakkminta választja el a fejet, amelyen két kör alakra behajló vonal jelzi a szemet, és további görbe vonalak az orrot. A krokodil hátát szabálytalan hullámvonal borítja. Érdekes, hogy a fej csak az egyik oldalon kidolgozott, a másik oldalon csak néhány szabálytalan görbe vonal található. A fogórész a perem (a vastagság) teljes hosszában áttört, mégpedig úgy, hogy a szájnál a rés szűk, alig több, mint 1 mm, a testrésznél azonban kiszélesedik és eléri a 6 mm-t. Használatban volt.

Formában és stílusban teljesen hasonló hozzá a 23. a., b. F. (3899; H: 22,5 cm, Sz: 2 cm.), fejrésze azonban teljesen díszítetlen, a testet pedig két függőleges, összekapcsolt háromszögekből álló vonal között spirálok borítják. A test alatti áttört rész 5 mm széles, a szájnál összeér. Használatban volt.

Még tovább variálódik a kiindulási motívum a 24. a., b. F.-nél. (3901; H: 22 cm, Sz: 2 cm.) Alakra megegyezik az előző kettővel, a fej azonban már nem különül el, a teljes felületet spirálok borítják, amelyek az egyik oldalon, a fogórész közepénél kóralakot fognak körbe. A test alatti rész 7 mm széles. Használatban volt (?).

Harmadik alcsoportot alkot az a két lapátka, amely VEREBÉLYI K. gyűjtéséből származik, a Trobriand-szigetekről. Az eddigiekkel ellentétben azonban a fa ezeknél olyan lapos (mindössze 2 mm), hogy nem is lehet rést vágni bele, így a „clapper”-jelleg teljesen eltűnik. A forma és az ábrázolt krokodil azonban ehhez a csoporthoz kapcsolja őket. Mindkettő kidolgozása szokatlanul durva.

25. F. és 12. R. (127 678; H: 32,5 cm, Sz: 3 cm.) A háromszög alakú fejen az eddigiek ismeretében világosan kivehető a szem és az orr; a testet összefonódó spirálmotívumok borítják. Használatban volt (?).

Az előző további variációja a 26. F. (127 664; H: 27,5 cm, Sz: 2,5 cm.) Itt már a krokodil felismerhetetlen, s csak a forma és a fogórész tagolása mutat a kiindulási formára. A fejrészt koncentrikus körök, a testet pedig összefonódó spirálminták borítják. Használatban volt (?).

Ha most e típus (amelyet a jövőben krokodilfigurának is nevezhetünk a HADDON féle „csörgő” elnevezés helyett) leírása után összegezni akarjuk, hogy az egyes darabok honnan származnak, a következő képet kapjuk: öt darab ismeretlen eredetű, három a „Trobriand-szigetekről” és egy Normanbyról származik. Az egyetlen megbízható adat azonban Normanbyra utal, s ezt erősíti meg dr. H. JÜPTNER véleménye is, aki ezt a típust a Trobriand-szigetekről egyáltalán nem ismerte. Így a típus eredetét nagy valószínűséggel a d'Entrecasteaux, illetve Louisiades szigetcsoportokra tehetjük. Ez nagyjából megegyezik A. C. HADDON véleményével, aki szerint, noha e típus az egész Massimérségben általános, leginkább mégis a Louisiades és Moresby csoportra jellemző.

Egy harmadik, de kissé heterogénabb csoportot képeznek azok a lapátkák, amelyek fogórésznél gerinc húzódik végig. E típusnál a lapátka nyele és nyalórésze megközelítőleg azonos szélességű, így formája tulajdonképpen elnyújtott téglalap, a nyél pedig a gerinc következtében négyélű, keresztmetszete rombuszhoz hasonló. A gerinc szinte kivétel nélkül zoomorf fejben (kígyófej?) végződik, s sokszor maga a gerinc is olyan hullámvonalakkal van díszítve, amelyek világosan kígyóra utalnak.

Ezt a típust is megtaláljuk HADDONnál, a meglehetősen érthetetlen elnevezésű „komplex nyelek” ötödik csoportjaként; szerinte jól elkülönülő csoportot alkotnak. Ez a megállapítás azonban csak nagyban-egészben igaz, ugyanis az egyes darabok leírásából kiderült, hogy a négyélű nyél (tehát a gerinc) előfordult három emberfigurás lapátkánál is. Ezekben az esetekben nyilvánvalóan a két forma olvadt egymásba.

Meg kell még jegyezni, hogy ez a csoport mind formára, mind díszítésre nézve viszonylag egyszerű darabokból áll, és sokkal inkább „hétköznapiak” tűnik, mint például az emberalakkal díszítettek. A Néprajzi Múzeumban lévő négyélű (gerinces) lapátkák két alcsoportra oszthatók: a) amelyek nyelének végét madáralak is díszíti, b) amelyeket csak a kígyófejben végződő gerinc díszít.

Az első csoportba tartozóak közül az egyik legszebb darab a 27. F. (51.1.13; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 68 cm, Sz: 2 cm, V: 1,5 cm.) A nyél végét realiztikusan faragott, egymásnak hátat fordító két madár díszíti. A gerinc valamivel a lapátka fele alatt két darab, egymástól hullámvonalakkal elválasztott kígyófejben végződik, alatta cikcakkminta, amiből újabb kígyófejben végződő gerinc indul ki. Használatban volt. A formát dr. H. JÜPTNER a Trobriand-szigetekről nem ismerte.

Realisztikusan kifaragott madáralak díszíti a 28. F.-et is. (51.1.8; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 30,5 cm, Sz: 2 cm, V: 2 cm.) A gerinc gazdagon díszített kígyóban végződik. Használatban volt. Dr. H. JÜPTNER ezt sem ismerte a Trobriand-szigetokről.

Valamivel durvább az előző kettőnél a 29. F. (127 660; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 44 cm, Sz: 2,3 cm, V: 1,8 cm.) A madáralak primitíven megmunkált, a gerinc kétszeres kígyófejben végződik. Használatban volt. Dr. H. JÜPTNER ezt sem ismerte a Trobriand-szigetokről.

Stilizáltabb a madáralak a 30. F.-en. (127 681; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 38,5 cm, Sz: 2,2 cm, V: 1,5 cm.) A két madárfejben végződő ívalak felett is ívalak van, amely a két végén bekunkorodik, s amely a hasonló darabok analógiája szerint szintén két madáralakból egyszerűsödött le. A kígyó teste spirálvonalakkal gazdagon díszített, s a fej is spirálokból áll. Használatban volt (?). Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina szigete.

Ezen az alcsoporton belül is eltér a többitől a következő két lapátka. Mindkettőre jellemző az, hogy a gazdag hurokvonalakkal kialakított, áttörten faragott madáralakok az egyik oldalon aszimmetrikusan lenyúlnak a nyél mellé, s ahhoz illeszkedhetnek is.

Méreteivel is kitűnik a 31. F. (127 669; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K., H: 70 cm, Sz: 4 cm). Fogója felül áttört, egymás felé forduló stilizált madarak díszítik. Az egyik (sérült) madár az alatta levő (törött, hiányos) spirálmintára támaszkodik, a másikat a másik madárral összekötő ívonal tartja. A gerinc a fogó közepénél S-alakban végződik, ebből hullámvonal és cikcakkminta után újabb, S-ben végződő gerinc indul. Ebben az esetben tehát a kígyófej már teljesen feloldódott az S-alakban. Nem volt használatban. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina szigete.

A kígyófej egyedülálló alakítása figyelhető meg a 32. F.-en. (51.1.6; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 40 cm, Sz: 5,5 cm a faragványnál.) Itt a köralakból induló fej áttört. A négy élből kettőt ugyancsak áttört pontsorok díszítenek. A nyél végén lévő stilizált madarak többszörös S-vonalat írnak le, amelynek végeit a madarak csőrei adják ki; testük összefonódik. A lapátkán használatra utaló nyom nincs. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina szigete.

A másik csoportnál a madarak helyén vagy nincs semmi, vagy egy kis áttört lyuk található, amelybe gyöngyöket fűznek.

A legegyszerűbb darab a 33. F. (127 667; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 28 cm, Sz: 1,5 cm.) Az ovális nyél közepén gerinc fut, amely néhány görbe vonalban végződik. Használatban volt. Ezt a formát dr. H. JÜPTNER nem ismerte a Trobriand-szigetokről.

Gyöngyfűzésre szolgáló lyuk van a 34. F.-nél. (127 682; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 45,8 cm, Sz: 2 cm, V: 1,1 cm.) A csúcán lévő kis cikcakkvonal feletti lyukba piros és fehér gyöngyökből, valamint egy darab magból álló lánc van fűzve. A gerinc alig felismerhető fejben és spirálokban végződik; közvetlenül a fej előtt lyuk van fúrva bele. Használatban volt. Készítési helye dr. JÜPTNER szerint Kiriwina szigete.

Gyöngyfűzésre szolgáló lyuk van a 35. F.-en is. (127 687; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 46,7 cm, Sz: 1,6 cm, V: 1,6 cm.) Egyetlen dísz a kígyófej helyén egy háromszög, amelynél a gerinc áttört fülben végződik. A nyaló-

rész törött. Használatban volt. Ezt a formát dr. H. JÜPTNER a Trobriand-szigetéről nem ismerte.

A 36. a., b. F. (127 675; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 23 cm, Sz: 2,5 cm, V: 1,5 cm.) fogórésze spirálokkal díszített háromszög alakban végződik. A gerinc itt is kígyófejjel zárul. Használatban volt. Dr. H. JÜPTNER szerint biztosan nem a Trobriand-szigetéről származik.

A további három lapátka (mind a Trobriand-szigetéről, VEREBÉLYI K. gyűjtéséből) rendkívül hasonlít egymásra. Ezeknél a nyél vastagsága már olyan nagy, hogy nem négy hanem nyolccélú lapátkát kapunk. (A keresztmetszet négyzetes alakú, nem ovális. A nyél formája tulajdonképpen hasábalak, amelynek hosszanti oldalán gerinc fut végig.

Ez a legvilágosabban a 37. a., b., F.-nél és a 13. R.-nél jelentkezik (51.1.4; H: 32 cm, Sz: 2,6 cm, V: 0,6 cm a gerinc nélkül.) A gerinc itt is kígyóalakban végződik. A két oldal mintája nem egyezik. A lapátka használatban volt. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina (?).

38. F. (127 683; H: 36,5 cm, Sz: 2,5 cm, V: 0,4 cm a gerinc nélkül.) Az élek csak közvetlenül a nyalórész előtt vékonyodnak el lapátalakká. A markáns gerinc kígyófejben végződik. A lapátkán használatra utaló nyom nincs. A formát dr. H. JÜPTNER nem ismerte a Trobriand-szigetéről.

A 39. F. és 14. R. (127 662; H: 25 cm, Sz: 1,4 cm, V: 0,4 cm a gerinc nélkül) csak méreteiben különbözik az előző kettőtől. A lapátka használatban volt. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina (?).

Ez a típus gyűjteményünkben kivétel nélkül a Trobriand-szigetéről származóként szerepel. Ezt látszik alátámasztani dr. H. JÜPTNER véleménye is: ő a 13 ebbe a típusba tartozó darab közül hatot Kiriwina szigetére lokalizált, hatot nem ismert a Trobriand-szigetéről, egyet pedig biztosan nem a Trobriandokról származónak tartott. Ez a darab háromszögben végződő fogórészével valóban erősen eltér a többitől, a másik hat viszont csak annyiban tér el a Kiriwinára lokalizáltaktól, hogy a gerincből kiinduló kígyó és a körülötte levő minta nem olyan díszes, mint azoknál, illetőleg a nyél végét nem stilizált, hanem realizisztikus madáralak díszíti. Mindkét eltérés megmagyarázható azonban azzal, hogy a lapátkákat nem „faragó mesterek” (master carver = *tokabitam*) készítették, hanem a faragásban nem jártas egyének.<sup>19</sup>

Mindezek alapján tehát nagy valószínűséggel tehetjük e típus eredetét a Trobriand-szigetekre, s azon belül is Kiriwina szigetére. Ez a következtetésünk egybevág HADDON megállapításával: „Woodlarks and Trobriands. A few specimens have been obtained from elsewhere ... but I believe these to be imports.”<sup>19/a</sup>

A következő csoportot vagy típust azok a lapátkák alkotják, amelyek fogórésze hengeres alakú (kör keresztmetszetű). Meglehetősen egyszerű darabok

<sup>19</sup> Ld. ehhez S. Campbell, 1978. Ebben a cikkben a szerző a közönséges faragók (*tokatataraki-k*) és a faragó mesterek (*tobakitam-ok*) művészete közötti különbséget tárgyalja. Ő hívja fel először a figyelmet erre a lényeges különbségre, bár Malinowski minden bizonnyal tisztában volt vele, csak külön nem tért ki rá sehol. Erre utal legalábbis az Argonauts ... XXVI. számú fotója, ahol egy ilyen faragó mestert mutat be munka közben. A kép aláírása a következő: „Mililakwa, a *tokabitam* (master carver), giving the final touches to an oval prowboard ...”

<sup>19/a</sup> HADDON, 1894, 208.



ezek is, s a tetejükön lévő realisztikus madarakon, valamint az egyéb díszítés szegényességén keresztül szorosan kapcsolódnak az előbbieken leírt típus első csoportjához.

F. 40. (51.1.7; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 26 cm, Sz: 2 cm.) A madáralakon kívül hullámvonalak, „bracket” és egy rövid, reliefben faragott kígyófej díszíti. Használatban volt. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina (?).

Még egyszerűbb a 41. F. (127 661; Boyowa-szk.; VEREBÉLYI K.; H: 40 cm, Sz: 2,5 cm.) A madár sérült, alatta spirálok és hullámvonal. A hengeres nyél közepén kis „bracket” van, amely mindkét oldalán át van törve két lyukkal. Használatban volt. Készítési helye dr. H. JÜPTNER szerint Kiriwina (?).

A madáralak felismerhetetlenül megsérült a legegyszerűbb darabon, a 42. F-en. (127 680; Boyowa-szk.; VEREBÉLYI K.; H: 33,5 cm, Sz: 2,3 cm.) Egyetlenegy bemélyesztett sávon kívül díszítetlen. Használatban volt. Ezt a formát dr. H. JÜPTNER a Trobriand-szigetéről nem ismerte.

A negyedik darabon, a 43. F. és 15. R-on (127 663; Boyowa-szk.; VEREBÉLYI K.; H: 18,8 cm, Sz: 1,8 cm) már a madáralak is hiányzik. Csak egyszerű, szabálytalan háromszögekből és körökből álló minta, valamint cikcakkvonal díszíti. Használatban volt. Ezt a formát dr. H. JÜPTNER a Trobriand-szigetéről nem ismerte; a Massim-térség motivikájától eltérő díszítése azt sejteti, hogy a lapátka Új-Guinea keleti partvidékéről származik.

Ez a típus, mint láttuk, a Boyowa-szigetektől származónak van feltüntetve a leltárkönyvben; dr. H. JÜPTNER is két darabot Kiriwináról eredeztetett, kérdőjellel. Mindazonáltal a négy leírt darab nem elégséges ahhoz, hogy a típus elterjedéséről véleményt alkothassunk.

Gyűjteményünkben szerepelnek olyan lapátkák is, amelyek egyedülállóak, mégis HADDON leírásából, aki külön típusként említette meg őket, felismerhetők.

Az egyik ilyen darab a 44. a., b. F. (51.1.1; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI K.; H: 24 cm, Sz: 2,2 cm.) Ezt a típust A. C. HADDON „solid lens-shaped”-nek nevezte, s megjegyezte, hogy a korong közepén rendszerint csillagalak van. Tökéletesen megegyezik leírásával a mi gazdagon díszített darabunk, amely használatban volt.

Ehhez hasonló darabot közölt G. LINDBLOM<sup>20</sup> azzal az eltéréssel, hogy a korongalakot a nyéltől félholdalak választja el; emiatt ő — tévesen — a 49. F. párhuzamaként publikálta. Átmenetet képez e típus és a később bemutatandó 47 F. és 48 F. között a R. FIRTH<sup>21</sup> által „Roman mirror shaped”-nek nevezett forma, amely ettől a típustól csak abban különbözik, hogy a tömör korongalak a nyélhez viszonyítva sokkal nagyobb, és hogy a közepén mandula alakú, reliefben faragott (?) forma van. (Ebben egyébként megegyezik a G. Lindblom-féle darabbal.)

Ugyanezt a darabot azonban D. NEWTON már „lencse alakú”-ként publikálta,<sup>22</sup> ő tehát nem lát különbséget a kettő között.

<sup>20</sup> G. LINDBLOM, 1943.

<sup>21</sup> R. FIRTH, 1936, 65.

<sup>22</sup> D. NEWTON, 1975, 7. Fénykép.

A típus fő előfordulási helyének A. C. HADDON a d'Entrecasteaux-szigeteket gyanítja, bár előtte megjegyzi, hogy néhány példány a Woodlark-szigetéről származik. Véleményét sem a mi darabunk, sem a R. FIRTH által közölt trobriandi darab nem erősíti meg, mindazonáltal több adat kellene ahhoz, hogy biztosan ítélhessünk.

A másik olyan típus, amelyet A. C. HADDON leírásából ismerünk, a 45. a., b. F. (131 568; d'Entrecasteaux-szigetek, Duau, Sigasiga district; RÓHEIM G.; H: 25 cm, Sz: 5 cm, V: 2 cm.) Nála a komplex nyelek második csoportjaként szerepel, de leírja dr. H. JÜPTNER,<sup>23</sup> és bemutatja D. NEWTON is,<sup>44</sup> lényege a hurok (dr. H. JÜPTNER-nél „vagineartige”) alakú nyílás a nyélen. A mi darabunkon a nyílást reliefben faragott hullámvonal veszi körbe, amely a nyalórész fölött kígyófejben végződik. A lapátka használatban volt. Dr. H. JÜPTNER szerint ez a „vagina alakú” típus csak Vakuta szigetén és Kiriwina déli csücskén fordul elő. Ezt erősítette meg dr. H. BERAN is, aki Shirley CAMPBELL-től tudja, hogy ez a típus egyike a Vakuta-szigeti „master carver”-ek által faragott formáknak, s helyi neve *tanagega*. (Itt hívjuk fel a figyelmet arra, hogy a *nanagega* egy Trobriand-szigeti hajótípus neve, amelyet MALINOWSKI terepmunkája előtt kb. egy-két generációval készítettek utoljára.) Így A. C. HADDON megállapítását, aki sokkal szélesebb elterjedést adott meg, helyesbíteniünk kell, s a típus Vakután kívüli előfordulását importtal, illetőleg az intenzív csereviszonyokkal kell magyaráznunk.

Érdekes problémát vet fel a meglehetősen durva kivitelű 46. F. (16 026; Astrolabe-öböl, Czinágyi falu; BÍRÓ L. 1898—1900; H: 29 cm, Sz: 3 cm.) Formája és stílusa alapján bizonyos, hogy a Massim-térségbe tartozik, a fent ismertetett Vakuta-szigeti típusnak durva kivitelű utánezata.

Ugyanilyen, de sokkal finomabb kivitelű darabot közölt NEWTON „loop with bird” típusként a Buffalói Múzeum gyűjteményéből; ez azzal minden kis részletben megegyezik.<sup>25</sup> Nem tudni, hogyan jutott el az Astrolabe-öbölbe, ahonnan BÍRÓ Lajos kétségtelen hitelű gyűjteményébe került. Érdekes, hogy BÍRÓ leíró jegyzékében nem szerepel, noha ott a két megelőző sorszámú lapátka ábrázolva van; ez a darab egyikre sem hasonlít. Csak feltételezni lehet, hogy valamilyen úton-módon, csere útján, vagy valahol látott lapátka lemásolása révén került ez a tipikusan Massim-tárgy a távoli Astrolabe-öbölbe. A lapátka hitelességét az is bizonyítja, hogy használatban volt.

További kérdéseket vet fel a 47. F. (131 560; d'Entrecasteaux-szigetek, Duau, Sigasiga district; RÓHEIM G.; H: 29 cm, Sz: 5 cm.) és 48. F. (131 561; d'Entrecasteaux-szigetek, Duau, Sigasiga district; RÓHEIM G.; H: 25 cm, Sz: 5 cm.) Mindkettőnek fő motívuma a végénél korong alakúra kiszélesedő nyél és a rajta áttörten kifaragott, meglehetősen ritka motívum, a „napkorong”, vagy „sugárkoszorú” (Sonne, Strahlenkranz), — bár a két darab között az eltérés a két darab között az eltérés elég nagy. A 47. F.-en használatra utaló nyom nincs, a 48. F. viszont használatban volt.

E. GERMER, aki a lipcei lapátkák tárgyalása során foglalkozott ezzel a motívummal, öt lapátkát, valamint egy bételmozsártörőt talált, amelyen ez a

<sup>23</sup> H. JÜPTNER, 1969.

<sup>24</sup> D. NEWTON, 1975, 5. Fénykép.

<sup>25</sup> D. NEWTON, 1975, 4. Fénykép.

motivum szerepelt. Az egyik darab ezek közül a 47. F. volt. Az ő felsorolásához szeretnénk még hozzátenni A. C. HADDON egy lapátkáját, (Plate XII. Fig. 193), bár ez már meglehetősen stilizált, ráadásul a rajzból nem egyértelmű, hogy vajon a minta át van-e törve, vagy csak a bemélyített részt töltötték ki fehérrel; továbbá ideszámíthatjuk dr. H. JÜPTNER „Abb. 11”-ét is. Ez a darab szinte tökéletes mása a 47. F.-nek, és tisztán mutatja a „napkorongot”.

A típust — bár cikkében éppen a minket érdeklő motivumot nem említi meg — dr. H. JÜPTNER egyértelműen Kiriwina-szigetére, Omarakana környékére lokalizálja. Ezt a véleményt támasztja alá dr. Prof. E. SCHLESIER egy lapátkája is (49 F. ltsz. OZ 3170), melynek fényképét volt szíves megküldeni és közléstét megengedni. A lapátka Normanby-sziget Me'Udana nevű hegyvidékéről, Liahane faluból származik, helyi neve *aenana*. (Ez megegyezik RÓHEIM adataival: a jegyzetei alapján kitöltött leltárkönyvben *kenana* = nyelv a lapátkák neve.) Prof. dr. E. SCHLESIER adatközlője szerint a lapátka Boyowáról<sup>26</sup> származik, ahonnan az adatközlő rokona hozta magával. Ez a darab rendkívül hasonlít a RÓHEIM által ugyanezen a területen gyűjtött darabhoz: a „napkorong” mindkettőn áttörten van kifaragva, s mindkettő nyelén is reliefben faragott kigyó van. A 47. F. készítési helyét tehát az egybehangzó adatok alapján viszonylag nagy biztonsággal Kiriwina-szigetére, Omarakana környékére tehetjük, s elfogadhatjuk, hogy a Trobriand-szigetekről származó import. Hogy viszont az ettől sokban eltérő 48. F. is onnan származik-e, vagy esetleg külön típus, már nem lehet eldönteni további párhuzamok nélkül.

Mindehhez még annyit tehetünk hozzá, hogy elképzelhetőnek tartjuk, hogy valamiféle összefüggés van a „tömör lencse alakú” és a „római tükör alakú” lapátkák, valamint e típus között, minthogy mindkettő (ill. mindhárom) alapja a korong alakúra kiszélesedő nyél, amelyet csillag alak vagy „napkorong” díszít. A két típus csak arányaiban különbözik egymástól, így elképzelhető, hogy a tömör lencse alakú típus korongjának további növekedéséből származott a „napkorongos” típus.

Ezt látszik megerősíteni NEWTON 6. fényképe is, amelyet „loop-lens” típusként közöl, s amely formára hasonlít a 48. F.-re A kettő között annyi a különbség, hogy az áttört korong alakba kis pecek nyúlik be, (ez a mi darabunkon nincs), és a korong diszítetlen.

Az 50. F. (127 689; Trobriand-szk.; VEREBÉLYI K.; H: 44 cm, Sz: 24,5 cm, V: 1,7 cm.) is ismert a szakirodalomból. A. C. HADDON az „animal carvings” egy csoportjaként, tehát nem önálló típusként írja le ezt a rendkívül érdekes, formájával az összes többitől elütő típust. A legtöbb adatot azonban C. G. SELIGMANnak köszönhetjük: „The special development of the lime spatula shown in figure 40 is found in the Louisiades, where it is called *gabaiera* at Misima and *'nga* at Tagula (Sud-est) ... most of these objects are carved at Misima, the shell discs being put on by the maker or added by the purchaser at a later date. Small *gabaiera* are used as lime spatulae, but such large examples as that illustrated ... are held by women while dancing, or possibly perhaps only by married women. They also form part of the bride-price upon Tagula

<sup>26</sup> Ld. 6. számú jegyzet.

and perhaps upon other islands of the group.”<sup>27</sup> C. G. SELIGMAN megállapításait erősíti meg T. Elder DICKSON és E. WHITEHOUSE cikke<sup>28</sup>, akik egy ugyanilyen formájú, de kettős nyalórészű (two-pronged) darabot közöltek Sudest-szigetről (Louisiades), Rambuso körzetből, a Mount Riu (Rattlesnake) környékéről. A két nyelv, amely miatt a lapátka eredeti feladatára használhatatlan, egyértelműen bizonyítja a ceremóniális funkciót. A rajta lévő minták nevét is közlik: reef heron (gémfajta) = *boi*, a gém szeme = *Marai Boi-ifa*, fül = *wogog wongoga*, minta = *bagibagi-ia*. Ez az egyetlen, irodalomból ismert, kétnyelvű lapátka. Az általuk közölt további négy lapátka formára nagyjából megegyezik egymással és a mi darabunkkal. T. E. DICKSON később további kilenc lapátkát publikált az oxfordi Pitt Rivers Múzeum anyagából,<sup>29</sup> majd G. LINDBLOM<sup>30</sup> még két másikat Stockholmból. De ezek közül az egyik, mint azt már említettük, nyilvánvalóan más típusba tartozik.

Végül ugyanilyen darabot közölt dr. H. JÜPTNER is<sup>31</sup> a Trobriand-szigetekről, azzal a megjegyzéssel, hogy a Trobriand-szigeti lakosok semmiféle felvilágosítást nem tudtak nyújtani az eredetére vonatkozóan.

A publikált lapátkák anyagában (fa, teknőcpáncél) és motívumaiban kisebb-nagyobb eltérések vannak, amelyek alapján nagy valószínűséggel különböző készítési helyeket, vagy legalábbis különböző faragó mestereket tételezhetünk fel. Így pl. a H. JÜPTNER<sup>32</sup> által a „18 Abb.”-on közölt darab szinte teljesen megegyezik a T. E. DICKSON és E. WHITEHOUSE<sup>33</sup> által közölt, British Museum-beli darabbal, s az egyező anyag (teknőcpáncél), az áttört faragás, valamint a középső két madárfejet két oldalról körbevevő további madárfejek alapján jól elkülöníthető a többi, viszonylag egyszerű darabtól.

Mindegyik lapátka közös vonása azonban a félholdalakon kívül, a félholdrész *alatt*, vagy annak alsó részét elfoglaló két, egymásnak hátat fordító madárfej. A legtöbb lapátkát csak ez díszíti, szemben a mi darabunkkal, amely elkülönül az összes többitől azért, hogy a félholdalakon *belül* két realiztikusan faragott bóbítás madáralak van ábrázolva, a félhold alatt lévő, két stilizált madárfejből kiindulva pedig kígyóminta fut le a nyelvrészre. A félhold két vége realiztikus madárfejet ábrázoló volutába csavarodik, az egyik közülük törött. A lapátkán nincs használatra utaló elszíneződés, tehát valószínű, hogy ceremóniális funkciója volt.

E típus eredetét az idézett egybehangzó adatok alapján a Louisiades-szigetekre tehetjük; amely megegyezik A. C. HADDON véleményével is: „only Louisiades”.

C. G. SELIGMAN leírásából ismerjük a két következő lapátkát is, az 51. F.-et (131 513; d'Entrecasteaux-szigetek, Normanby (Duau) sziget, Loboda district; RÓHEIM G.; H: 41,5 cm; Sz [fent]: 7,5 cm) és az 52. F.-et (131 566; d'Entrecasteaux-szigetek, Normanby (Duau) sziget, Lomitawa district; RÓHEIM G.; H: 23 cm, Sz: 3 cm.) Mindkettő sárgásbarna csontból csiszolt,

<sup>27</sup> C. G. SELIGMAN, 1910, 515.

<sup>28</sup> T. E. DICKSON—E. WHITEHOUSE, 1942.

<sup>29</sup> T. E. DICKSON, 1943.

<sup>30</sup> G. LINDBLOM, 1943.

<sup>31</sup> H. JÜPTNER, 1969.

<sup>32</sup> H. JÜPTNER, 1969.

<sup>33</sup> T. E. DICKSON—E. WHITEHOUSE, 1942.

és formájával is elüt a többitől. C. G. SELIGMAN<sup>34</sup> a 39. ábrán mutat be egy *potuma* nevű, Wagawaga-hamletből,<sup>35</sup> a Milne-öbölből származó lapátkát, amely tökéletesen megegyezik a mi két darabunkkal. C. G. SELIGMAN szerint „... they are made from the bone of a small species of whale. They are commonly ornamented with *sapisapi* discs attached to small perforations made at regular distances round the periphery of the handle...”.<sup>36</sup> Léteznek azonban az ott bemutatott darabon kívül finomabb kidolgozásúak is, amelyek „... are lanceolate in shape and may be a foot long. The specimens of this description which I have seen show no signs of having been used for eating lime and must be regarded as purely ceremonial, but the smaller *potuma* are used freely”.<sup>37</sup>

C. G. SELIGMAN megállapítását tökéletesen alátámasztja a mi két darabunk. Az 51. F. mind formájában, mind abban, hogy lyukakra felfűzött *sapisapi* felfűzve. Ez a darab kazuárcsontból készült, és a *kula* révén került el Mukal. Ezek szerint tehát ez is inkább táncjelvény, semmit lapátka, hasonlóan az 50. F.-hez. Az 52. F. viszont, amely kisebb, s felfűzött, vörös, fehér és sötétkék gyöngyök, valamint egy csiga díszíti, használatban volt, tehát mésznyaló lapátka.

Végül Prof. dr. E. SCHLESIER gyűjteményében is szerepel egy, az 51. F.-hez hasonló csontlapátka (OZ 3181). Bár a szélén lyukak vannak, nincs rá *sapisapi* felfűzve. Ez a darab kazuárcsontból készült, és a *kula* révén került el Muruáról Normanbyra.

Mind C. G. SELIGMAN adatai, mind az, hogy a mi darabjaink Normanbyról származnak, valamint az, hogy dr. H. JÜPTNER szerint ez a típus biztosan nem a Trobriand-szigetéről származik, amellettszól, hogy a Massim-térség déli és nyugati részén ismert. Ellentmond viszont ennek Prof. dr. E. SCHLESIER adata; a kérdés végleges eldöntésével még várni kell.

A. C. HADDON leírásából felismerhető az 53. a., b. F. is. (131 565; Normanby (Duau)-sziget, Lomitawa district; RÓHEIM G., H: 25,7 cm, Sz: 3,1 cm). Nála az „egyszerű nyelek” harmadik csoportjaként szerepel ez a típus, amelyet D. NEWTON „blade type”-ként mutat be. (NEWTON, 1975. 2. F.) A lapátka fogórésze, melynek végén háromszög alakú nyúlvány van, fokozatosan vékonyodik el a nyalórész felé. A két oldal díszítése nem egyezik: az egyik oldalon a minta egyetlen mezőben helyezkedik el, és nagyrészt függőlegesen egymáshoz kapcsolt Z betűkből áll; a másik oldal két mezőjében pedig pontok, háromszögek, halszálkák vannak. A lapátka használatban volt.

E típus A. C. HADDON szerint a Woodlark- és Trobriand-szigeteken van elterjedve, D. NEWTON hozzáveszi ehhez még a d'Entrecasteaux-szigeteket is. Véleményét megerősíti a mi lapátkánk is, mindazonáltal több adatra lenne szükségünk a kérdés végleges eldöntéséhez.

E típushoz nagyon közel állnak az 54., 55. és 56. F.-ken bemutatott darabok. Mindhárom lapátka VEREBÉLYI gyűjtéséből származik, s bár a leltárkönyvben kérdőjellel „búgófa, Trobriand-szigetek”-ként szerepelnek, nem kétséges, hogy valójában mésznyaló lapátok. Ezt bizonyítja egyrészt nyalórészüik elszí-

<sup>34</sup> C. G. SELIGMAN, 1910, 515.

<sup>35</sup> Hamlet = néhány házból álló kis település.

<sup>36</sup> C. G. SELIGMAN, 1910, 515.

<sup>37</sup> C. G. SELIGMAN, 1910, 515.

neződése, ami használatukra utal, másrészt a bécsi Museum für Völkerkundében lévő párhuzamaik.

Leginkább az 54. F. (51.1.10.; H: 27 cm, Sz: 3,9 cm) egyezik meg az 53. F.-el. Négyszögletes alakú fogója kis kiszélesedésen át fokozatosan vékonyodik el a nyalórész felé. A lapátka felső harmadában függőleges gerinc húzódik, melyet keresztirányú gerinc zár le; a fogórész szélein két-két lyuk van; a lapátka felső kétharmadát bevéssett vonalkák és pontok díszítik.

Némileg eltér ettől az 55. F. (51.1.12.; H: 41 cm, Sz: 4,6 cm), fogórésze ugyanis nem négyszögletes, hanem hegyben fut össze. A közepén ennek is gerinc fut, amelyet keresztirányú gerinc zár le. Véssett rövid vonalak díszítik.

Az 56. F. (51.1.11.; H: 41,5 cm, Sz: 2,5 cm.) elsősorban arányaival tér el az 55. F.-től, vége szintén hegyben fut össze, de fogórésze alig vastagabb a nyalórésznél, így az erre a típusra jellemző fokozatos elkeskenyedés itt nem számottevő.

Mint mondtuk, a lapátkák a leltárkönyv szerint a Trobriand-szigetetről származnak. Ezt az adatot azonban a bécsi Museum für Völkerkundében lévő, a mieinkkel nagymértékben megegyező darabok alapján helyesbítenünk kell. Az 57. F.-en dr. H. PETER szívességéből közöljük a bécsi darabokat. Adataik a következők: a 77 406 és a 77 407 leltári számú lapátkák R. PÖCH gyűjteményéből származnak (1904 — 6) a Cape Nelson környékéről, az itufi csoporttól, míg a 90 450 számú O. FINSCH gyűjtéséből, a Collingwood- (Oro)-öbölből, Donri-hamletből. A negyedik, a miénkkel egyező darabok közül a legszebb, sajnos leltári szám és adatok nélküli —, így arról semmi közelebbit nem tudunk. (Végül a 28 191. számú a Milne-öböl vidékéről származik, O. FINSCH gyűjtéséből, ez azonban már más típusba tartozik.) A lapátkák mind formájukban, mind díszítésükben, s abban is, hogy a függőleges tengely mentén húzódó gerincet keresztirányú gerinc zárja le, megegyeznek a fent közölt VEREBÉLYI-féle lapátkákkal. Ezek alapján tehát elfogadhatjuk, hogy a leltárkönyvi bejegyzés hibás, s hogy a lapátkák Új-Guinea keleti sarkából, a Collingwood-öbölből származnak.

HADDON leírásából felismerhető az 58. F. is (127 674; Trobriand-szigetek; VEREBÉLYI; H: 34,8 cm, Sz: 4 cm), bár az általa megadott formától részben eltér. Nála az „egyszerű nyelek” második csoportjaként szerepelnek ezek a lapátkák, amelyeknek téglalap alakú fogórésze szélesebb, mint a nyalórész; nem említi viszont a fölötte „emeletesen” elhelyezett madarakat. A lapátka különben megegyezik leírásával: fogóját spirálminták borítják. Nem volt használatban. A típus HADDON szerint a Trobriand-, Woodlark- és d'Entrecasteaux-szigeteken terjedt el; ez az egy darab nem elegendő következtetések levonásához.

Ezek az itt leírt lapátkákon kívül két olyan darab is van gyűjteményünkben, amely teljesen egyedülálló, és az irodalomból sem ismerjük párhuzamait.

Az 59. F. (131 564; Normanby (Duau)-sziget, Moraha district; RÓHEIM G.; H: 42 cm, Sz: 3,7 cm) kiszélesedő fogórésze durván faragott, egymásnak háttal álló madáralakokat ábrázol, közöttük csillag. A fejük felett háromszög alakú csúcs, amelyet hullámvonal díszít. A két madár alatt, a nyél hosszában, áttörtén faragott, stilizált madarak vannak. A nyélen gerinc fut végig, amely stilizált fejben végződik. A nyél közepénél feltekert növényi rost van. A lapátka használatban volt. Dr. H. JÜPTNER szerint ez a típus biztosan nem származik a Trobriand-szigetetről.

Viszonylag egyszerű darab a 60. F. (131 563; Normanby (Duau), Moraha district; RÓHEIM G.; H: 21,6 cm, Sz: 1,6 cm). Fogója végét „bracket” díszíti melynek egyik oldala törött. Használatban volt.

Az egyes típusok jellemzése és a lapátkák leírása után fordítsuk figyelmünket néhány motívumra. Igen jellemző és sok lapátkán előforduló minta az, amelynél a nyél hosszában reliefben faragott gerinc húzódik végig, s zoomorf fejben végződik. Az egyes darabok leírásánál zárójelben, kérdőjellel mindig megjegyeztük, hogy ez valószínűleg kígyót ábrázol. Meggyőzőbbé válik azonban, ha a hagyományos módszert követve, sorozatot állítunk fel, amelyben a legrealisztikusabb kígyóábrázolásokból kiindulva eljutunk a stilizált példányokig.

Félreismerhetetlenül kígyót ábrázol az 50. F. A realiztikus fej, valamint a spirálokból kiinduló hullámvonal egyaránt alátámasztja ezt a megállapítást. A 4. F. feje ugyan már stilizáltabb, de a testet ábrázoló hosszú hullámvonal jó támpontot ad ebben az esetben is. A 45. F.-nél a hurok alakú nyílást körbevevő hullámvonalas gerinc ugyan a fej előtt spirálokkal díszített gerincbe megy át, mégis megint csak egyértelműen jelzi a kígyót.

Az esetek legnagyobb részében azonban a testet nem hullámvonal, hanem egyenes gerinc alkotja. A gerinc vagy maga is díszített (47. F.), vagy a kezdetben díszítetlen gerinc hirtelen kiszélesedik, és bonyolult spirálmotívumokból fokozatosan szűkül össze kígyótestté, a végén többé-kevésbé stilizált fejjel. (F. 28., F. 30., F. 37.) A legegyszerűbb azonban az a megoldás, amikor a test egy díszítetlen gerinc, amely a tipikus, ovális fejben végződik (F. 12., F. 27., F. 29., F. 38.). E fejen állandóan visszatérő motívum a két kör (a szemek) és a fej csúcánál lévő kis nyúlvány (F. 4., F. 21., F. 27., F. 38.).

Egy másik, ugyancsak gyakori motívum (leggyakrabban az emberfigurás lapátkáknál fordul elő), amikor az emberalakok fején egymással szembenező, egyetlen ívalakba hajlított két madárfigura van. A két madárfigura azonban sokszor annyira feloldódik az ívalakban, hogy a párhuzamok ismerete nélkül felismerhetlenné válik.

A 30. F. és 21. F. együtt mutatja mindkettőt: a még világosan felismerhető, ívalakba hajlított két madárfej fölött ugyanolyan ívalak húzódik, de madárfejek nélkül. Ugyanezt figyelhetjük meg a 2. F.-nél is. Az emberfigura fején a szokásos, ívalakba hajlított, egymással szembenező két madárfej fölött ugyanolyan ívalak húzódik, de a felismerhetlenségig stilizáltan. Tovább stilizálódik a két madárfej a 4. F.-nél. A fejekre már nincsenek bejelölve a szemek, de azért még felismerhető a két madárfej. A degenerálódás, illetőleg a pusztá díszítőmotívummá válás utolsó fázisa az, amikor a fejek is eltűnnek, s csak a két végén bekunkorodó ívalak marad meg (F. 5., F. 17.).

Végezetül vonjunk le néhány további tanulságot:

1. Mint az a lapátkák típusainak leírásából kiderült, nagy részük meggyezett az A. C. HADDON által felállított csoportokkal. Ez arra mutat, hogy bár A. C. HADDON csoportosításában sok az esetlegesség, és helyenként nem világos, mégis az általa felállított csoportok közül sok megállja a helyét, s egy jövődöbéli újabb tipizálás során jól felhasználható lesz.

2. Összehasonlítva a RÓHEIM-féle anyagot a Trobriand-szigeteki, VEREBÉ-LYI-féle anyaggal, a már eddig leszögezett különbségen kívül feltűnő, hogy a

Normanbyról származó anyagban nincs semmiféle uralkodó típus: a két, egymástól különböző „napkorongos” lapátkát kivéve, mindegyik darab különbözik egymástól, mind forma, mind díszítőmotívumok tekintetében. Mindez arra utal, hogy a szigeten (vagy legalábbis keleti részén), nincs olyan meghatározó stílusú készítő központ, amely ellátná a szigetet helyben készített lapátkákkal, mint ahogy ez a Trobriand-szigeteken fennáll. Ugyanekkor szinte mindegyik innen származó darabnak megtaláljuk a párhuzamait a Trobriand-szigeteki, valamint a Louisiades-ból való lapátkák között.<sup>38</sup>

3. Ha megvizsgáljuk, hogy az egyes típusokon belül mi a használt és nem használt lapátkák aránya (beleszámítva a kérdőjeles darabokat is), a következő eredményt kapjuk: emberalakos típus: használt hat, nem használt tizenegy; „csörgős” típus: használt hét, nem használt kettő; gerinces típus: használt kilenc, nem használt három; hengeres nyelű típus: mind a négy használt; a többi típus együttvéve — használt nyolc, nem használt négy. (Ezek a következők: 47. F., 50. F., 51. F., 52. F. Ez az eredmény egyértelműen jelzi, hogy az egyszerűbb, kevésbé díszes darabok voltak túlnyomórészt használatban — szemben a térség művészetére tipikusnak tartott, és a különböző művészeti publikációkból jól ismert emberalakos típussal, amelynél a nem használt lapátkák aránya meghaladja a 60%-ot. E típus jó része tehát eladásra, piaci szükségletek kielégítésére készülhetett, s ilyen értelemben talán az (európai) piac igényeit is tükrözi, amely számára minden valószínűség szerint az emberalakos lapátkák értékesebbek a többi típusnál. Másrészt érthetővé teszi azokat a szakirodalomban ismételtlen visszatérő kijelentéseket, amelyek szerint a mésznyaló lapátok készítésének egyik fő központja a Trobriand-szigetek voltak: ez a típus ugyanis, mint láttuk, a Trobriand-szigeteken készült.

<sup>38</sup> Ezt a következtetésünket megerősítette levelében Prof. dr. E. SCHLESIER is: „Normanby ist und war kein Zentrum für Herstellung von Spateln, sondern bezog eben aus vielen Quellen seine Kalkspatel. Stilprägend ist Normanby also wohl nicht gewesen.” Prof. SCHLESIER levele VARGYAS Gáborhoz, 1978. III. 7-én.



## IRODALOM

- BÍRÓ L.: *Beschreibender Catalog der Ethnographischen Sammlung Ludwig Biró's aus Deutsch-Neu-Guinea (Astrolabe Bay)*. Budapest, 1901.
- CAMPBELL, S.: Restricted access to Knowledge in Vakuta. *Canberra Anthropology* Vol. 1. No. 3. 1978, pp. 1—12.
- DICKSON, T. Elder: *Ceremonial Lime spatulae from British New Guinea*. In *Man* 1943, No. 15.
- DICKSON, T. Elder and E. WHITEHOUSE: *An unusual lime-spatula from British New Guinea*. In *Man* 1942, No. 29.
- FIRTH, R.: *Art and life in New Guinea*. London, 1936.
- FRASER, D. (ed.) *Early Chinese Art and the Pacific Basin. A photographic exhibition*. New York, 1968.
- GERMER, E.: *Kalkspatel aus dem Massim-gebiet, Neu-Guinea. Zur Stil- und Motiventwicklung. Abh. und Berichte des Staatl. Mus. für Völkerkunde Dresden*, Bd. 30 (1965) 123—139.
- HADDON, A. C.: *The decorative art of British New Guinea*. Dublin, 1894.
- JÜPTNER, H.: *Über das Betelnusskauen auf den Trobriand Inseln. Baessler Archiv* 17 (1969) 371—386.
- LINDBLOM, G.: *Crescent-shaped lime-spatulae from British New Guinea*. In *Man* 1943, 143.
- MALINOWSKA, A. Waletta (ed.): *A diary in the strict sense of the term* by B. Malinowski. New York, 1967.
- NEWTON, D.: *Massim: Art of the Massim Area, New Guinea* The Museum of Primitive Art. New York, 1975.
- SELIGMAN, C. G.: *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge, 1910.
- SPEISER, F.: *Über Kunststile in Melanesien*, in *Z. F. Ethnologie* 68/1936. 304—469.

## Line-spatulae in the Ethnographic Museum, Budapest

In his paper the author classifies the lime spatulae found in the Museum of Ethnography of Budapest. In spite of the fact that these objects belong to the most outstanding examples of the art of the Massim area the literature on the subject is rather poor. For this reason the main task of the author was to make a typology of the spatulae and to decide the place of origin of the different types and then to draw certain conclusions.

The 58 spatulae can be classed into the following types:

1. Human figure spatulae — place of origin Trobriand Islands. These make up the most outstanding part of the material both numerically and aesthetically. Apart from the typical squatting figure (resting his elbows on his knees

and propping up his chin with his hands) the author describes other, less frequently occurring figures as well. Here he deals at length with the objects represented on photos 16 and 17 which represent the so-called „simultaneous face”.

2. Clapper or crocodile type. As the description of this type is not very clear in HADDON, the author provides photographs or figures of each spatulae from several views. He finds it probable that this type represents open-jawed crocodiles. They are found in the western and southern parts of the area.

3. Ridged type — relatively simple objects, their main characteristic is the ridge carved in relief in the middle of the handle, the ridge ending in a snake-head. Place of origin: Trobriand Islands.

4. Cylindrical-handle type — similarly to the previous type it consists of simpler objects. Place of origin: probably the Trobriand Islands.

Apart from these main types he also describes spatulae which though they do not have a counterpart in the collection of the museum can nevertheless be classed into different types on the basis of literature on the subject. Among these are those called „solid lens-shaped” by HADDON, and those called „loop-type” by NEWTON, or „vagineartig” by JÜPTNER, or those called „sun disc” type” by the author. The „loop-type” originates from the island of Vakuta, and the last type from near Omarakana on Kiriwina. Further objects that can be defined on the basis of the literature are the crescent-shaped „gabaiera” type of spatulae, spatulae made of whale bone, and one that NEWTON calls „blade-type” and its parallels from Collingwood Bay. Finally the author describes some pieces which are completely unknown even from the literature. After this he deals with a couple of motifs and with their gradual transformation (ridge snake-head, back-to-back bird figures).

His final conclusions are the following:

1. The majority of the types established by him are the same as those of HADDON. This indicates that though HADDON's classification is not always clear yet it can be made use of in a further typology.

2. The collection of the Ethnographical Museum, Budapest is basically from two collectors: Károly VEREBÉLYI and Géza RÓHEIM, from roughly the same period and from two different points of the Massim area. Making use of this lucky coincidence the author takes the differences of the two collections to be representative of the stylistic differences of the different groups of islands in the area and among others he concludes that the island of Normanby was not the centre of the production of the spatulae as there is no major type to be found on the island while we can find counterparts of all the pieces from there on the surrounding islands.

3. Finally he examines the ratio of the used and unused spatulae (that can be seen from the discolouring of the blade part) and finds that 60% of the human figure spatulae which are thought to be the most typical have not been used therefore they have probably been made for sale whereas the majority of the other types show signs of usage.



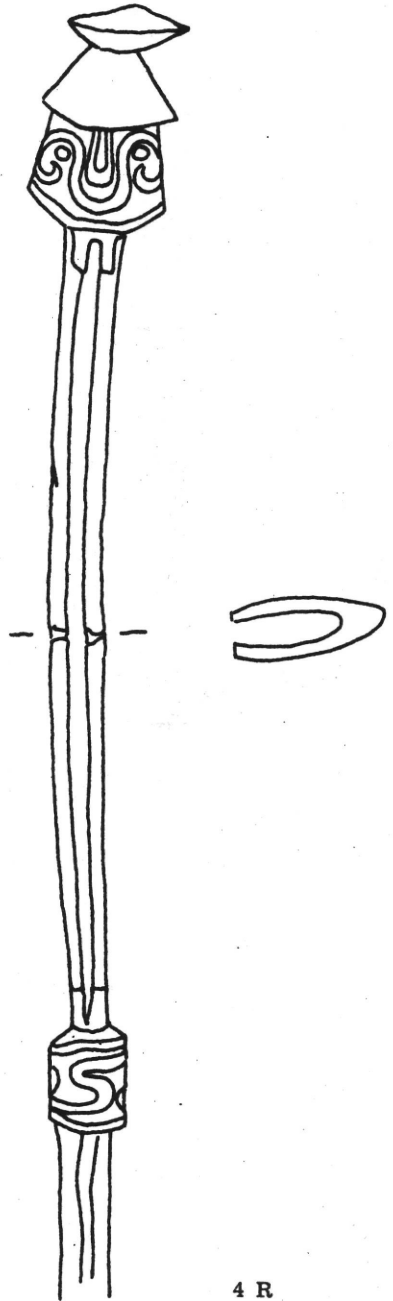
1 R



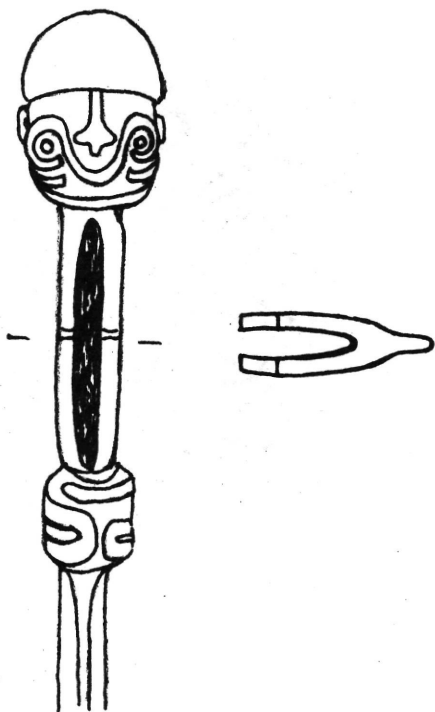
2 R



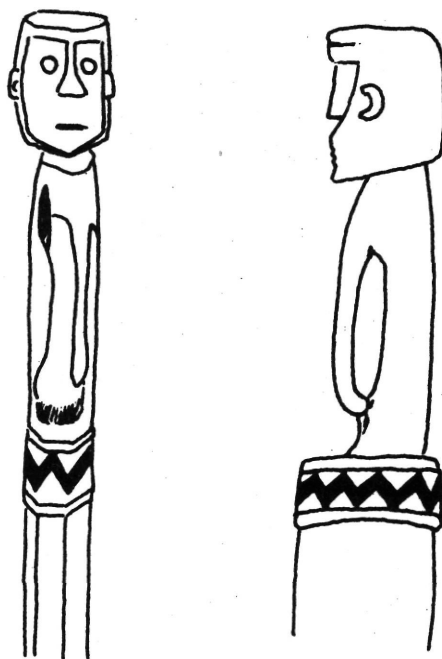
3 R



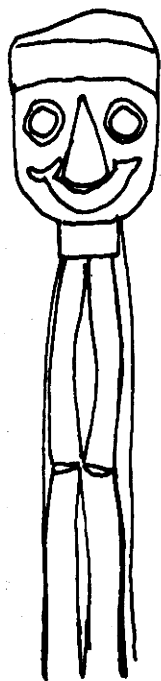
4 R



5 R



6 R



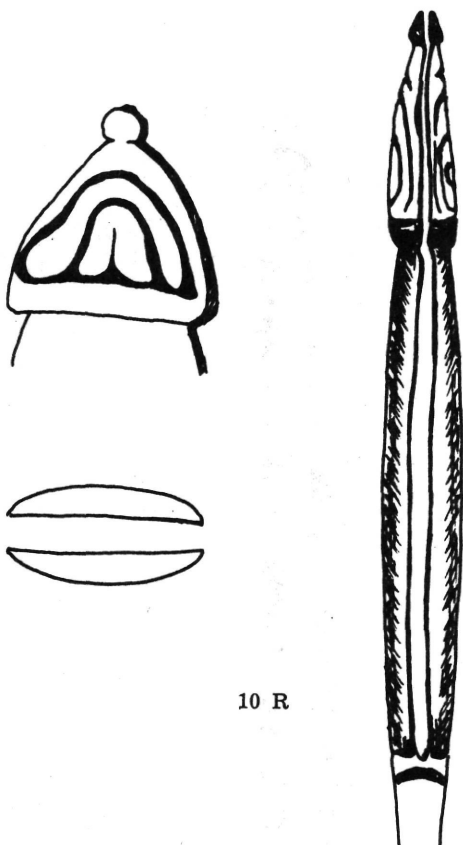
7 R



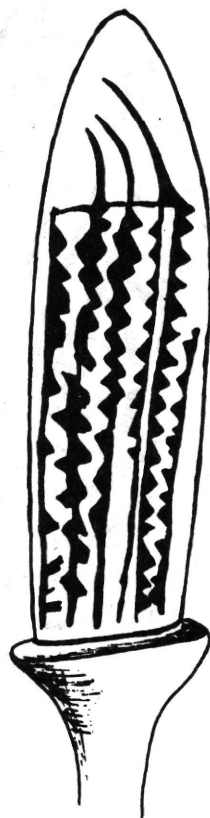
8 R



9 R



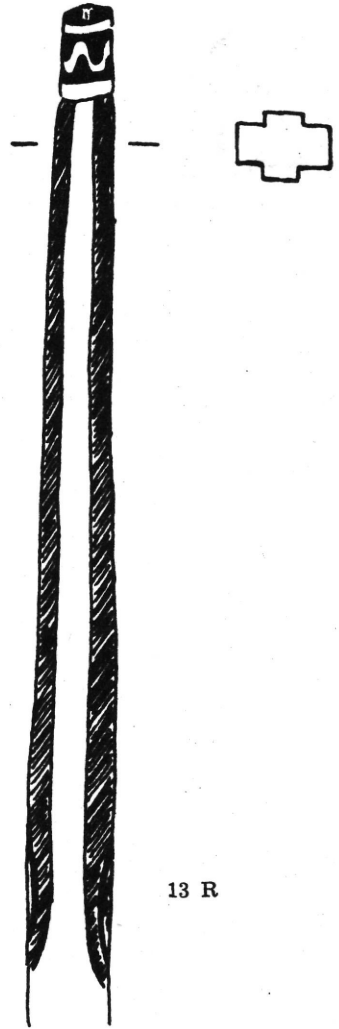
10 R



11 R



12 R



13 R





14 R



15 R



1 F



2 F



3 F



4 F



5 F



6 F



7 F



8 F



9 F



10/a F



10/b F



11 F



12 F



13 F



14/a F



14/b F



15 F



16 F



17 F



18/a F



18/b F



19 F



20/a F



20/b F



21 F





22/a F



22/b F



23/a F



23/b F



24/a F



24/b F



25 F



26 F



27 F



28 F



29 F



30 F



31 F



32 F



33 F



34 F



35 F



36/a F



36/b F



37/a F



37/b F



38 F



39 F



40 F



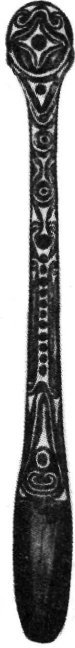
41 F



42 F



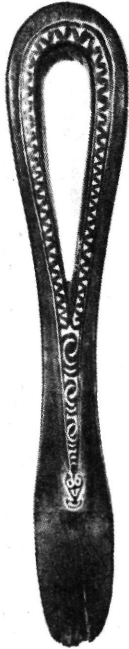
43 F



44/a F



44/b F



45/a F

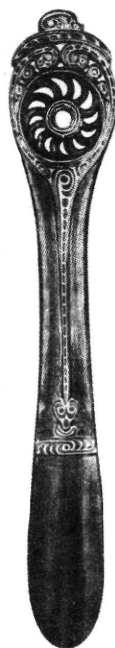


45/b F

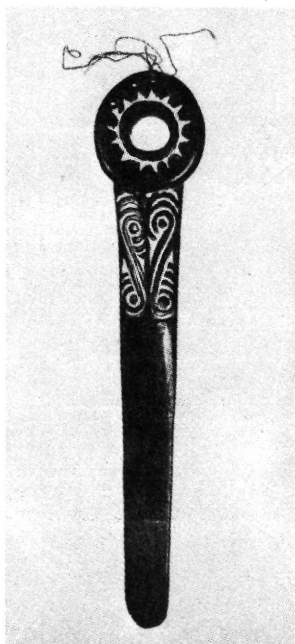




46 F



47 F



48 F



49 F





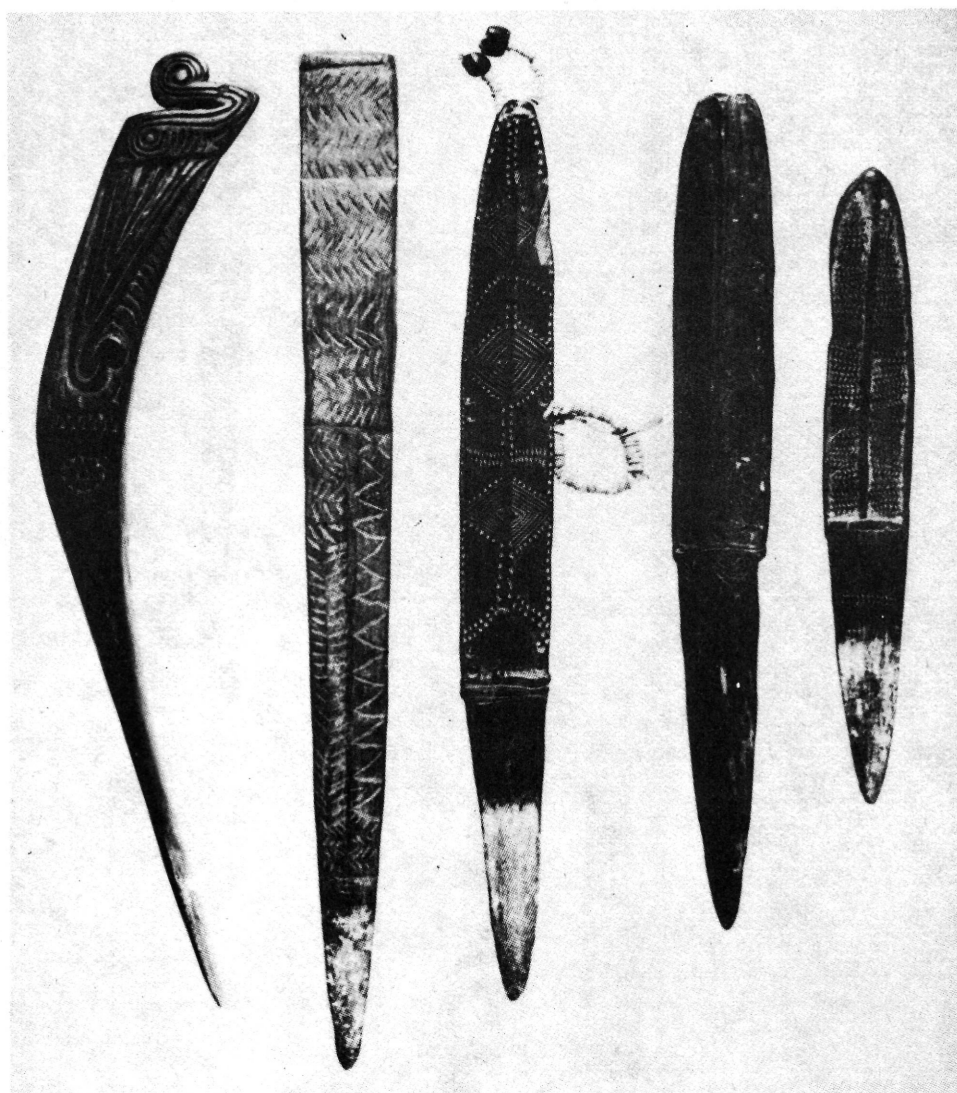
53/a F



53/b F



54, 55, 56 F



57 F



58 F



59 F



60 F

Néprajzi Múzeum Könyvtára  
Növedélnapló

1983 / 44





