

TÓTH G. PÉTER

## Szexháború?

### Avagy férfiak és nők konfliktusa a magyarországi boszorkányperekben\*

A szerző a boszorkányüldözés feminista történészei által megfogalmazott problémákra próbál reagálni. A dolgozat a következő kérdésekre keres választ: 1. szexháborúnak, nőüldözésnek, a nemek közti harcnak tekinthető-e a boszorkányüldözés a benne részt vevő szereplők szemében?; 2. a boszorkányüldözést indukáló társadalmi feszültségek a nők társadalmi státusával, peremhelyzetével voltak-e kapcsolatosak?; 3. a modern orvoslás kialakulásakor a „férfi orvosok előretörése” a nemek harcát jelentette-e a bábák és gyógyítóasszonyok ellen?

A tanulmány arra tesz kísérletet, hogy meghatározza a boszorkányperek tanúvallomásainak eltérő elbeszélő struktúráit, számba vegye a tanúvallatások típusait, illetve feltesz egy hipotetikus kérdést, hogy vajon kimutatható-e a különbség a férfiak és nők elbeszélő struktúrái között. Ezek után vázlatos áttekintést ad a női test, a menstruáció, a „bábakeresztelő”, a „gyermekjel” társadalmi észleléséről, valamint a bábák, a „női beteg” és a „férfi orvos” társadalmi szintéren való megjelenéséről.

**W**ellington herceg az 1814-es waterlooi hadieseményekkel kapcsolatban a következőket mondta: „Egy csata története leginkább egy táncestély lefolyására emlékeztet. Bizonyára akadnak, akik fel tudják idézni mindazon apró-cseprő eseményeket, melyeknek közös végeredménye a diadal vagy a vereség; de nincs olyan ember, aki tudhatná, hogy milyen sorrendben követték egymást ezek az események, hogy pontosan mely időpontban történt, ami történt, holott épp ez adja az egyes események fontosságát.” (Keegan 1990:5.)

A herceg jól látta, hogy milyen nehéz egy nagy csatát rekonstruálni. Mondta mindent annak ellenére, hogy egy gazdagon dokumentált eseményről van szó. A „nagy események” történeti rekonstrukciói – vagy inkább konstrukciói – mellett ugyanilyen nehéz egy-egy „kisebb eset” felidézése is. A történész – mint kései „résztvevő megfigyelő” – a mindennapi események elemzésénél is csak találgatni tud. Bár nagyobb a rálátása a múltbeli dolgokra, több nézőpontból közelítheti meg a problémát, mégis amikor a dokumentumokat a kezébe veszi, akkor azokat csak előre meghatározott szempontok szerint tudja vizsgálni. Vagyis az eseményről kirajzolódó „történet” az általa megadott szempontok szerint jön létre.

Térjünk azonban vissza a nagy események „csatamezejére”. A boszorkányüldözés statisztikai adatai a feminista történészeket, mint Honeggert, Bovenschent, Graichent, Andreskit és Wisslincket, vagy magyarul is megjelent munkájával Kaari Utriót a követ-

kező megállapításokra készítették: 1. a boszorkányüldözés a benne részt vevő szereplők szemében is nőüldözésnek, a nemek közti harcnak, szexháborúnak tekinthető; 2. a boszorkányüldözést indukáló társadalmi feszültségek a nők társadalmi státusával, mégpedig peremhelyzetével voltak kapcsolatosak; 3. a modern orvoslás megjelenése a férfi orvosok előretörését, harcát jelentette a bábák és gyógyítóasszonyok ellen. Ez a harc pedig a boszorkányüldözésben valósult volna meg.<sup>1</sup>

Jelen tanulmány arra tesz kísérletet, hogy megpróbál reagálni néhány feminista történész boszorkányüldözéshez kapcsolódó tézisére, majd kísérletet tesz a boszorkányperек tanúvallomásai eltérő elbeszélő struktúráinak felvázolására. A dolgozat feltesz egy hipotetikus kérdést, hogy vajon kimutatható-e a különbség a *férfiak és a nők elbeszélő struktúrái* között.

## A per

Pócs Éva a *Miért nők a boszorkányok?* című tanulmányában részletesen kitért azokra a feministák által felvetett problémákra, amelyek a boszorkányüldözés teológiai és jogi vonatkozásait egyfajta nőellenességhez kötötték (Pócs 1998). Részletesen elemezte a népi hiedelmek, valamint a demonológiai irodalom boszorkányképét, és megállapította, hogy a boszorkányvadás létrejöttében a férfi-nő konfliktus, a nemek közti ellentét inkább másodlagos tényezőnek tartható. A „közösség női szerepei”, a „mindennapi élet döntően női szférája” és a „nőközpontú boszorkánymitológia” együttes hatása nyomatékosítja a boszorkánysztereotípa női oldalát, és növeli a női „állandó” boszorkányok számát.

A középkori pönitenciális könyvekben, valamint a boszorkányüldözés korai szakaszához köthető demonológiai traktátokban a nők „fő bűnei” között szerepelt a boszorkányság, a varázslás, később pedig – a 15–16. században – az ördöggel való szövetségkötés és a sabbath. A boszorkányüldözők leghírhedtebb demonológiai traktája, a *Malleus Maleficarum* olvasásakor a szexuális vétkek széles skálája tárul elénk, amelyeket a boszorkány követhet el az ördöggel. Ahogy Cohn (1994), Karlsen (1987) és rájuk hivatkozva Pócs Éva (1998) is megállapítja, a demonológiai traktát által aprólékosan kidolgozott „bűnhierarchiák”<sup>2</sup> szexuális vétkeinek összeállításából is megrajzolható lenne „a magányos öreg nő mint boszorkány sztereotípiája”.

Ezek a sztereotípiák főként nőként határozták meg a boszorkányt. Pócs Éva szerint az üldözés okai közt azonban nincs nőspecifikus boszorkánytulajdonság megfogalmazva, mint például a keresztény hit elhagyása, az ördögimádás és az ördögszövetség, hiszen ezeket a férfiak esetében is feltételezték. „Az üldözés ennek értelmében nem tekinthető nőüldözésnek, hanem bármely nembéli eretnekek felszámolására hivatott akciónak.” Ebből következik, hogy a „keresztény egyház nőgyűlölete elsősorban szexualitásellenesség”(Pócs 1998: 138).

Ezt az állítást támasztja alá az a „laikus” teológiai elképzelés is, mely szerint a nő nem is ember. Ez utóbbi gondolat élénken foglalkoztatta a 17–18. század egyes gondolkodóit,<sup>3</sup> de a „hétköznapi” embereket is. Érdekes esetről számol be ezzel kapcsolatban Bónis György 1962-ben publikált könyvében. Egy mészároszt bigámiával vádolt a budai városi bíróság. A vád azon a levélen alapult, melyet Mannheim városa küldött. Ebben az

állt, hogy Gall János, feleségét hátrahagyva, Magyarországon újránősült, tehát bigámista. Gall János, a mézárós azzal védekezett, hogy mivel mannheimi feleségét boszorkányság miatt elítélték, a házasság szerinte érvénytelennek tekinthető. Gall azzal érvelt, hogy a „boszorkány nem nő, tehát nem is feleség” (Bónis 1962:131).

A feminista boszorkányságkutatók által felállított „szexháború” tézist támogatta az a tény is, hogy a boszorkányüldözés volt az első alkalom, amikor női vádlottak nagyobb számban egyáltalán megjelentek a nyilvánosság előtt. A büntetőjogban korábban nem létezett nő számára a boszorkányság mellett a legfontosabb főbenjáró bűn ezen kívül csak a gyermekgyilkosság, a magzatelhajtás és a házasságtörés volt, amiért halálbüntetés járt (Larner 1981:51 nyomán Pócs 1998:141). E szexspecifikus bűnök konkrét szerepe a boszorkányvádak keletkezésében változó volt, de sehol sem domináns. E tényező mindenképpen jelen volt a nők ellen irányuló boszorkányvádak arányának növekedése mögött, de – ahogy Pócs Éva megállapította – „messze nem a demonológusok megrajzolta negatív nőideál sugallta mértékben” (Pócs 1998:139). Végső soron megállapítható, hogy bár a jogelmélet valóban tartalmaz nőellenességet, az is inkább a demonológia szexualitásellenességével van összefüggésben, illetve azzal az eretneküldöző gyakorlattal, ami üldöz mindent, ami nem hozható összefüggésbe a keresztény életvitellel és erkölcsi normákkal. Itt tehát nem a nemek küzdelméről van szó, hanem arról a boszorkányüldöző hagyományról, amelynek nevében felléptek minden varázsló, kuruzsló, „babonáságot” űző személlyel szemben. Ilyen értelemben pedig ez a jelenség szervesen illeszkedett abba a folyamatba, amit Peter Burke a „népi kultúra reformjának” nevezett (Burke 1984;1991).

A hatalom makrostruktúrájának tanulmányozása mellett azonban a boszorkányperek iratai forrásul szolgálnak a mikrohatalmi struktúrák megrajzolásához is. A mindennapi élet szintjén jelentkező konfliktusok, és ezen belül a férfiak és nők között feszülő ellentétek is érzékenyen kitapinthatók a perek tanúvallatási jegyzőkönyveiben. A bírósági perfolymat torzító hatásainak kitéve a helyi elbeszéléskultúra sémái szerint megfogalmazott memorat fokozatú elbeszélések egyrészt a mindennapi élet csapásaira keresnek magyarázatot, másrészt a boszorkányvádak megfogalmazásával a hétköznapi élet konfliktusait próbálják feloldani (Pócs 1995).

A boszorkányperek – mint valóban lejátszódott események – az iratokban a bírósági narratívok forgatókönyvei szerint konstruálódtak: vagyis a bizonyítékul szolgáló vallomások (benignum examenek, tortúravallomások és tanúelbeszélések) a bírósági procedúra diskurzusából születtek a helyi elbeszéléskultúra és a bíróság által alkalmazott jogi nyelvezet elemeinek felhasználásával. Ahhoz azonban, hogy a perekből kihámozható „történetek” jelentéstartalmait megértsük – és a forráskritikai követelményeknek is megfeleljünk –, egyrészt meg kell határozni azt a kontextust, amelyben az elbeszélések születtek, másrészt le kell szűkítenünk megadott szempontok szerint vizsgálatunk mezejét. A szempontok a következők: az elmondott szövegek éntudatú vagy tulajdonított hiedelmeket, fikatív vagy valóságos elbeszéléseket jelenítenek-e meg, továbbá hogy a férfiak és a nők milyen elbeszélésstruktúrát alkalmaznak.

*Éntudatú hiedelmen* nem a boszorkány vallomásaiban szereplő és a boszorkány által is hitt hiedelmeket értem, hanem a tanú belső élményszintjét meghatározó, a személyes élményen alapuló hiedelmeket. Éntudatú hiedelmet tartalmaz tehát az a szöveg,

amely a saját élménybeszéléséből született, és *tulajdonított hiedelmet* tartalmaz az a szöveg, amely mások interpretációjában beszél el az eseményeket.

A *fiktív és valóságos* szövegek különbségtétele azonban már nem ennyire egyértelmű, hisz a tanúk a vallomásaikban arra törekszenek – a tanúvallomás műfajából adódóan –, hogy minél több valóságtartalmú jelzést helyezzenek el a szövegben. Mindez igaz akkor is, ha a tanú bírósági kényszer nélkül vall, de akkor is, ha szántszándékkal, valamilyen egyéb érdek hatására próbálja a boszorkány bűnösségét a tanúvallomással alátámasztani. Mivel a bíróság a boszorkányperekben a tanútól nem kérte számon a boszorkányszombat és az ördögszövetség hiedelmeit (nincs adat arra, hogy ezt tanútól megkérdezték volna), a tanúvallomásokban említett természetfeletti megjelenést a tanúk spontán közléseinek tekinthetjük. A bíróságnak csak egy célja volt a tanúvallomásokkal, hogy a rontásvádat bizonyítsa. A tanúk, amikor a rontást a mindennapi élet valóságos konfliktusaival próbálták megmagyarázni, egyszerre kétféle szolgálatot tettek a bíróságnak. Egyrészt az elbeszéléssel bizonyították a rontás tényét, másrésztől valóságtartalmú jelzésekkel hitelessé tették a szöveget. Ezzel ellentétben a természetfeletti konfliktust megjelenítő szövegeket a bíróság csak illusztrációnak használta a *benignum examenek* és a *tortúravallomások* kérdéspontjainak elkészítéséhez. Az ilyen irányú rögzített kérdéseket azonban túlnyomó többségben a demonológiai irodalom hatását tükröző jogkönyvekből (Carpzov 1697; Kithonich 1619) merítették. Vagyis, ha a bíróság szempontjából vizsgáljuk a tanúvallomásokat, akkor a valóságos konfliktusokat megjelenítő szövegek – amelyeket Pócs Éva Christina Larner nyomán „A” típusú szövegeknek, a szövegekkel jellemzett boszorkányt pedig „falusi” vagy „megrövidített boszorkánynak” nevezett – a valóságtartalmat erősítik a szövegben (Larner 1981:114 nyomán Pócs 1995:46). A természetfeletti megjelenítést tartalmazó tanúvallomások viszont – amelyeket Pócs Éva „C” típusú szövegeknek nevezett, a szövegekkel jellemzett boszorkányt pedig „természetfeletti boszorkánynak” – a helyi bírósági demonológiai fikciót erősítik. Természetesen ez utóbbi szövegek a tanú szempontjából éppolyan valóságosak lehetnek, mint a közösségi élettel együtt járó konfliktusok, ez azonban a bíróság szempontjából már nem volt fontos, hisz a tanúkkal a cél csak egy volt: a rontás bizonyítása. Ilyen értelemben teszek különbséget valóságos elemeket tartalmazó szövegek (vagy másként mondva valóságtartalmú jelzésekkel ellátott szövegek), illetve fiktív (a valóságtartalmú elemeket mellőző szövegek) között. *Valóságos* szöveg tehát az „A” típusú, társadalmi konfliktust tartalmazó rontáselbeszélés, és *fiktív* az „A” típust mellőző „C” típusú szöveg, amely a természetfeletti konfliktust jeleníti meg. Átmeneti szövegnek tekinthetjük a Pócs Éva által leírt és a „tudós boszorkány” szerepet jellemző „B” típusú szöveget, illetve az „A” és „C” típust egyaránt tartalmazó szövegeket.

Térjünk vissza a hipotetikus felvetéshez is: mi indokolja annak a kérdésnek a jogosultságát, hogy van-e különbség a férfi és női elbeszélésstruktúrák között? A problémára Natalie Zemon Davis a *Fikció az irattárban. A kegyelemlevelek és elbeszélők a 16. századi Franciaországban* című munkájában hívta fel a figyelmet a történészek körében (Davis 1987). Forrásai a 16. századi kegyelemlevelek voltak, melyek főbenjáró bűnösök megszakítás nélküli narratíváit tartalmazták. A szerző összehasonlította a férfi- és a női leveleket, és megállapította, hogy azok az elbeszélés szerkezetében, tartalmában is igen eltérőek. A nők levelei sematikusak, egyszerűek, és mindannyiszor az alávetettség, az alázat hangján szólaltak meg. A nők alacsonyabbrendűségéről vallott nézetek mintegy

megvédték a kegyelemlevelek íróit a büntetéstől. Natalie Zemon Davis a levelek segítségével a kora újkori női szerepeket, a nőkről kialakított sztereotípiákat tudta bemutatni, illetve ezen túl a családon belüli mikrohatalmi struktúrát tudta modellezni.

Pócs Éva állításai szerint a „közösség női szerepei” és ezen belül a „mindennapi élet döntően női szférája” növeli a női „állandó” boszorkányok számát (Pócs 1998: 147–148). Kérdésem tehát a következő: megragadható-e ez a döntően női szféra a boszorkányperekben, ami aztán a boszorkányüldözést indukálja? Vagyis van-e különbség a férfi és a női tanúk elbeszélésstruktúrája között? Ha nincs, akkor van-e olyan elbeszélésstruktúra, ami általánosan jellemző, mindenki által használt, és a kora újkori mindennapi élet boszorkányságfogalma körül bontakozik ki?

## A tanúk

Első lépésként érdemes szemügyre venni azt a bírósági gyakorlatot, illetve azokat a bírósági elveket, melyeket a tanúvallatások során alkalmaztak. A tanú kihallgatásának eljárási aktusát a jogi tételek, az érintett szaktudomány normáinak együttes érvényesülése, illetve a kihallgatást végző bíró vagy hatósági személy készségei, tapasztalatai jellemezték (Katona 1977: 129).<sup>4</sup> A perjogi szabályozás kiterjedt mind a jogi keretekre, mind a metodikai tételekre, vagyis az eljárás ügymenetére. Mind a *vádelven* alapuló (bíró és vádló azonos, istenítélet jellegű bizonyítási eljárás), mind az officialitást érvényesítő (*nyomozati elven* működő bizonyítási eljárás) perrendszerekben a legfontosabb előkészítő ténykedés a tanúkihallgatás kérdőpontjainak, az „utrumnak” az összeállítása volt. A tanúnak feltett kérdések – hasonlóan a gyanúsított kihallgatásánál alkalmazott kérdésekhez – a személyi adatokat tisztázó kérdésekre („*Personalia*”) és a bizonyítandó tényekre vonatkozó kérdésekre („*Particularis*” vagy „*Specialis*”) tagozódtak.

A kihallgatott tanúk számát a kihallgatást előkészítő szakaszban határozták meg. A speciális kérdések hatására azonban ez a szám még a perfolyamat során is bővíthetett. Az egyéb bizonyítási eszközök hiányosságát (tárgyi bizonyítékok, szakvélemények hiánya) a tanúk magas számával próbálták ellensúlyozni. Mindehhez hozzá kell tenni, hogy kétféle tanúvallatási eljárást alkalmaztak. A *Praxis Criminalis*ban (Béli–Kajár 1988; Carpozov 1697) is leírt generalis inquisitio a büntett elkövetésének tényére, körülményeire vonatkozó tudakozódás volt, ettől eltérően a specialis inquisitio csak a gyanúsított személy ellen irányult. Vagyis az egyik esetben általában a boszorkányokat próbálták felkutatni, a másik esetben egy konkrét gyanúsítottól próbálták bebizonyítani, hogy boszorkány. A két eljárás közötti különbséget a tanúk száma is jelzi, hisz a generalis inquisitio esetén több száz tanút hallgattak ki – mint történt 1627-ben, a Komárom megyei Alsógellér, Felsőgellér, Ekecs, Lak, Nagymegyér, Szakállás térségében –, a specialis inquisitio esetén azonban elég volt néhány tanú kihallgatása is.<sup>5</sup> A boszorkányüldözés első nagy hulláma idején (1630–1650 között) nem volt ritka eset, hogy egész falvak vallomásait rögzítették a jegyzőkönyvekben. A rövid, tömör, néhány mondatos válaszok mennyiségileg jelentettek bizonyítékot a gyanúsított bűnösségére. A boszorkányüldözés második nagy hulláma idején, 1720–1750 között a joggyakorlatban a tanúk számának fokozatos csökkenése az újabb bizonyítási technikák megjelenését jelezte.<sup>6</sup> (Néhány példa az elemzett perek alapján: 1551–1600 között 1 gyanúsítottra 9, 1601–1651 kö-

zött 12 tanú jutott, 1651–1700 között ez a szám 7, 1701–1751 között szintén 7, 1751–1800 között 8 fő volt a tanúk átlagos száma egy-egy gyanúsított esetén.)

A tanúk számának fokozatos csökkenése párhuzamos volt azzal a tendenciával, hogy az egyre kevesebb számú tanút egyre részletesebben kérdezték ki, illetve az egyre kevesebb számú tanú egyre részletesebb elbeszéléssel szolgált a bizonyítási eljárásban (Katoná 1977:129). Azt, hogy valóban milyen szövegeket mondtak el – mennyire volt az a szöveg tömör a 17. században, és részletező a 18. században –, természetesen már nehéz lenne rekonstruálni, de az elbeszélések strukturáltságában történt változás és a tanúk számának csökkenése mindenképp jelzi a tanúvallatási metódus megváltozását.

A bíróság vagy a kihallgatást végző személy a Personaliákban a tanú nevét, korát, lakóhelyét, vallási és rendi állását, hivatását, a felekhez fűződő rokon kapcsolatát, a per kimenetelére vonatkozó érdekeltségeket kérdezte meg. A Tripartitum a II. Rész. 27. cím 1–10. §. alatt rendelkezik a tanúvallatás eszközésének módjáról (Werbőczy 1896:288–291.). Ez a rész öt feltételt szab a szabályos tanúvallatást végzőknek: a szabadságot, az életkort, a módot, az állapotot és a hittételt.<sup>7</sup> A bírósági gyakorlatban a tanúknak feltett personalis kérdéseket a jegyzőkönyvekben nem fogalmazták meg. Ezeknek a kérdéseknek a jelenlétére csak az vall, hogy minden tanú neve mellett szerepelt annak életkora, társadalmi státusa, lakhelye, nők esetén családi állapota és a tanú bírósági hittétele. A personalis kérdések irányulhattak azonban a gyanúsított személy jobb megismerésére is. Ezáltal azonban a tanúk személyes körülményeire is rákérdezhettek.

A boszorkányperek elemzése után a következő kép rajzolódik ki előttünk a bírósági joggyakorlatról és a personalis kérdésekre adott válaszokról. A tanúk nemi aránya két és fél évszázad pereinek összehasonlítása után azt mutatja, hogy nagyjából ugyanannyi női tanút hallgattak ki, mint férfit. Az 1:1-es arány a 17. században egy kicsit a férfiak, a 18. században pedig inkább a nők felé tolódott el. Vagyis a 17. században egy-egy gyanúsított perében átlagosan több férfit hallgattak ki, mint nőt, a 18. században viszont fordítva. [Példa: 1551–1600 között 2 férfi tanúra 3 női tanú (érték 1,5); 1601–1650 között 1 férfi tanúra 1 női tanú (érték 0,9); 1651–1700 között 1 férfi tanúra 1 női tanú (érték 0,8); 1701–1750 között 2 férfi tanúra 3 női tanú (érték 1,2); 1751–1800 között 2 férfi tanúra 3 női tanú jutott (érték 1,3).]

A női boszorkányok ellen valló női tanúk száma nagyjából ugyanannyi volt, mint a férfi tanúk száma: vagyis a női boszorkány ellen valló tanúk 47 százaléka nő, 53 százaléka pedig férfi volt. Ugyanez az arány a férfi boszorkányok esetén azonban már módosul. A férfi boszorkány ellen valló tanúk 63 százaléka volt férfi, és csak 37 százaléka volt nő. Ez az aránykülönbség már jelzi, hogy a boszorkányság vádjával gyanúsított és perbe fogott személyek esetén más típusú konfliktusokat és hiedelmeket kell keresnünk akkor, ha a gyanúsított férfi, és más típusút, ha nő.

Térjünk át a personalis kérdések másik csoportjára, vagyis a tanúk életkorára. Bár Werbőczy a *Hármaskönyv*ben arra tesz javaslatot a joggyakorlóknak, hogy fiatalkorúakat tanúként nem célszerű kihallgatni, a gyakorlatban számos példa akad arra, hogy tizenéveseket vallomásra bírtak. A 18 éves kor alatti tanúk száma a Kleio-adatbázisban szereplő 510 per feldolgozása után 113 nő és 24 férfi, összesen 137 fő volt. Ez a szám az összes tanú 2 százaléka. A 18 év feletti felnőtt tanúk közül 3014 volt férfi és 3287 volt nő, összesen 6301 fő. Ez a szám az összes tanú 92 százaléka. Az öregkorú tanúk közül 270 volt nő, és 114 volt férfi, összesen 384 fő. Ez a szám az összes tanú 6 száza-



léka. A fiatal- és az öregkorú tanúk nemi aránya a nők javára dőlt el, a felnőttkorú tanúk esetén viszont a nemek aránya 1:1-hez alakult. A tanúk korának elemzéséből kiderült, hogy a jegyzők csak a körülbelüli életkort jegyezték fel. Kiugróan magas – mind a férfi, mind a női tanúk esetén – a 20, 25, 30, 35, 40, 45, 50, 55, 60 évesek, illetve a 18 éves korúak száma. Ebből az következik, hogy célszerűbb korosztályokkal számolni, mint pontos életkorokkal.

A bíróságok tehát általánosságban követték Werbőczy javaslatait: a számarányokból következik, hogy előnyben részesítették a felnőttkorú tanúkat, és mellőzték a bíróság szempontjainak kevésbé megfelelőeket, mint a fiatal és az öreg tanúkat. A fiatal és az öreg női tanúk magas számát a fiatal és öreg férfi tanúk számához viszonyítva a szabályt erősítő kivételnek tekinthetjük. Arról a kivételről van szó, amiről már Werbőczy is beszélt, vagyis „hogy sokan, kiket ajándékkal vagy kedvezéssel megvesztegettek, alig voltak tizenhat vagy legföljebb húszévesek, és mégis tudásképpen mintegy huszonöt évvel azelőtt elkövetett és véghezvitt dolgokra nézve olyan állhatatosan tettek vallomást és bizonyoságot, mintha azoknál jelen lettek volna” (Werbőczy 1896:288–289). Ezeknek a kivételesen kihallgatott tanúknak az aránya a vizsgált boszorkányperekben 8 százalék volt. Mindezekből az következik, hogy a bíróságok kevésbé megbízható tanúknak tartották a fiatalokat vagy az öregeket, mint a középkorúakat.

A perjogi kódexek a tanúk kihallgatásához nem adtak speciális kérdőmintákat (nem úgy, mint a gyanúsítottak vallatása esetén). Ez a vádelvű (istenítélet jellegű) eljárások alkalmazásának időszakában a vádló perbeli jogával ellenkezett volna, hisz ez utóbbi eljárásban nem az volt a kérdés, hogy „mi történt?” és „hogyan történt?”, hanem hogy egyáltalán megtörtént-e az esemény. A nyomozati elven működő bizonyítási eljárás azonban megkívánta, hogy az általánosan feltett kérdések mellett konkrét, „*specialis*” kérdéseket is feltegyenek. Ez nem jelentette azt, hogy a kérdezés pontjait a jogi kódexek előre meghatározták volna, hanem csak annyit, hogy fogalmi csoportokat hoztak létre a kérdésekből. Ezeket a fogalmi csoportokat a Magyarországon a 18. században általánosan használt, de törvényileg el nem fogadott Praxis Criminalis is meghatározta (Béli-Kajtár 1988; Carpvov 1697). A fogalmi csoportok a következők voltak: a bűntett helyének és idejének meghatározása, a bűntett lefolyásának részletei, több elkövető esetén a bűntársak közti beszélgetések, az elkövetés során felhasznált eszközök. De a tudakozódás irányának megfelelően is csoportosították a kérdőpontokat: a bűntett tárgyi tényállására vonatkozó, a tettes- és bűntársakra feltett, és „kit tud a tanú további tanúként megnevezni?” kérdések. A részletekig menő kérdezés az események pontos rekonstrukcióját szolgálta, mindez pedig együtt járt azzal, hogy a bíróság mérlegelte a tanúvallomásokot, hogy azok megfelelnek-e a valóságnak, vagy sem. A fikció és a valóság közötti különbség elhatárolása tehát a bírói ténymegállapítás szempontjából, és nem a tanúk szempontjából volt jelentős. A „Tudja-e...?”, „Látta-e...?”, „Hallotta-e...?” kérdések ezt a fokozati különbséget kívánták a tanúkkal megrajzoltatni. Mindebből az következik, hogy a szövegek fikatív jellegére világíthat rá ez a különbségtétel, vagyis ha az élményszinteket is megpróbáljuk a tanúvallomások szövegein számon kérni.

Térjünk át izgalmasabb témákra, magukra a vallomásokra! A saját élményen alapuló és a mások által interpretált rontáselbeszélések összehasonlítása után a következő megállapításokat tehetjük. Az élményszintek különbözősége csak egy jelentős eltérést mutatott: a mások által elmondott szövegek esetén nagyobb arányban fordultak elő az olyan

szövegek, ahol nem határoztak meg semmiféle okot a rontás előzményeként. Vagyis a tulajdonképpeni hiányos elbeszélésekben csak a rontás pusztá tényét említették. Ezeknek a szövegeknek az aránya a mások által interpretált szövegekben 30 százalék, a saját élményen alapuló szövegekben az arány 14 százalék volt. A másik eltérés az volt, hogy a saját élményen alapuló szövegeknél enyhe eltolódás figyelhető meg a természetfeletti csapás magyarázatainak irányába. Vagyis a saját élményelbeszélésekbe gyakrabban szőtték bele a természetfeletti megjelenés elemét, mint a hallomáson alapuló elbeszélésekbe. Ez a különbség azonban nem jelentős, ugyanis mindkét szövegtípusban a mindennapi élet konfliktusai domináltak.

Másik vizsgálati szempontunk az volt, hogy van-e különbség a férfi és a női elbeszélő stratégiák között. Ezt a különbséget a következő mutatókkal próbáltam meghatározni. 1. Van-e különbség a rontás magyarázatául szolgáló elbeszéléstípusok között, vagyis milyen konfliktussal határozzák meg a rontás okát? 2. Van-e különbség a rontás célszemélyében? 3. Van-e különbség a rontás végeredményében akkor, ha az elbeszélő nő, illetve ha férfi?

Mint már említettem, a férfi és a női elbeszélők száma közel azonos volt a feldolgozott perekben.<sup>8</sup> Az általuk elmondott szövegeknél az első lényegi különbség az volt, hogy a férfi elbeszélők gyakrabban alkalmazták a társadalmi konfliktuson alapuló csapás-magyarázatot, mint a nők (42, illetve 31 százalék). Második különbség, hogy a nők többször fogalmazták meg élményeiket a mindennapi élet eseményein kívül eső konfliktusokkal, mint a férfiak. Harmadik különbség, hogy amíg a nők az általuk elmondott elbeszélések harmadánál magyarázták a rontást valamilyen természetfeletti jelenséggel, addig a férfiak az általuk elmondott szövegek csupán negyedénél.

Különbség adódott a rontás célszemélyével kapcsolatban. Az nyilvánvaló, hogy a saját élményen alapuló elbeszélésekben a férfiak többsége a férfiakat, míg a nők többsége a nőket jelölte meg károsultként. Ezenkívül nincs eltérés az elbeszélésekben. Ugyanannyi csecsemő- és kisgyerek-betegségről beszélnek a nők, mint a férfiak, ugyanannyi állatkárról, terménykárról és a közösséget ért csapásról beszélnek a női, mint a férfi kárvallottak. Eltérés mutatkozik viszont konkrét betegség meghatározásánál. Az első lényegi különbség, hogy a nők többféle betegséget diagnosztizálnak rontásként, mint a férfiak, ugyanis a férfi kárvallottak nagy része nem azonosítja a rontást valamilyen betegséggel, egyszerűen csak „beteg”. A többi betegségtípusnál már nincsenek ilyen különbségek. A férfiak és a nők az elbeszéléseikben ugyanolyan nagy arányban magyarázzák a mozgásszervi eredetű betegségeket rontásként, mint a nők (20-20 százalék). Ugyanannyi az aránya a halálesetek rontásként való értelmezésének a férfiaknál, mint a nőknél (6-6 százalék). Halvány különbségre utal, hogy a női bajok, a szülés körüli nyavalyák, a csecsemőkkel kapcsolatos nemkívánatos jelenségek nagyobb hangsúlyt kapnak a nők elbeszélésében, mint a férfiakéban (9, illetve 5 százalék), de a férfiak ugyanúgy beszélnek ezekről a betegségekről, mint a nők.

Mindezt összefoglalva csak annyi különbség rajzolódik ki a férfi- és a női elbeszélések között, hogy míg a férfiak általában törekszenek arra, hogy a bíróság előtt csak a rontás pusztá tényét említsék, addig a nők egy részletesebb, változatosabb szöveggel interpretálják a rontást. Ha lényegi különbségre nem is bukkantunk a nők és a férfiak elbeszéléseiben, néhány eltérést azért ki tudtunk mutatni. A különbségek jelentéstartalmának meghatározása azonban már nem ilyen egyszerű. Célszerű tehát a szövegeket a gyanúsítottak oldaláról is megvizsgálni.



## A gyanúsítottak

A gyanúsítottak nemi arányának európai példáira Klaniczay Gábor hívta fel a figyelmet. A regionális különbségeket mutató nemi arány átlaga 80–85 százalék volt a nők „javára” a kora újkori Európában (Klaniczay 1986:262).<sup>9</sup> A magyarországi üldözés legújabb statisztikai eredményei is azt mutatják, hogy a nők jóval magasabb arányban (87 százalék) kerültek vád alá a perekben, mint a férfiak (9 százalék). (Lásd 1. sz. ábra.) Azonban Magyarországon is régiós különbségeket lehet felfedezni. Amíg Kelet-Magyarországon a férfiak aránya 6,5 százalék körül mozog, addig a nyugati országrészben ez az arány magasabb, kb. 14,5 százalék. Ez a nyugat-magyarországi képlet – főként zalai, vasi, soproni perek alapján – leginkább a stájerországi adatokkal mutat rokonságot (Unverhau 1987). (Csak néhány adat kelet–nyugati irányba haladva: Maros-Torda megyében a nők aránya 99 százalék, Bihar megyében 95 százalék, Hajdú megyében 92 százalék, Nógrád megyében 75 százalék, Komárom megyében 87 százalék, Vas megyében 83 százalék, Zala megyében 77 százalék, Sopron megyében 76 százalék. Az eddig ismert mintegy 1800 per közül 1551–1601 között 1 férfira 9 női vádlott jutott. 1601–1650 között 12, 1651–1700 között 7, 1701–1750 között 7, 1751–1800 között 8 női vádlott jutott 1 férfi gyanúsítottára.)

Az arányok megváltozása azt mutatja, hogy bár mindvégig a női boszorkányok voltak többségben, egyre több férfi is a boszorkányüldözés áldozata lett. Az arányváltozás részben összefügg a tanú- és gyanúsítottvallatási metódus megváltozásával. A nyomozati elv érvényesülésével a boszorkány személyi környezetét is a lehető legpontosabban próbálták feltérképezni: rokonok, hozzátartozók, ismerősök között olyan további személyeket kerestek, akiket boszorkánysággal perbe foghattak. Mindez kiderül abból, hogy a 18. századi férfi gyanúsítottak többsége valamelyik női boszorkány házastársa volt. Tehát nem arról van szó, hogy az üldözés hatására a nemek aránya kezdett kiegyenlítődni, hanem hogy az üldözés egyre jobban kiteljesedett.

A gyanúsítottak neme mellett az életkor és a társadalmi státus is lényeges lehet az összehasonlítás szempontjából. (Lásd 2. sz. ábra.) A Kleio adatbáziskezelő programmal feldolgozott perekben fiatal férfi vádlott csak egy akadt. A fiatal, többnyire hajadon nők aránya az összes vádlott 8 százaléka volt. A felnőtt, többnyire házas férfiak aránya 9 százalék, az öreg, többnyire özvegy férfiaké pedig 2 százalék volt. A felnőtt házas nők aránya 56 százalék, az özvegyeké 7 százalék, az öreg, többnyire özvegy nők aránya 17 százalék volt. Első ránézésre tehát igazolódik az a tétel, amit Kristóf Ildikó is kimutatott a debreceni boszorkányperek elemzésénél, hogy nem annyira az öreg és özvegy nőket sújtja a boszorkányság vádjá, hiszen a vádlottak nagy része középkorú és házas volt. Ezek az adatok tehát cáfolják azt a tézist, hogy elsősorban a peremhelyzetre szorult nők lettek a vádaskodás áldozatai. Vizsgáljuk meg azonban magukat a szövegeket! Ha vizsgálatunk alapegysége nem a vádlottak, hanem a rontáselbeszélések száma lesz, egészen más kép rajzolódik ki. A kérdés tehát az, hogy a boszorkányperekben elmondott rontáselbeszélések teljes szövegtömegét miként oszlik meg a különböző nemű, korú és társadalmi státusú vádlottak között. (Megállapíthatjuk, hogy: 1. a szövegtömeg – ez vizsgálatunkban 910 rontáselbeszélést jelent – a férfi és a női elbeszélők között egyenlő arányban oszlik meg; 2. a férfi kárvallottak elbeszéléseinek 10 százaléka szólt férfi gyanúsítottáról, 45 százaléka házas, 6 százaléka özvegy középkorú nőkről, 38 százaléka pedig

öregasszonyokról; 3. a női kárvallottak elbeszéléseinek 5 százaléka szólt férfi, 40 százaléka házas középkorú asszony, 10 százaléka özvegy középkorú asszony, 40 százaléka pedig öreg, többnyire özvegyasszony gyanúsítottról.)

Ha az özvegy és/vagy öreg asszonyok arányát nézzük az elbeszélésekben, akkor a női elbeszélőktől származó elbeszélések közel 60 százaléka szólt róluk, a férfi elbeszélők szövegeinek pedig 45 százaléka. Mindebből az következik, hogy a tanúk nyomatékosabban tudták a boszorkányságról vallott elképzeléseket hangsúlyozni a társadalmilag peremre szorult és boszorkánysággal gyanúsított személyek esetén, mint a falusi közösségek mindennapi átlagasszonyával kapcsolatban. Másként fogalmazva: a peremhelyzetre szorult nőkkel kapcsolatban nagyobb a szóbeszéd, több a hozzájuk kapcsolódó rontás-elbeszélés.

Az a törekvésem tehát, hogy különbséget tegyek férfi és női elbeszélésstruktúrák között a rontáselbeszélések szintjén, nem sok eredménnyel járt. A férfi és női elbeszélők, amikor a bíróság előtt a boszorkányságról beszéltek, illetve amikor egy-egy konkrét személy esetén boszorkányhiedelmeket mondtak el, vagy amikor a szövegeket valódi konfliktusos események jelzéseivel látták el, nagyjából azonos elbeszélési stratégiát követtek. A különbség nem az elbeszélés szekvenciái, a konfliktustípusok vagy kártípusok között volt, hanem hogy a vádlott személye mennyire illeszkedett a boszorkányságról kialakított hiedelemrendszerbe. Vagyis ha a vádlott személye férfi volt, abban az esetben már eleve más típusú kép bontakozott ki a tanúk vagy a bíróság előtt, illetve előttünk. Más lett, hiszen a férfi vádlottak esetén már eleve inkább a férfi tanúkat hallgatták ki. Azt tehát, hogy a magyarországi boszorkányhiedelmek nőközpontúak, csak fordítva lehetett bizonyítani. Vagyis nem arról van szó, hogy a mindennapi élet döntően női szférája dominál a perekben, hisz a férfikkal kapcsolatos bajról ugyanúgy beszéltek, mint a női bajokról; ezeket a férfiak és a nők ugyanabban az elbeszélési struktúrában fogalmazták meg; illetve a férfi és női elbeszélők ugyanazt az elbeszélő stratégiát követték. Vagyis a magyarországi boszorkány nem attól lesz nő, hogy a „mindennapi élet döntően női szférájának” konfliktusai vezetnek boszorkányvádakhoz, illetve hogy a női életvilágok konfliktusait jelenítenék meg a rontáselbeszélésekben, hanem hogy az itt meglévő boszorkányhiedelmek eleve nőközpontúak. Ugyanis a mindennapi élet női szférájának konfliktusai nem kevéssel jobban erősítik a női vádlottak számarányának növekedését, mint a férfi életvilágok konfliktusai.

Visszakanyarodva Wellington herceg mottóul választott idézetéhez, meg kell állapítanunk, hogy igaza volt. Nem biztos, hogy a teljes igazságot kapjuk meg akkor, amikor egy-egy jelenség teljes statisztikai adatsorát használjuk forrásul, és megfeledezünk a részt vevők személyes véleményéről. Vagyis – maradva a boszorkányperek „kis eseteinél” – annak ellenére, hogy az „öreg és özvegy nő” sztereotip boszorkányképét egyes területek joggyakorlatának vizsgálatai alapján sokan elvetették, mégiscsak van valami szerepe a boszorkányvádak létrejöttében. A kárvallottak szemszögéből nézve tehát részben el kell fogadnunk azt, hogy létezhetett a demonológiától is független sztereotip kép, vagyis hogy „a boszorkány nő”, ráadásul még „magányos és öreg” is.<sup>10</sup>

## Férfiak kontra nők; nők kontra férfiak

Térjünk azonban vissza a feministák érveléséhez, és tekintsünk szét a nemek közti küzdelem „csatamezején”! A bevezetőben már említettem azt az érvelést, miszerint a boszorkányüldözés egy erőteljes férfimozgalom, a modern – férfiak által gyakorolt – orvoslás kiteljesedésének következménye volt. Egyes kutatók az orvos társadalmi szerepének megjelenésében a férfi orvosok előretörését és a női gyógyítók, bábák marginalizálódását vélték felfedezni. Állításuk szerint ennek az „előretörésnek” és „marginalizálódásnak” fő színtere a boszorkányüldözés volt. Érdekes tehát megvizsgálni, hogy a „boszorkány” mellett milyen szereposztása lehetett a nőnek többek között az orvosi diskurzusban.

A kialakuló modern orvostudományban két régi-új szerepkör jelent meg a társadalmi szintéren: a nő mint páciens és a nő mint gyógyító. A szülés, születés körüli orvosi tevékenységek egy egészen sajátos helyet biztosítottak a nők számára már a 18. század előtti orvostudományon belül is. A „női beteg” az általános értelemben vett páciens szerepkörön túl volt létező kategória. Ugyan a „férfi beteg” szerepe is körülírható, de nem olyan hangsúlyosan, mint a nőé. Thomas Laqueur amerikai történész a közelmúltban írt tanulmányában megállapítja, hogy a 18. századig élt az általa „egy nem”-modellnek nevezett elképzelés, miszerint a női és a férfitest csupán külső megjelenésében különbözött egymástól (Laqueur 1990). Csak a nemi szervek elhelyezkedését tekintették különbségnek: ami a férfinak kívül van, az a nőnek belül. A női nemi szerveket a férfi nemiszervek kifejeletlen homológ párjának tekintették, és így a nőt a férfi kifejeletlen párjának. A 18. század utáni periódust Laqueur a „két nem”-modellnek nevezi, miszerint a férfi- és a női testet nem lehet azonos terminusokkal leírni. A biológiai különbség elismerése így a társadalmi és szociális különbségeket is legitimálta.<sup>11</sup> Ha magyarországi példákat is szeretnénk idézni, érdemes elővenni azokat az orvosi traktátusokat, amelyek részletesen foglalkoznak a nőekkel kapcsolatos betegségekkel. A betegségre való hajlam egyik meghatározó kritériumának tartotta Haiszler György is 1801-ben megjelent munkájában: „Régi valóság, hogy az aszszonyi Nemen sokkal több nyavalyák orozkodnak, mint a' férfiúin.” (Haiszler 1801:3.) Ez a megállapítás a férfi és nő biológiai különbségeit, ebből adódóan a betegségek minőségbeli eltéréseit mennyiséginek értékeli: vagyis a nő betegesebb, mint a férfi. Az „egy nem”-modell 18. századi megváltozása ezt a mennyiségi különbséget változtatta minőségivé.

Az, hogy ez a különbség csak a 18. század utáni időkben vált fontossá, jól tükröződik a menstruációról alkotott elképzelések megváltozásában, amit Lidy Schoon hollandiai példákkal igazolt (Schoon 1994). A 19. század első feléig a menstruációs vérzés jelenségét úgy értelmezték, mint a fölösleges és szennyezett vér hüvelyen keresztül történő eltávozását, ezáltal magát a folyamatot „az egészség jelének” tartották. Az, hogy a menstruáció a szaporodási folyamattal van kapcsolatban, csak a 19. század közepén fedezték fel. Ekkortól kezdték ezt a jelenséget úgy értékelni, mint a „termékenység jelét”, amely elképzelés már része volt a Laqueur-féle „két nem”-modellnek. Szerinte ez az új modell volt az, amely a nőt mint nemet kialakította: vagyis míg a férfi csak élete bizonyos pillanataiban férfi, addig a nő egész életében nő marad, és a terhesség, szoptatás, gyereknevelés teljesen leköti. A századfordulón aztán egy új koncepció is megjelent, miszerint a menstruáció egy inger, aminek minden nő periodikusan ki van téve. A női

nemi szervek az egész szervezet egészségére kockázatot jelentenek, mert egyetlen szerv sem marad ki az általuk okozott betegségekből. A menstruáció azonban mint a „betegség jele” már a pszichiátereket is érdekelni kezdte.<sup>12</sup>

A „mélabút” ugyan már a 17. századi traktákban is a rendszertelen menstruáció, vagyis a „hószámrekedés” egyik tüneteként jegyezték le, de magát a tisztulási folyamatot az egészséges életritmus jelének tartották (Pápai Páriz 1984:276–279; Schram, szerk. 1970a; 1970b; Kincses 1993).

Ugyanez a szemlélet megtalálható a 19. század végén is, azzal a különbséggel, hogy a menstruáló nő lelkiállapotának megváltozását betegségként értékelik. Minden nőt hajlamosnak ítélnék meg a hystériára, és csak fokozati különbséget tételeznek fel nő és nő között. Erre példa egy egyetemi nőgyógyászat tankönyvi leírás 1894-ből: „Magánál természeténél fogva is hajlamos a nő erre a betegségre [ti. a hystériára]. A kedély kóros állapota sokkal nagyobb mértékben hat a nő testi állapotára, mint a férfiére. Épen úgy sokkal közvetlenebbül hat valamely kóros testi állapot a nő egész gondolkodására és kedélyhangulatára, mint férfiére. [...] A tisztulás alatt a lehangoltságtól és kedvetlenségtől kezdve a súlyos hystériás görcsök rendes jelentkezéséig egész hosszú sora fordulhat elő a zavart lelki állapotnak, melyek közt csupán fokozati különbség van.” (Fritsch 1894:443.) Ennek a magyarázatnak a következménye az lett, hogy a „hysteria” egyik sikeres kezelési módjának a kasztrációt, vagyis a petefészek eltávolítását tartották.<sup>13</sup>

A menstruációról vallott elképzelések megváltozásából Lidy Schoon azt a következtetést vonta le, hogy bár ezek az elképzelések közelítettek a biológiai valósághoz, semmit sem változtattak azon az állásponton, hogy „a nő egy test”, ahelyett, hogy „a nőnek van teste” (Schoon 1994). Mindez pedig kihatott a nők társadalmi megítélésére is. A Laqueur által leírt modellváltás pedig azt is bizonyítja, hogy a nőkkel szembeni attitűdök megváltozása az orvostudományon belül nem a boszorkányüldözés korszakának terméke, hanem a 19–20. századé volt.

Visszakanyarodva az orvostudományon belüli vitákra, vizsgálni kell a női gyógyítók szerepének megjelenését, amely egyben a nők egyik első nyilvánosság előtti társadalmi fellépését is eredményezte. Hilary Marland hollandiai, Mireille Laget franciaországi és Deáky Zita magyarországi tanulmányai mellett Philippe Ariés munkái bizonyítják, hogy a bábák társadalmi szerepének megjelenése párhuzamos a férfi orvosok megjelenésével. A bábák társadalmi szerepének kialakulása azonban nem mentes az ellentmondásoktól. Az üldözés és az elismerés párhuzamosan volt jelen az egyik első női „hivatás” képviselőinek történetében.<sup>14</sup>

A boszorkányüldözés utáni idők magyar egyetemi orvosképzését elemezve Hőgyes Endre arra a megállapításra jutott, hogy az egyetem felállításától, 1770-től kezdve az évenként kiszolgáltattott bábaoklevelek száma kisebb-nagyobb ingadozásokkal szakadatlanul növekvőben volt (Hőgyes 1896). A Hőgyes által készített statisztikákból kiderül, hogy az egyetemen oklevelet szerzett férfi szülésmesterek, valamint a polgári sebész-szülésszek száma közel harmada volt az évente végző bábák számának. Az orvosi fokozatot megszerzők pedig – akik a 19. század végéig kizárólag férfiak voltak – közel azonos számban végeztek a szülésznők mellett. Mindez pedig csak az okleveles bábák számadatait mutatja. A cédulás és egyéb bábamesterséget űző asszonyok száma ennek sokszorososa lehetett. Ezek egy része a hivatalos, mások a félhivatalos vagy illegális orvoslás intézményi keretei között még a 20. század közepén is működni tudtak. Mireille Laget a

franciaországi Montpellier egyházmegye bábaösszeírásait tanulmányozva megállapította, hogy a bábaképzés intézményi megszervezése a kisebb településeknek a hagyományosan női életvilághoz tartozó közösségi bábaszerepét sorvasztotta el. A szülőotthonok megjelenése pedig a falusi bábáskodás tevékenységi körét szűkítette le (Laget 1977), illetve azt egy helyre koncentráta.

Azonban nemcsak a bábák szerepe változott meg a közösségen belül, hanem a szüléssel kapcsolatos tevékenységek is átrendeződtek. Blumenfeld-Kosinski megállapította, hogy a császármetszés volt az első, ami a szülészetben belül a bábák kezéből legelsőként a hivatásos férfi orvosok kezére került (Blumenfeld-Kosinski 1990:117 nyomán Pócs 1998:145). Ezzel ellentétben a „bábakeresztelő” – mint a kora újkor egyik legfontosabb és leghatározottabb bábatevékenysége – nem ment át ilyen változáson. Mindez annak ellenére sem következett be, hogy a „bábakeresztelő” elmaradása, vagyis az újszülött keresztetetlenül történő halála gyakran vezetett boszorkányvádakhoz.<sup>15</sup>

A férfi orvosok megjelenése azonban nem tudta kiszorítani a nőket az orvostudományból. Ellenkezőleg, éppen ekkor kezdett kiépülni az a hivatalos egészségügyi ellátórendszer, amelynek tagjai között a nők megtalálhatták helyüket.<sup>16</sup> A férfi orvosoknak, az „orvosnak” mint társadalmi szerepnek a megjelenése azonban nagyban kihathatott a népi gyógyászat férfi gyógyítóinak számarányára. Tény, hogy míg a férfiakkal kapcsolatos gyógyítótevékenységek jelentős része a legális orvoslás hatókörébe került, addig a nőkkel kapcsolatos tevékenységek egy része, politikai hatásokkal is magyarázva, a félhivatalos vagy az illegális intézmények hatókörében maradt. Gondoljunk csak a magzatelhajtásra vagy a születéskorlátozással kapcsolatos egyéb tevékenységekre.

Ha összefoglaljuk az eddigi téziseket, akkor megállapíthatjuk, hogy a teológia nőellenességét inkább a szexualitásellenesség jellemzi, a jogi értelemben vett nőellenesség a demonológiai és teológiai tételekre építve inkább a népi kultúra reformjával van összefüggésben. A népi hiedelmek időzjelbe tett nőellenessége pedig részben összefügg a természetfeletti csapásmagyarázatoknak, a női boszorkánymitológiának a hiedelemrendszeren belül elfoglalt jelentős szerepével. A kora újkorban feltételezett nőellenesség az orvostudományon belül pedig nem elsődleges mozgatója volt a boszorkányüldözésnek. A férfi orvosok társadalmi szerepének megjelenése inkább a férfi gyógyítók népi szereplőit „koptatta ki” a népi gyógyászat területéről, aminek eredményeként a férfiakkal kapcsolatos gyógyító eljárások a hivatalos orvoslás hatókörébe kerültek, míg a nőkhöz köthető praktikák egy része a félhivatalos és az illegális szférában maradt. Tehát a boszorkányüldözés és a modern orvostudomány kiteljesedése elsősorban a népi gyógyászat ellen hatott, nem pedig a női gyógyítók társadalmi szerepét, annak női mivoltát kérdőjelezte meg. A férfi orvosok társadalmi szerepének megjelenése mellett a bábákkal az első női emancipált társadalmi szerep is megjelenhetett. Ezzel párhuzamosan a női testről vallott orvosi felfogás a 19. század végéig egyfajta „nőellenességnek” is felfogható az orvostudomány hiedelemrendszerén belül. Ez a nőellenesség azonban inkább a boszorkányüldözést követő időszaknak, a 18–20. század termékeként jött létre.

Mire alapozódhatott akkor a nópárti történészek tétele? A boszorkányüldözésben nőellenességet feltételezni szerintem elsősorban azokra a munkákra vezethető vissza, amelyek a 19. század végének, a 20. század elejének termékei voltak. Csak egy hazai példa erre Havas Károly 1927-ben kiadott monumentális munkája *Az inkvizíció története* címmel. A kötet „színes műmellékletei”, Brenner Nándor festőművész munkái natu-





1. kép  
Brenner Nándor színes műmelléklete  
Havas Károly *Az inkvizíció története*  
című munkájában

rális igénnyel kidolgozva ábrázolják a boszorkányüldözött és áldozatát (Havas 1927). Ezekből az egyiken a hóhér kéjes mosollyal köt gúzsba egy meztelenre vetkőztetett fiatal nőt (Havas 1927:97; lásd 1. sz. kép), a másikon egy ugyancsak meztelen nőt a kínzóasztalhoz béklyóztatva csigáznak, míg egy hóhérsegéd a szájába egy tölcséren keresztül vizet tölt. Az ilyen és ehhez hasonló munkák inkább szolgálták a szexuális kíváncsiság kielégítését, mint egy korszerű történetírás igényeit. A feminista történetírás ennek a torz képnek a revidálását tűzte ki célul. Az eredmény azonban a boszorkányüldözés működésének feltárása helyett a 19–20. század nőkről vallott történetírói és köznapi szemléletének megkérdőjelezése, a valós események kritikai feltárása helyett a valós eseményekről alkotott fikció kritikája lett. A kritika persze jogos volt. Az a bizonyos „csata” tehát nem a férfi boszorkányüldöző és a női boszorkány, hanem – egy kicsit sarkítva – a hagyományosan férfiműfajnak tekintett történetírás férfiúi és a kialakuló új, emancipált történetírzgeneráció női tagjai között zajlott, zajlik. A harc eredményeként pedig beköszöntött a történetírásban – amit Laqueur a női test kapcsán mondott – a „két nem”-modell korszaka.

## JEGYZETEK

\* Az előadás elhangzott az ISFNR XII. kongresszusán (Horizons of Narrative Communication) *What has that Witness Seen or Heard? Testimonies and Maleficium Narratives of Hungarian Witch Trials* címmel 1998. július 26-án Göttingenben és a Hajnal István Kör 1997. évi veszprémi konferenciáján *Szexháború?* címmel. A tanulmány elkészítéséhez hozzájárult az OTKA (F 023485, Kora újkori gyógyító eljárások motívummutatója). Továbbá szeretném megköszönni Pócs Éva segítségét.

1. A feminista történetírás boszorkányüldözéssel foglalkozó irodalmát lásd összefoglalóan – Bovenschein, Graichen, Wisslinck munkáira hivatkozva – Schormann 1981:116–122; Unverhau 1990:241; Dienst-Hörnadner 1987. További feminista történetírások: Andreski 1989; Brauner 1995; Honegger, Hrsg. 1979; Ross 1995; Utrio 1989.
2. A bűnhierarchiákról lásd Galloni 1991.
3. Az „asszonybosszantó irodalomról” lásd Ráth-Végh 1978:280.
4. Lásd továbbá Carpzov 1697; Kithonic 1619.
5. A tanúk számának nagyságára néhány példa: 374 tanút hallgattak ki 1627-ben a szövegben említett helységeken összesen, egy eljárás keretében (Komáromy, szerk. 1910:92; Klaniczay–Kristóf–Pócs, szerk. 1989:389–452); 82 tanút hallgattak ki 1631-ben Ekecsen (Schram, szerk. 1970a:431–435). További adatok sok tanúra: 30 tanút hallgatnak 1703-ban Kocson (Schram, szerk. 1982:187–193); 51 tanút 1727-ban Bagotán (Klaniczay–Kristóf–Pócs, szerk. 1989:503–513).
6. Lásd a Kleio-boszorkányper-adatbázist az MTA Néprajzi Kutatóintézetében. Az adatbázisban felhasznált források publikációról vö. Komáromy, szerk. 1910; Schram, szerk. 1970a; 1970b; 1982; Klaniczay–Kristóf–Pócs, szerk. 1989; Bessenyei, szerk. 1997; Sugár, szerk. 1987; Tóth G., szerk. 1999. Az összefoglaló nagyobb statisztikai adatoknál a továbbiakban lásd az ebben a jegyzetben idézett forrás publikációkat és a Kleio-adatbázist.
7. „3. §. Először (mondám) megkívántatik a szabadság, hogy mindenik tanú szabadon és félelem nélkül önként és nem erőszakos kényszer alatt, hanem csupán törvényes megkérdezésre tegyen bizonyosságot a valóságra nézve... 4. §. Másodsor szükséges az életkor, hogy a tanú olyan életkorban legyen, melynél fogva a történt dolgok, a melyekre nézve kihallgatják, emlékezetében legyenek és azokra visszaemlékezék... 5. §. Harmadsor szükséges az a mód, hogy a tanú a véghez vitt dolognak, a melyre nézve kérdezik módja felől nyilván és világosan tegyen vallomást; vajjon magát a dolgot és az ügy érdemét tudomásból vagy hallomásból ismeri-e? vagy talán annak szájából hallotta-e a szóban forgó cselekmény lefolyását, a ki ezt elkövette? Mert pusztá hallomásnak nem szokás és nem kell helyet adni... 6. §. Negyedszer: szem előtt kell tartanunk a tanúk állapotát, vajjon tudniillik nemes avagy paraszt tesz-e a az igazságról tanúbizonyosságot?... 9. §. Ötödször és utójjára megkívántató a közös tanúvallatás eszközzésére a hittétel.” Fontos kitétel mond még Werbőczy II. Rész. 29. cím I. §.-ban, miszerint: „két vagy három szomszéd és határos tanúbizonyossága a törvény előtt többet ér és nyom, mint az egy megyében lakó húsz nemesé, minthogy közelségüknél fogva az ügy érdeméről és a történt dolog rendjéről sokkal igazabb és jobb tudomásunk lehet...” (Werbőczy 1896:288–290.).
8. Lásd a Kleio-boszorkányper-adatbázist az MTA Néprajzi Kutatóintézetében.
9. A boszorkányüldözés általános európai statisztikájáról lásd Lerner 1981; Valentiniitsch, Hrsg. 1987; Klaniczay 1986; 1990; Pócs 1998. A magyarországi statisztikákról lásd Iklódy 1982; Klaniczay 1986; 1990; Pócs 1998; Tóth G., szerk. 1999.
10. A tanulmány ezen része itt vitatkozik Kristóf Ildikó könyvének azon állításával, hogy a „magányos” és „öreg” nő képze csak a demonológiai trakták elképzeléseiből fakadhatott, hiszen a

boszorkányperek áldozatai között a házas és középkorú, vagyis a nem marginális asszonyok voltak többségben. Vö. Kristóf 1998.

11. A női test társadalmi észleléséről lásd Bourdieu 1978; Foucault 1996; Guerrini 1994; Laqueur 1990; Lee Bartky 1992; Schoon 1994; Moore 1997; Osborne 1994.
12. A menstruáció társadalmi észlelésének jeleiről vö. Püschel 1988; Schoon 1994; Osborne 1994.
13. A hisztéria társadalmi észlelésének jeleiről vö. Guerrini 1994; Fritsch 1894:260–261, 443–452.
14. A bábák társadalmi szintéren való megjelenéséről lásd Andreski 1989; Ariés 1987; Blumenfeld-Kosinski 1990; Deáky 1996; Kincses 1993; Krász 1999; Laget 1977; 1982; Marland 1987; 1994; Ross 1995.
15. A bábakeresztelőről lásd Blumenfeld-Kosinski 1990:117.; továbbá a „gyermekjelről” (Kinderzeichen) lásd Imhof 1992:169–179.
16. A nagy szülőotthonok megjelenéséről a 18. században lásd Laget 1977; Schott, szerk. 1993; 18. századi kórház alaprajzok.

## IRODALOM

ANDRESKI, STANISLAV

1989 Syphilis, Puritanism and Witch Hunts. Historical Explanations in the Light of Medicine and Psychoanalysis with a Forecast about AIDS. London: Macmillan – New York: St. Martin's Press.

ARIÉS, PHILIPPE

1987 Gyermek, család, halál. Tanulmányok. Budapest: Gondolat.

BÉLI GÁBOR – KAJTÁR ISTVÁN

1988 Az osztrák (–német) büntető jogszabályok hatása a magyar jogban a 18. században (a Praxis Criminalis). Dolgozatok az állam- és jogtudományok köréből. Pécs: JPTE.

BESSENYEI ISTVÁN, SZERK.

1997 A magyarországi boszorkányság forrásai. I. kötet. Budapest: Balassi.

BLUMENFELD-KOSINSKI, RENATE

1990 Not of Woman Born. Representations of Caesarean Birth in Medieval and Renaissance Culture. Ithaca–London.

BÓNIS GYÖRGY

1962 Buda és Pest bírósági gyakorlata a török kiűzése után 1686–1708. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BOURDIEU, PIERRE

1978 Hevenyészett megjegyzések a test társadalmi észleléséhez. *In* uő: A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Tanulmánykötet. 151–164. Budapest: Gondolat.

BRAUNER, SIGRID

1995 Fearless Wives and Frightened Shrews: the Construction of the Witch in Early Modern Germany. Amherst: University of Massachusetts Press.

BURKE, PETER

1984 A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia mezsgyéjén. *Ethnographia* 95(3): 362–373.

1991 Népi kultúra a kora újkori Európában. Budapest: Századvég – Hajnal István Kör. /*Metamorphosis Historiae.*

CARPZOV, BENEDIKT

1697 *Formula Processus Iudicii Criminalis seu Praxis Criminalis*. Editio 2. Tyrnaviae. [Magyarul a 16–17., illetve a 34–37. oldalt lásd Sugár, szerk. 1987:245–252.]

COHN, NORMAN

1994 *Európa démonai. A boszorkányüldözés története*. Budapest: Corvina.

DAVIS, NATALIE ZEMON

1987 *Fiction in the Archives. Pardon Tales and their Tellers in the Sixteenth Century France*. Stanford: Polity Press.

DEÁKY ZITA

1996 *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége – 20. század közepe)*. Budapest: Centrál-Európa Alapítvány.

DIENST, HEIDE – HÖRNADNER, EDITH

1987 *Die Hexen kommen wieder. Zum feministischen Hexenbegriff, unter besonderer Berücksichtigung Österreichs*. In *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark*. H. Valentinitsch, Hrsg. 391–395. Graz–Wien: Leykam–Verlag.

FOUCAULT, MICHEL

1996 *A szexualitás története*. Budapest: Atlantisz.

FRITSCH, HENRIK

1894 *A nőgyógyászat tankönyve orvosok és orvostanhallgatók számára*. Budapest: Singer és Wolfner.

GALLONI, PAOLO

1991 *A bűnök hierarchiája*. *Aetas* 2:5–19.

GUERRINI, ANITA

1994 *Food, Flesh and Spirit: George Cheyne and the Construction of the Female in the Eighteenth Century*. In *Healing, Magic, and Belief in Europe 15th–20th Centuries. New Perspectives*. Amsterdam. Conference paper.

HAISZLER GYÖRGY

1801 *Orvosi munkája. Első darab. A' főbb Hideglelésekről, a' Pestisről, és a' Hideglelős kiütésekről*. Wetzprém.

HAVAS KÁROLY

1927 *Az inkvizíció története*. Több kutforrás nyomán. Brenner Nándor 22 műmellékletével. Budapest: Rozsnyai Károly.

HONEGGER, CLAUDIA von, HRSG.

1979 Die Hexen der Neuzeit: Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HÓGYES ENDRE

1896 Emlékkönyv a Budapesti Királyi Magyar Tudományos Egyetem Orvosi Karának multjáról és jelenéről. Magyarország ezredéves fennállásának alkalmával. Budapest: Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.

IKLÓDY ANDRÁS

1982 A magyarországi boszorkányüldözés történeti alakulása. Ethnographia 93(2):292–298.

IMHOF, ARTHUR EMIL

1992 Elveszített világok. Hogyan gyúrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen... Budapest: Akadémiai Kiadó. /Hermész Könyvek./

KARLSEN, CAROL F.

1987 The Devil in the Shape of a Woman. Witchcraft in Colonial New England. New York: W. W. Norton.

KATONA GÉZA

1977 Bizonyítási eszközök a XVIII–XIX. században. A kriminalisztika magyarországi előzményei. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

KEEGAN, JOHN

1990 Waterloo. Budapest: Európa. /Mérleg./

KINCSES KATALIN

1993 „Im küttem én orvosságot”. Lobkowitz Poppel Éva levelezése 1622–1640. Budapest: ELTE Középkori és Kora újkori Magyar Történeti Tanszék – Kora újkori Társaság. /Régi Magyar Történelmi Források 3./

KITHONICH, JOHANNES

1619 Directio methodica processus judicary juris consuetudinary incltyi regni Hungariae. Tyrnaviae. [RMK II. 392 és RMK II. 393, valamint magyar fordítása RMK I. 791.]

KLANICZAY GÁBOR

1986 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. Ethnographia 97(2–4):257–295.

1990 Hungary: The Accusation and the Universe of Popular Magic. In Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries. Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen, eds. 219–255. Oxford, Clarendon.

KLANICZAY GÁBOR – KRISTÓF ILDIKÓ – PÓCS ÉVA, SZERK.

1989 Magyarországi boszorkányperek. Kisebbségi forráskiadványok gyűjteménye. 1–2. köt. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

KOMÁROMY ANDOR, SZERK.

1910 Magyarországi boszorkányperek oklevéltára. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.



KRÁSZ LILLA

1999 A „jó” és a „gonosz” bába, avagy egy foglalkozás két arca. *In* H. Balázs Éva tiszteletkötet. (Megjelenés alatt.)

KRISTÓF ILDIKÓ

1998 „Ördögi mesterséget nem cselekedtem.” A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen: Ethnica.

LAGET, MIREILLE

1977 La naissance aux siècles classiques. Pratique des accouchements et attitudes collectives en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. *Annales ESC* 32:958–992.

1982 Histoire du déterminisme et libéré: approche d’une conditionnement. *History of European Ideas* 3(2):177–184.

LAQUEUR, THOMAS

1990 *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

LARNER, CHRISTINA

1981 *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

LEE BARTKY, SANDRA

1992 Foucault – a nőiesség és a patriarchális hatalom modernizációja. *Magyar Filozófiai Szemle* 36:434–445.

MARLAND, HILARY

1987 *Mother and Child were Safed. The Memoirs (1693–1740) of Frisian Midwife Catharina Schrader*. Amsterdam.

1994 *The Midwife as Health Missionary: Between Traditional and Modern Practices in Early-twentieth-century Dutch Childbirth*. *In* *Healing, Magic, and Belief in Europe 15th–20th Centuries. New Perspectives*. Amsterdam. Conference paper.

MOORE, HENRIETTA L.

1997 A különbség élvezete: biológiai nem, társadalmi nem és szexuális különbség. *In* *Multi-kulturalizmus*. Feischmidt Margit, szerk. 86–98. Budapest: Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium.

PÁPAI PÁRIZ FERENC

1984 [1690] *Pax corporis, azaz Az emberi test nyavalyáinak okairól, fészkeiről, s azoknak orvoslásának módjáról való trakta*. Budapest: Magvető. Reprint. /Magyar Hírmondó./

PÓCS ÉVA

1995 *Maleficium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok (Sopron vármegye, 1529–1768)*. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XVIII:9–66.

1998 *Miért nők a boszorkányok?* *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XIX:135–153.

PÜSCHEL, E.

1988 *Die Menstruation und ihre Tabus. Ethnologische und kulturelle Bedeutung. Eine ethnomedizingeschichtliche Übersicht*. Stuttgart – New York.

RÁTH-VÉGH ISTVÁN

1978 A könyv komédiája. Budapest: Gondolat.

ROSS, ERIC B.

1995 Syphilis, Misogyny, and Witchcraft in 16th Century Europe. *Current Anthropology* 36(2):333–337

SCHOON, LIDY

1994 The Feminine Body as a Political Battlefield. Three Nineteenth-century Medical Views on Menstruation in the Netherlands. *In* Healing, Magic, and Belief in Europe 15th–20th Centuries. New Perspectives. Amsterdam. Conference paper.

SCHORMANN, GERHARD

1981 Hexenprozesse in Deutschland. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

SCHOTT, HEINZ, SZERK.

1993 A medicina krónikája. Budapest: Officina Nova.

SCHRAM FERENC, SZERK.

1970a Magyarországi boszorkányperek 1529–1768. 1. köt. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1970b Magyarországi boszorkányperek 1529–1768. 2. köt. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1982 Magyarországi boszorkányperek 1529–1768. 3. köt. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SUGÁR ISTVÁN, SZERK.

1987 Bűbájosok, ördögösök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyében. Budapest: MTA Könyvtár.

TÓTH G. PÉTER, SZERK.

1999 A magyarországi boszorkányság forrásainak szövegkatasztere. Kristóf Ildikó munkájának felhasználásával. Kézirat.

UNVERHAU, DAGMAR

1987 Die abendlandische Hexe. Beispiele ihrer Verfolgung. *In* Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark. H. Valentinitzsch, Hrsg. 234–264. Graz–Wien: Leykam–Verlag.

1990 Frauenbewegung und historische Hexenverfolgung. *In* Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. Andreas Blauert, Hrsg. 241–283. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

USBORNE, CORNELIE

1994 Popular Medicine, Birth Control and Perceptions of the Female Body in Weimar Germany. *In* Healing, Magic, and Belief in Europe 15th–20th Centuries. New Perspectives. Amsterdam. Conference paper.

UTRIO, KAARI

1989 Éva lányai. Az európai nő története. Budapest: Corvina.

VALENTINITSCH, HELFRIED, HRSG.

1987 Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark. Graz–Wien: Leykam–Verlag.

WERBŐCZY ISTVÁN

1896 [1517] Werbőczy István Hármaskönyve. Magyar Törvénytár. Az eredetinek 1517-iki első kiadása után fordították, bevezetésekkel és utalásokkal ellátták dr. Kolosváry Sándor és dr. Óvári Kelemen. Budapest: Franklin-Társulat.

PÉTER TÓTH G.

## Sex-war?

### Conflicts between men and women in the Hungarian witch trials

In the present study, I try to design the different narrative-structures of the testimonies. The bases of differentiation are (1) whether the recited texts communicate self-assumed or attributed beliefs, or (2), whether they represent fictive or real narratives. Finally, I would like to put up a hypothetical question concerning the existence of a difference between *male and female narrative structures*.

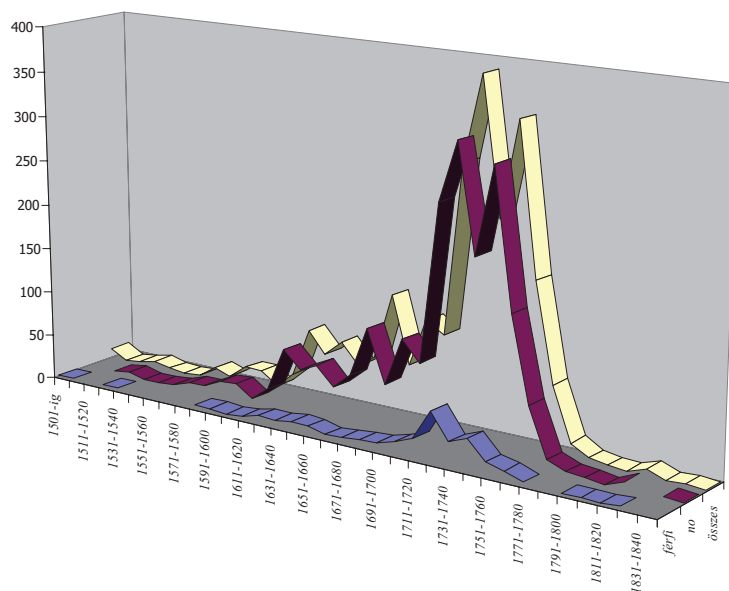
Male and female speakers adhered to roughly the same narrative strategies. The difference between them lay not in the structure of the narration, but, rather, in the extent to which the suspect conformed to the widely-accepted beliefs about witches. As a result, Hungarian witches were women not because the conflicts of the predominantly “female sphere of everyday life” led to witch-hunts, but because the dominant witch-beliefs were ultimately female-centered in this region.

Our second conclusion is concerned with the stereotype of the “old widow”, the notion rejected by many researchers, which, however, may have a certain role in the realization of witch-charges. From the perspective of the injured, one may have to accept the existence of a witch-stereotype independent of demonology that is, that the “witch-woman” is furthermore “lonely and old”.

## FÜGGELÉK

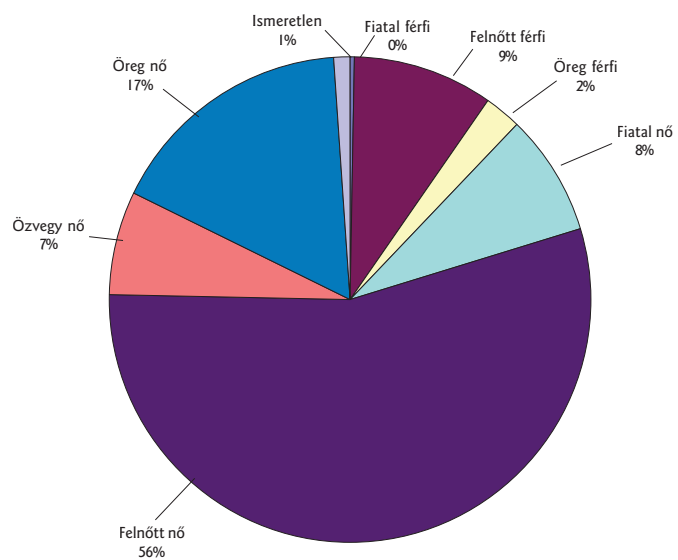
1. ábra. A boszorkánysággal gyanúsítottak nemi arányának időbeli eloszlása (1501–1850)

Forrás: Kleio-boszorkányper-adatbázis



2. ábra. A boszorkánysággal gyanúsítottak nemi aránya

Forrás: Kleio-boszorkányper-adatbázis



## Futball és gyarmatosítás-ellenesség Kamerunban\*

A dolgozat azokat a francia- és gyarmatosításellenes narratívákat vizsgálja meg, amelyek az 1994-es futball-világbajnokság során, Kamerun gyenge szereplését követően születtek meg. Miközben egy rádióműsor betelefonáló hozzászólásaiban a kameruniak magyarázatot kerestek csapatuk gyenge szereplésére, talán a leghevesebb viták a francia vezetőedző személye körül alakultak ki. A dolgozat megvizsgálja az edzőre vonatkozó hozzászólásokat, és megállapítja, hogy ezek részben a kameruniak nacionalizmusának kifejezői, amennyiben a helyi edző követelésével egyben az ország autonómiáját hangoztatják. Másrészt a francia edző hibáztatásán keresztül kritikáját adják a gyarmati múltnak és a neokolonialista jelennek, amikor egyes hozzászólások azt a nézetet képviselik, hogy a francia edző pusztán franciaságából adódóan nem akarhatta győzelemre vinni annak az országnak a csapatát, amely hajdan Franciaország gyarmata volt.

**K**amerun Közép-Afrikában található, mintegy 13 millió lakosságú, soknemzetiségű (-etnikumú) ország. A legfontosabb kulturális választóvonalak a francia nyelvű keleti és az angol nyelvű nyugati rész, valamint a muzulmán észak és a keresztény dél között húzódnak. Az angol-francia nyelvű megoszlás a gyarmati múltat idézi, mivel a kezdeti német gyarmatot 1916 után angol és francia ún. Népszövetségi Gyámság váltotta fel, és a gyámságot gyakorló angolok és franciák rányomták bélyegüket az adminisztrációjuk alatt élő népekre, többek között nyelvhasználatukra. Az angolnyelvűek mostanra már etnikus csoportként szerepelnek, jóllehet a terület sok különböző kultúrájú, nyelvű törzset foglal magában. (Ez egyébként nem jelenti azt, hogy az angolnyelvűek, akár csak a francianyelvűek, az európai eredetű lingua francán kívül ne beszélnének helyi, törzsi nyelveket is.) Az angolnyelvűek, akik mintegy 20-25 százalékát teszik ki a lakosságnak, úgy vélik, hogy francia nyelvű honfitársaik kismiszték és elárulták őket, amennyiben az 1959-es, ENSZ által ellenőrzött népszavazást követően – melynek során az angol fennhatóság alatt álló volt Német Kamerun lakóinak egy része a jelenlegi Kamerunhoz csatlakozott – fokozatosan elvesztették autonómiájukat és sajátos identitásuk kifejezésének jogát.

A fenti nagyobb csoportosulásokon kívül az angolnyelvűek mellett, akik a délnyugati és északnyugati tartományokban laknak, fontosak még a bamilekék, akik a nyugati tartományból származnak, és a betik, akik a központi és déli tartományban találhatók, valamint a baszák és dualák Littoral tartományból. A betik Yaoundé, a főváros közelében élnek, és közülük került ki Kamerun elnöke, Paul Biya is. A „beti” egyébként eredetileg nyelvészeti kategória volt több dél-kameruni társadalom nyelvének összefoglaló megjelölésére (például bulu, ewondo, eton). Ezek az utóbbi években, vélhetőleg éppen Paul Biya hatalomra jutásának következtében, beti néven egységesülnek.



Kamerun politikai arculatára jellemző, hogy 1990 előtt egypártrendszer volt. A függetlenség utáni első államelnök, az északról származó Ahmadou Ahidjo több mint 20 évig vezette az országot, majd 1982-ben – Afrikában szokatlan módon – lemondott posztjáról, és Paul Biyanak adta át a hatalmat. Biyát először reformerként fogadták a kameruniak, aki enyhített a politikai elnyomáson, és úgy tűnt, hogy az ország megújításán fáradozik. Néhány éven belül azonban a dolgok rosszabbra fordultak, amiben az országot 1987 óta sújtó gazdasági válságnak is szerepe volt, és Biya uralma egyre inkább önkényessé vált. Az 1990-ben bevezetett többpártrendszer sem enyhítette igazán a rezsím önkényességét, azonban kétségkívül elmélyítette az országban addig is létező ellentéteket, illetve új vagy addig csak látszólag létező ellentéteket hozott felszínre. Ebben a politikai és gazdasági kontextusban különösen fontos lehet a futball jelentősége, amely képes megjeleníteni, avagy elkendőzni ezeket az ellentéteket, illetve felülkerekedni rajtuk.

Kamerun volt az első olyan afrikai nemzet, amely bejutott a futball-világbajnokság negyeddöntőjébe 1990-ben Olaszországban. Útközben többek között Argentínát, a címvédőjét is legyőzték a kameruniak. Ez után a dicsőséges előzmény után a Legyőzhetetlen Oroszlánok, a kameruni nemzeti csapat 1994-es szereplése az egyesült államokbeli világbajnokságon sok kívánnivalót hagyott maga után. Kamerun már az első forduló után, az oroszoktól elszenvedett 6:1-es megalázó vereséget követően kiesett. Kamerunban az ország korai kiesése franciaellenes és anti(neo)kolonialista megjegyzésekhez vezetett, amelyek a francia vezetőedző, Henri Michel személye körül alakultak ki. Írásom ezeket a megjegyzéseket elemzi egy hallgatói telefonhívásokra épülő rádióprogramban elhangzott reakciók, valamint személyes megfigyeléseim és kameruniakkal folytatott beszélgetéseim alapján.

A külföldi edzők kérdésére azért is érdemes odafigyelni, mert az afrikai nemzeti csapatok gyors áttekintése azt mutatná, hogy nagyon gyakran alkalmaznak külföldieket ebben a szerepben. Sőt, ezek az edzők nemcsak hogy külföldiek, hanem fehérek is, és gyakran éppen az illető ország egykori gyarmatosítóinak soraiból származnak. Ez azután könnyen felidézi a gyarmatosítás szellemét, és arra kényszeríti az embereket, hogy újragondolják ezeket a kérdéseket és kapcsolatukat hajdani elnyomóikkal, a franciákkal. A foci nem az élet egyetlen olyan területe Afrikában, amelynek kulcsfontosságú pozícióit külföldiek tartják kezükben. Gyakran lehet azzal a jelenséggel találkozni, hogy a kameruniak váratlanul átsiklanak a külföldi edzők kérdéséről az ország sorsára, metaforaként használva a sportot. Így metonímiát alkalmazva Henri Michel, a francia edző egyben a franciákat is jelenti, sőt a fehéreket általában. Kamerun Henri Michelhez való viszonya a kameruniak Franciaországhoz való viszonyát is jelenti. Amikor Henri Michelt hibáztatják Kamerun gyenge eredményéért, akkor Franciaországot is hibáztatják.

Külföldi edzők egész sora megfordult már Kamerunban az évek során. Voltak közöttük franciák, néhány német is, a nyolcvanas évek a jugoszláv edzők korszaka volt, míg végül 1990-ben a győzedelmes olaszországi gárdát egy szovjet edző vezette (vö. Ntonfo 1994a). Az elmúlt években Kamerunban az a rendszer alakult ki, hogy a nemzetközi viadalokon való részvétel jogát helyi edzők vezetése alatt vívta ki a nemzeti csapat, majd a helyiek kénytelenek voltak átadni helyüket a frissen verbuvált külföldi edzőnek, aki aztán a következő, nemzetközi szinten vezette a csapatot. Ez volt a helyzet 1994-ben Henri Michellel is, akit csak néhány hónappal az egyesült államokbeli világbajnokság előtt ne-

veztek ki azért, hogy a Legyőzhetetlen Oroszlánokat vezesse. E sorok írásakor, 1998 februárjában, miután a kameruni nemzeti csapat nem szerepelt túlságosan jól (kiesett a negyeddöntőben a Burkina Fasóban megrendezett Afrikai Nemzetek Kupájából, ahol a csapatot egy kameruni edzőhármás irányította), nem volt még világos, hogy a történelem nem ismétli-e meg önmagát, és vajon nem neveznek-e ki egy újabb külföldit a csapat vezetésére kevesebb mint négy hónappal a világbajnokság kezdete előtt. Azóta kiderült, hogy a kameruni állami és sportvezetés nem tudott ellenállni a kísértésnek, és a kameruni csapat a francia Claude Le Roy személyében ismét egy francia edző vezetése alatt került ki a franciaországi világbajnokságra. Ezúttal azonban valamennyire másképp alakultak a dolgok; Le Roynak sikerült megőriznie nimbuszát, erről azonban egy másik publikációban fogok beszámolni.

Kamerunban a külföldi edzők rendelkezésére bocsátott lehetőségek és anyagi eszközök messze túlszárnyalják a helyi edzőkéit. Először is a külföldiek jövedelme többszöröse a helyiekének. Ez utóbbiak közalkalmazottak, és mint ilyenek, vezetőedzővé való kinevezésük nem jelent közvetlen anyagi nyereséget számukra. (Jóllehet, nyereség esetén bőkezű jutalomban részesülnek. A jutalmak kérdése a kameruni foci fájó pontja, azonban ez a kérdés túlmegy e dolgozat keretein.) Továbbá Kamerunban közismert tény az, hogy a külföldi edzők jóval kedvezőbb körülmények között dolgoznak, mint kameruni kollégáik. Például a külföldieknek rendelkezésére bocsát a kameruni állam egy állami autót azzal a céllal, hogy például tehetségkutató körútra indulhassanak, ami kameruni edző barátaim szerint távolról sem áll a kameruni edzőkre. Az ilyen gyakorlatban rejlő igazságtalanság nem kerüli el senki figyelmét, és a kameruni edzők, csakúgy, mint a nagyközség, alkalomadtán fel is hívják erre a figyelmet.

Az 1994-es világbajnokság alatt a Kameruni Rádió (CRTV) egy hallgatói telefonokra épülő rádióműsort kezdett sugározni *Bonjour l'Amérique* (Jó napot, Amerika) címmel. A műsort a világbajnokság egész tartama alatt közvetítették, reggelente három és fél órás műsoridővel, és minden délután további két órában, *Hi America* címmel. Ez utóbbi műsor Kamerun angol nyelvű kisebbségét volt hivatva szolgálni, bár voltak angol nyelvű hozzászólók a reggeli változatban is, és megszólaltak francianyelvűek is a délutáni műsorban. Ez volt az első ilyen jellegű rádióműsor az ország történetében; ekkor nyílt a kameruniaknak először alkalmuk arra, hogy szabadon kifejthessék véleményüket a rádióban, egy nyilvános fórumon. Ez különösen a világbajnokság első heteiben volt igaz. Az emberek megdöbbenéssel és kitörő örömmel fogadták a szólásszabadság ilyen megnyilvánulásának pusztán tényét, és hónapokkal a műsor vége után is városszerte heves vitákat folytattak az ott elhangzottokról.

Az Oroszlánok gyenge szereplése és megaláztatása a kommentárok széles skáláját váltotta ki a kameruniakból. A *Bonjour l'Amérique* rádióműsor azzal a céllal indult, hogy szabad teret adjon az Oroszlánok iránt a közvélemény részéről tapasztalható támogatásnak. Újságírói kommentárokból, meghívott vendégekkel készült interjúkból és a CRTV Amerikába kiküldött munkatársainak jelentéseiből állt. A hallgatókat is arra biztatták, hogy kapcsolódjanak be a műsorba. Ezt meg is tették. Akik tehették, betelefonálhattak, mások leveleket küldtek be, vagy vittek el személyesen a stúdióba, amelyeket felolvastak, és voltak olyan hallgatók is, akik bementek be a stúdióba, hogy véleményüket élőben mondják el. Kamerun mind a tíz tartományának helyi adói szintén naponta bejelentkeztek saját kommentárjukkal, meghívott vendégeikkel és az „utca emberével” készített

interjúikkal. Ahogy a világbajnokság előrehaladt, a műsor egyre inkább arra nyújtott lehetőséget, hogy a kameruniak kifejezzék az oroszoktól elszenvedett kínos vereség feletti keserűségüket, és hogy magyarázatot keressenek a történetekre, valamint jobbító javaslatokat tegyenek a jövőre nézve.<sup>1</sup>

Kamerun korai kiesésére keresve a választ, a vélemények megoszlottak a politikai rendszer hibáztatásától, a tribalizmuson keresztül egészen a kapus okolásáig. A legélesebb viták azonban Henri Michel, az edző személye körül csúcsosodtak ki. Azt is figyelembe kell vennünk, hogy a foci (sport) világában meglehetősen gyakori az edző hibáztatása, ha a csapat nem szerepel jól. Ez távolról sem kameruni specialitás, és nem szorítkozik csupán a nemzeti csapatokra, ahogy az edzők mondogatják Kamerunban: „ha a csapat nyer, akkor a játékosok játszottak jól, amikor a csapat veszít, rossz volt az edző.” Azonban a *Bonjour l’Amérique* hallgatóinak észrevételeiben nagyon sok olyan mozzanat van, amely túlmegy Henri Michel nemzeti csapatedzői alkalmasságának technikai kérdésén.

A kameruniak szemében Henri Michel több szempontból is az 1994-es világbajnokság bűnbakjává vált. Itt figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy Kamerun jelenlegi politikai körülményei között Franciaországot a Paul Biya rezsimmel szemben álló kameruniak úgy tekintik, mint azt az országot, amely hatalmon tartja az államfőt a nép akaratára ellenére. Ezért azután a Henri Michel ellen irányuló kritika egyben Franciaország ellen is irányul, és közvetve a rezsimit is bírálja. Az a tény, hogy Henri Michel francia, nagyban hozzájárult az emberek elkeseredéséhez, részben a fentiek, részben Kamerun Franciaországhoz fűződő gyarmati/neokolonialista kapcsolatai miatt.

Nyilvánvaló, hogy ha a csapat jól szerepelt volna, a kormány minden tőle telhetőt megtett volna azért, hogy kisajátítsa a győzelmet, mint ahogy megtette ezt 1990-ben, az olaszországi jó szereplés után és máskor is.<sup>2</sup>

Az Oroszlánok 1994-es kiábrándító játékát követően három lehetséges tárgy volt a támadásoknak: a kormány maga, Joseph-Antoine Bell, a kapus és végül a francia vezetőedző. A kormány szempontjából az volt a legfontosabb, hogy önmagáról elhárítsa a kritikát. Bell hibáztatása ideális lett volna a kormány szempontjából, amikor azonban megpróbálta elmondani, hogy szerinte mi is történt a világbajnokságon, a közvélemény Bell pártjára állt, éppen azért, mert a kormány olyan hatalmi fölénnyel próbálta őt elhallgattatni (vö. Nkwi–Vidacs 1997). Annak ellenére, hogy a fent említettek értelmében a kormánynak érdekében áll a Franciaországgal való jó kapcsolatok ápolása, Henri Michel hibáztatása még mindig a legkevésbé veszélyes megoldásnak tűnhetett a számára.

A *Bonjour l’Amérique* hallgatóinak figyelmét nem kerülték el ezek az összefüggések, és több hozzászóló utalt is rájuk. Az egyik hallgató meglegedett pusztán azzal, hogy feltegye a költői kérdést: „Figyelünk Henri Michelre, de végső soron ki adta a parancsot Henri Michelnek?” (1994. július 29.) Mások továbbmentek, és határozottan, bár ironikusan rámutattak a következő összefüggésre: „Mindenki panaszkodott, hogy Henri Michel zsarnok, így meg úgy... Ne feledjük, hogy a köztársaság elnöke kérte őt meg Franciaországban... mondta meg neki Franciaországban, hogy zöld útja van. Nos, amikor a köztársaság elnöke ad valakinek szabad kezet, akkor ez az úr nem tartozik senki semmiféle elszámolással.” (1994. július 5.)

Az emberek hatalommal szembeni tehetetlensége meglehetősen nyilvánvaló ebből a kijelentésből, bár ugyanakkor az is világos, hogy a kijelentés ironikus felhangja egyben alá is ássa ezt a hatalmat.

A nemzetközi futball mindenütt a világon kiválóan alkalmas arra, hogy nemzeti összefogó, integráló erőként hasson, és ez Kamerunban sincs másként (Clignet–Stark 1974; Flynn 1971; Mangan, ed. 1996; Mangan–Holt 1996; Ntonfo 1994a; 1994b). A kameruniai többsége is tudatában van ennek, és beszélgetésekben csakúgy, mint a rádióműsorban, gyakran hallani olyan kijelentéseket, melyek szerint a foci az egyetlen dolog, ami Kamerunt mint nemzetet összetartja. És valóban, amikor a nemzeti csapatról van szó, az emberek hajlandók félretenni politikai és egyéb nézeteltéréseiket, és legalábbis egy meccs hevében Kamerunnak drukkolnak. Ez a nacionalizmus megnyilvánul a rádióműsor betelefonálóinak hozzászólásaiban is, amikor egy helyi, kameruni edzőt követelnek a nemzeti tizenegy vezetőedzői tisztére. Sokan felhívják a figyelmet arra, hogy vannak kameruni edzők, akik ugyanolyan kvalifikáltak, mint a külföldiek. Arra is emlékeztetik ezek a megszólalások a hallgatókat, hogy a nemzeti csapatot helyi edzők készítették fel a világbajnokságra való kijutásra, és Henri Michel csak ezután vette át a vezetőedzői posztot.

Egy angol nyelvű nőhallgató például ezt mondta: „... a nemzeti csapat olyan emberekkel került be, mint Manga Onguéné és Jules Nyongha [Henri Michel kameruni segédedzői az 1994-es világbajnokságon]. Nem látom át, hogy miért van itt Henri Michel. Nem csinált ő egyáltalán semmit, és ha én lennék a kameruni hatóság... akkor felszólítanám, hogy mondjon le, vagy hogy... hogy mi mondjunk fel neki!” (1994. június 25.) Egy kicsit később így folytatja: „... hiszem, hogy... itt az ideje, hogy túltegyük magunkat a komplexusainkon, és előszedjük... a saját... a saját embereinket. Amikor bejutottak a döntőbe, ott volt Henri Michel? Nem volt ott. Miért van az, hogy amikor... amikor... amikor bejutunk... nekik... nekik ide kell hozniuk egy külföldit, hogy idejőjjön, és elrontsa a csapatunkat?!” (1994. június 25.)

Számos hasonló megjegyzés történt, egyesek azt hangsúlyozzák, itt az ideje, hogy a kameruniai intézzék saját ügyeiket, mint például egy marouai férfi (Észak-Kamerunból) egy, az „utca emberével” készített interjú során: „Azt mondom, hogy ha kameruni futballról beszélünk, hogy kameruniaknak kellene igazgatni a mi... a mi futballunkat. Mert azt látom, hogy az edzők, akik... a külföldiek, akiket idehoznak Kamerunba, nem tudnak igazán uralkodni a helyzeten. Amikor... amikor nemzeti szintről van szó, még mindig csak a mi edzőink azok, akik el tudnak legalább érni valamit. Amikor a külföldi edzőket idehozzák, nem tudjuk elérni azt az eredményt, amit akarunk. Szóval, hagyják csinálni a magunk dolgát, hogy megláthassuk, hogy mi lesz az eredmény.” (1994. július 1.)

Egy másik francia nyelvű hozzászóló még világosabbá teszi a nacionalizmus és a külföldi edzők közötti kapcsolatot: „Láttuk, hogy mire volt Jules Nyongha képes, és a másik... Hát ez az eredmény... igenis [...] mert ha egy nyugatit hoznak ide... akkor az valami, az valaki olyan, akiben nincs hazafiasság.” (1994. június 29.)

A nacionalista érzelmek meglehetősen világosak ezekben a megjegyzésekben, azonban nem minden hozzászólás hibáztatja Henri Michelt. Vannak olyanok is, akik elismerik, hogy Kamerun is hibás, és hogy sok olyan probléma van a kameruni futballban, amely szinte lehetetlenné tette Henri Michel feladatát. Az egyik hozzászóló így fejezte ki ezt a gondolatot: „Nem számít, hogy ki az edző, nem számít, hogy milyen a képesítése, nem három hónappal az esemény előtt kell edzőt keresnie egy olyan országnak, mint Kamerun, amelynek ráadásul még ambíciói is vannak a futball terén.” (1994. július 1.)

Egy nőhallgató még tovább megy, elítélve a fejtelenséget, amelyben a kameruni futball és a sportszervezetek leledzenek: „...az... az... az edzőt, He... Henri Michelt hibáztatjuk. Henri Michel olyan helyzetet talál, amelyik már rohadt, nem lehet egy nem létező szövetséggel dolgozni, egy nem létező Oktatásügyi... [kijavítja magát] Ifjúsági és Sportminisztériummal...” (1994. július 1.)

Egy másik telefonáló Ebolowából, az ország déli részéből a futball problémáit az ország problémáinak kontextusába helyezi, és rámutat, hogy ezekért minden kameruni felelős. „Vegyük számba, hogy mi is történik velünk ma, mert a probléma... a kezelése, a kezelése... a közjavaknak, az embereknek... még a struktúrák kezelése is... mert, felhívom Önöket, hogy mutassanak fel bármilyen szervezetet, bármilyen szolgálatot, ahol... ahol nem találkozunk Henri Michelekkel... Joseph Antoine Bellekkel. A probléma minden szinten megtalálható. Nézzük meg a stadionjaink állapotát, nézzük meg a nemzeti oktatási rendszert... vagyis mindenütt, minden területen. Mi a javaslatom? Nagyon egyszerű. Az, hogy vágjuk el a köldökzsinórt. Számítsunk legelőször is a saját erőinkre, számítsunk a saját... a saját erőinkre.” (1994. július 1.)

A telefonáló szintén készpénznek veszi Henri Michel bűnösségét, és általánosít a futball problémáiról Kamerun problémáira az élet minden területén. A megoldás azonban, amit javasol, ugyanaz, mint azoké, akik azt követelik, hogy egy helyi edző kerüljön a nemzeti tizenegy élére.

Ugyanakkor kétféle ellenvélemény is megnyilvánult a helyi edző kinevezésével kapcsolatban. Az egyik elsősorban újságíróktól és a sportban dolgozóktól (edzők, játékvezetők) származik, de a hallgatói hozzászólások is visszhangozzák. Ez az a gondolat, hogy a külföldi edzőkre szükség van, mert ha nem megfelelő eredmény születik, és az edző helyi, a lakosság megtámadná őt és családját. A másik elsősorban a hallgatói hozzászólásokból származik. Ez a tribalizmus kérdése, ahol az az elképzelés, hogy a külföldi edzőkre azért van szükség, mert lévén nem kameruniak, kívül tudnak maradni a tribalizmus okozta problémákon. Egy nőhallgató például így beszél: „Továbbá... Henri Michel itt, Henri Michel ott és mindenütt. Nem, mindannyian tribalisták vagyunk, és valóban mi gyakoroljuk a tribalizmust Kamerunban. Ha Manga Onguéne vagy Jules Nyongha lett volna az edző, azt mondtuk volna, hogy több bamilekét választott be a válogatottba, mint ewondót. Nem, nekünk mindig szükségünk lesz külföldiekre, mert mi *túl* tribalisták vagyunk Kamerunban. Túlságosan. Úgyhogy Henri Michelre lövünk, szükségünk van egy ilyen személyre, hogy jöjjön... döntse el a vitáinkat. Próbáljuk meg... magunk között megállítani ezt a tribalizmust, akkor majd továbbjuthatunk. Köszönöm. Viszonthallásra.” (1994. június 29.)

Mások elismerik ugyan ennek a véleménynek a jogosságát, azonban felvetik azt a kérdést, hogy a fehérek közül miért éppen egy francia legyen a vezetőedző. Egy másik marouai interjúalany ezt mondja: „Mert... mi azt akarjuk, hogy legyen vége annak, hogy ide Kamerunba francia edzőt hozzanak. Henri Michel az utolsó francia edző, aki Kamerunba jött. Ha idehoznak egy edzőt... és azt mondják, hogy nekünk el kell... és egy kamerunit javasolnak. Tudjuk, hogy egy kameruni mindig kameruni marad. Így nem fog semmi fejlődni... Hozzanak más edzőket, mert a kameruniak mindig csak a tribalizmusukkal foglalkoznak. Úgyhogy, ami engem illet, én azt javaslom, hogy egy olyan edzőt hozzanak, aki nem francia. Ezt akartam mondani.” (1994. július 1.)



Ez utóbbi hozzászólás már mutatja, hogy a *Bonjour l'Amérique* című rádióműsor hallgatóinak reakciói túlmennek az egyszerű nacionalizmuson, és erős gyarmatosítóellenes felhangjaik vannak. Még azok az emberek is, akik szükséges rossznak tekintik a külföldi edzőket, el akarják kerülni a francia jelenlét gyarmati örökségét, amint egy másik hallgató is sommásan kifejezi: „...már Henri Michel választásának a pusztája ténye is olyan, mintha... Afrika újragyarmatosítása lenne.” (1994. június 29.) Ezek az érzelmek olyan kijelentésekben teljeseznek ki, amelyek már teljes mértékben gyarmatosítóellenesek. E megjegyzések fejezik ki a legerősebb franciaellenességet, lényegében azt állítva, hogy annak a ténynek a fényében, hogy Franciaország képtelen volt kikerülni a világbajnokságra, illúzió lenne, ha a kameruniak úgy gondolnák, hogy egy francia győzelemre vezetné a kameruniakat.

Egy nő, aki levelet vitt be a stúdióba, megadja az alaphangot hozzászólásához, amikor ezzel kezdi: „1960 és még régebb óta ezek a franciák nem akarták nekünk megadni a függetlenségünket, de mi megszereztük a vérünk árán.” Elutasítva Henri Michelt, kicsit később így folytatja: „Azt akarjuk, hogy a saját ügyeink saját kezünkbe kerüljenek!” (1994. július 2.)

Mások ennél is messzebb mennek megnyilatkozásaikban, felvázolva egy valóságos összeesküvés-elméletet. A következő hozzászólás egy francia nyelvű férfitől származik, akitől feljebb idéztem azt az állítást, mely szerint a külföldi edzőkből hiányzik a szükséges hazafiasság. Így folytatja: „Vizsgáljuk meg Henri Michel esetét. Ez egy francia. Tudjuk, hogy Franciaországot kiverte Bulgária. Nem tudom, hogy Henri Michel hogyan tudta szíve mélyén azt akarni, hogy valamit tegyen a... [rossz a vonal] szívvel-lélekkel. A fehér ember azt mondja magában, hogy a niggerek, hogy a niggerek nem tudnak soha fejlődni...” (1994. június 29.)

Egy másik hallgató, a kérdést a nemzetközi politika kontextusába helyezve, még tovább megy, és úgy írja le Kamerun francia edzőjét a létfontosságú Kamerun–Oroszország meccs alatt, mint aki különleges küldetésben volt, abból a célból, hogy Kamerun tekintélyét aláássa. Így nyilatkozott: „Fel akarnám hívni a kameruniak figyelmét arra, hogy mi is történik a nemzetközi porondon. Láttuk, hogy a nagyhatalmak mindent bevetnek, hogy a felemelkedőben lévő hatalmakat megingassák... Úgy gondolom, hogy attól a pillanattól kezdve, hogy Kamerun, ugyebár, a világ futballnagyhatalmai közé kezdett számítani... nem szabad elfeledkeznünk ezekről a kisdud játékokról. Tehát világosan látom, hogy ha jól megnézzük Henri Michel viselkedését ennek a versenynek a során, az intrikái megmutatták, hogy, ugyebár, különleges küldött volt, aki azért jött, hogy csapatunkat destabilizálja ezen a vb-n. Úgyhogy, ha visszaidézzük a Kamerun–Oroszország meccset, látni fogják a kitöréseit, látni fogják elégedett kitöréseit, a szemé villanását, a hozzáállását, amely, ugyebár, olyan volt, mint egy olyan emberé... aki meg volt elégedve, mert végrehajtott egy bizonyos küldetést.” (1994. július 3.)

Ezek a történetek pusztán létükben túlmutatnak a futball aktualitásain, és metaforákká válnak, amelyek a kolónia/posztkolónia kolonialista/neokolonialista hatalomhoz fűződő viszonyáról szólnak. Természetesen lehetetlen megállapítani, hogy van-e valamilyen valóságalapjuk ezeknek a történeteknek, de nem is ez a kérdés. Szimbolikus állításoknak tekintve, ezek a történetek az igazságnak egy másik rétegéről beszélnek, a gyarmati múlt-ról és a neokolonialista jelenről, amikor a hajdani gyarmatosító urak szándékai nem változtak, és nem is változhatnak, mert önérdeken és büszkeségen alapszanak. Úgy vé-



lem, ebben a mélyebb történeti igazságban rejlik ezeknek a francia vezetődzőről szóló kijelentéseknek a jelentősége.

Mindenki számára nyilvánvaló, hogy a függetlenség nem hozta el Afrikának azt a jólétet, társadalmi és gazdasági egyenjogúságot, amit vártak tőle, vagyis nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Ennek a be nem teljesülésnek a gyökerei a gyarmati múltban és a neokolonialista jelenben keresendők. Franciaország – csakúgy, mint a többi nyugati hatalom – gondosan oltalmazza érdekeit, és az ellenkező értelmű fellengős közhelyek ellenére ezeket az érdekeket gyakran a status quo fenntartása szolgálja legjobban, amely lehet, hogy egybeesik a helyi elit érdekeivel, de az afrikaiak többségének úgy tűnik, hogy a többség érdekeinek ellentmond. Így aztán a foci pályán való győzelem a hajdani gyarmatosítók ellen messze túlmutat a meccs keretein, hiszen az elnyomottak győzedelmeskedését mutatja. Mint André Ntonfo (Ntonfo 1994a) bemutatta, ez még áttételesen is így van. Például – dacára annak, hogy általában érdeklődéssel figyelik és drukkolnak is a francia futballcsapatoknak – a kameruniak nyíltan ünnepeltek, amikor Bulgária megverte Franciaországot, és ezáltal megakadályozta a franciák kijutását az 1994-es világbajnokságra. Amikor vereséget szenvednek a kameruniak, a francia edző hibáztatásával szimbolikus módon felelevenítik a történelmet, és úgy tekintik a nemzeti csapat és a nemzet hiányosságait, mint ennek a történelemnek a következményét. Fantasztikusnak és túlzónak tűnhetnek ezek a történetek, valójában azonban nem különböznek annyira a fentebb idézett magyarázatoktól, amelyek a kameruni foci sajnálatos körülményeiben keresik a hibát. Ezek a gyarmatosítóellenes történetek ugyanazokat a körülményeket vizsgálják, de tágabb, szélesebb kontextusba helyezik a problémát.

## JEGYZETEK

\* A dolgozat alapját képező kutatást 1994–95-ben végeztem Kamerunban a Wenner-Gren Alapítvány támogatásával. A tanulmány a *Mots Pluriels* elektronikus folyóirat afrikai futballról szóló, 1998. májusi számában megjelent angol nyelvű cikk kibővített változata.

1. Vö. Nkwi–Vidacs (1997), ahol részletesebben elemezzük a műsor hangnemének változását.
2. Vö. Ntonfo (1994b) Kamerun Zimbabwe feletti győzelméről az 1994-es világbajnokságra való kijutásért.

## IRODALOM

CLIGNET, REMI – MAUREEN STARK

1974 Modernisation and Football in Cameroon. *Journal of Modern African Studies* 12(3):409–421.

FLYNN, PETER

1971 Sambas, Soccer and Nationalism. *New Society* 19 August.

KUPER, SIMON

1994 *Football against the Enemy*. London: Orion.

NTONFO, ANDRÉ

1994a *Football et politique du football au Cameroun*. Yaoundé: Éditions du Crac.

1994b *Ethnie et sport au Cameroun*. In *Ethnie et développement national. Actes du Colloque de Yaoundé 1993*. Yaoundé: Éditions du Crac.

MANGAN, J. A., ED.

1996 *Tribal Identities: Nationalism, Europe, Sport*. London: Frank Cass.

MANGAN, J. A. – RICHARD HOLT, EDS.

1996 *European Heroes: Myth, Identity, Sport*. London: Frank Cass.

NKWI, PAUL N. – BEA VIDACS

1997 *Football: Politics and Power in Cameroon*. In *Entering the Field. New Perspectives on World Football*. Gary Armstrong – Richard Giulianotti, eds. Oxford: Berg.

BEA VIDACS

## Soccer and anticolonial sentiment in Cameroon

Based on a Cameroonian call-in radio program, the paper analyses the anti-French and anti-(neo)colonial discourse Cameroon's early elimination from the 1994 World Cup for soccer gave rise to in Cameroon. Some of the most virulent debate concentrated on the responsibility of the French head coach, and the French in general, for the poor showing of Cameroon. The debate went well beyond soccer and showed how in part by demanding a local coach Cameroonians express nationalist sentiments, and in part provide a criticism of Cameroon's colonial past and postcolonial present by seeing the French coach as someone, who by virtue of being French, a representative of the former colonizer, could not possibly have wanted to allow Cameroon to succeed.

SCHLEICHER VERA

## „...a kik a világosságnak szemébe mernek nézni, azoknál otthonos a humor”

A rátótiádák szerepe az identitás formálásában

Az esettanulmány egy folklórműfaj (a rátótiáda) és egy közösség (a rátótiak) egymásra gyakorolt hatását vizsgálja a Veszprém megyei Gyulafirátót község lakóival készített interjúk, valamint az elmúlt 150 esztendőben lejegyzett folklórszövegek elemzése segítségével. A műfaj sokrétűségének feltárása és a csúfolás jelenségének történeti, illetve lélektani szempontú megközelítése lényegében ugyanazt a kérdést feszegeti: hogyan ragadható meg a rátótiádák működésének mechanizmusa, hogyan válik a „holt” szöveg az élő kommunikáció eszközévé, az egyén és a közösség önkifejezésének hordozójává. A falucsúfoló szövegek lehetséges változatainak és funkcióinak elemzése során képet kaphatunk arról is, milyen túlélési stratégiákat dolgoztak ki a rátótiak az idők során annak érdekében, hogy képzelt vagy valós ostobaságukat valamiképpen feldolgozzák, sőt: erénnyé kovácsolják.

**E**z a tanulmány egy véletlen szembesülésből született. 1998 tavaszán a Veszprém megyei Gyulafirátót község helytörténeti kiállításának előkészítésén munkálkodtam. Tudván, hogy a falu a magyar folkloriztikában éppen rátótiádának nevezett falucsúfolók klasszikus célpontja, hosszú ideig kétségek között őrlődtem: vajon hogyan kerülhetném el a kiállításban annak a kényes ténynek a megjelenítését, hogy a települést – melynek történetéről és tárgyi kultúrájáról fog képet kapni a látogató – hosszú időn keresztül egy egész ország gúnyolta ügyefogyott lakói s még ügyefogyottabb bírója miatt? De szabad-e egyáltalán a kiállításnak elhallgatnia mindezt? Hiszen ezt a falut nem hajdani premontrei kolostora, prépostsági kastélya, de még csak nem is a határában feltárt római villagazdaság tette országszerte híressé, hanem éppen a létrát keresztben cipelő s a bikát a toronyba legelni felhúzó „jó rátótiak” páratlan leleményessége...

Aggodalmamat, hogy e kényes témát bolygatva – Jókai múlt századi esetéhez hasonlóan! – könnyen kivívhatom a rátótiak ellenszenvét, egyik adatközlőm megjegyzése oszlatta el. A 24 évvel ezelőtt Gyulafirátótra nősült férfi ugyanis kérdésemre, hogy vajon könnyen befogadta-e őt a falu közössége, így válaszolt: „*Mostanra már igen, a legutóbbi falunapon a színdarabban már én játszhattam a bíró szerepét...*” (Köztudott, hogy a rátótiádákban sok esetben a bíró áll elő a legostobább ötletekkel, azaz az anekdota szereplői között ő a leginkább „rátóti” figura.)

E tömör válasz szimbolikus üzenete egészen másfajta kérdésfeltevést tett szükségessé. Nyilvánvalóvá vált, hogy a „rátótiság” állapotához való viszonyulás ma is fontos

tényező a település életében, a probléma megoldására azonban az ezredfordulóhoz közeledve egészen más utak kínálkoznak, mint száz esztendővel ezelőtt. Egyéni vagy közösségi megoldásokról van-e szó, azaz lehet-e szerepe egy közösség önképének, közösségtudatának formálásában egy, a településhez szorosan kötődő folklórműfajnak? A továbbiakban ezt a kérdést próbálom meg körüljárni, kitérve először a rátótiáda műfajának néhány problémájára.

A rátótiáda nagy múltra visszatekintő, igen népszerű folklórműfaj, bár írott formában viszonylag későn, elsőként Kónyi János 18. századi fordításgyűjteményében találkozunk ezzel a szövegtípussal. Kovács Pál Kónyi munkájával szinte egykorú szólásgyűjteményének tanúsága szerint a színhagyományban ekkorra már megszilárdult műfajról van szó (Kovács 1988:280). A rátótiádák népszerűségét mutatja, hogy mai ismereteink szerint a magyar falucsúfolók térképén 173 csúfolt helyiség szerepel, annak ellenére, hogy e szövegtípus rendszeres, szervezett gyűjtésére mind a mai napig nem került sor.<sup>2</sup>

Részben a rendszeres kutatás hiánya, a szövegek sokszor hiányos rögzítése, részben pedig a falucsúfolók műfajának sokszínűsége következtében a rátótiádák besorolása a folklórműfajok rendszerébe nem volt problémamentes. Bár a közkeletű felfogás értelmében a magyar falucsúfolók átmenetet képeznek a mesék és a mondák között, sőt korábban találkozunk a „gúnyadoma” (Jókai 1968:345), illetve „az ivós mulatságokon virágzó bosszantó költészet” meghatározással is (Szendrey 1935:389), a nemzetközi kutatási eredményekhez igazodva a *Magyar Népmesekatalógus* (a továbbiakban MNK) végül a tréfás mesék műfajcsoportjában jelölte ki e szövegek helyét (Kovács 1990). Ebben az értelmezésben a rátótiádák az Aarne–Thompson-féle katalógus 1200–1349 típusainak megfeleltethető „frappáns anekdotikus történetek, melyekben a komikum központi tárgya a mesemondó (és hallgatósa) és a hős ismeretei és vilásképe között fennálló különbség...” (Kovács 1990:21). A rátótiádák típusmutatója azonban egyes falucsúfolók változatai között igen gyakran tüntet fel olyan szólásokat, „szólás formájú csúfolókat” (Voigt 1979:287), melyeket nem egészít ki eredetmagyarázatként „frappáns történet”<sup>3</sup>, sőt találunk példát olyan rátótiádra<sup>4</sup> is, amelyet epikus történet formájában eddig senki sem gyűjtött, és irodalmi változattal sem rendelkezik. Ezt az ellentmondást feloldandó *A rátótiádák típusmutatója* bevezetőjeként közölt tanulmányában Kovács Ágnes maga is utal arra, hogy a rátótiádák műfajának egyik jellegzetes vonása éppen a formai változatosság. Az általa „műformáknak” nevezett változatok a következők: 1. rövid anekdotikus szerkezet; 2. szóláshasonlat vagy szállóige; 3. tréfás jelző; 4. falusoroló versezet; 5. a rátótiáda megverselése rigmus vagy dal formájában; 6. a csúfolás során pórul járt ostoba emberek történetét előadó epikum; 7. láncszerű mese elemeként felbukkanó rátótiáda (Kovács 1990:12).<sup>5</sup> Bár a rátótiádák formai sokszínűsége e felsorolásból is nyilvánvaló, érdemes a „műformák” sorát még egy típussal, mégpedig az epikus szöveg esszenciáját hordozó „provokatív csúfoló” formával kiegészíteni. E kifejezésen olyan rövid kérdéseket, illetve felkiáltásokat értek a továbbiakban, melyek nem váltak ugyan országosan ismert szállóigévé, lokális keretek között azonban bármikor alkalmassá váltak a csúfoló történetek felidézésére, s ezáltal a másik fél kigúnyolására. Egy-egy „provokatív csúfoló” meglétére gyakran éppen az epikus szövegek záróformulája hívja fel a figyelmet, például: „Bár egy emberrel történt meg, de ha sertéddi emberrel találkozolnak, mindenhol rá kiabálnak: *Anti hol apád!?*”, vagy „*Azóta mindig azzal haragítják a komáromiakat, hogy: »Elfogyott a Duna.«*” stb. (MNK 1990:232, 203).

A rátótiádák e rendkívüli rugalmassága újból felveti a kérdést: valóban mesék-e ezek a falucsúfolók? Megvizsgálva a szövegek egyes előadási alkalmait és funkcióit, azt kell megállapítanunk, hogy a mesei szerkezet és az ehhez kapcsolódó szórakoztató<sup>6</sup>, illetve tanulságot közvetítő funkció csupán azokat a rátótiádákat jellemzi, amelyek gyakran általánosítva (vagy a konkrét település lakója helyett a „cigány” vagy a „paraszt” alakját a középpontba állítva) más anekdoták vagy tréfás mesék, esetleg viccek társaságában hangzanak el, az érintettek távollétében. Ezek a „rátótiáda-mesék” többnyire irodalmi változatokkal is rendelkeznek, melyeknek forrása vagy valamely francia, illetve német anekdotagyűjtemény, vagy – a 19. század második felétől kezdve – esetleg éppen a hazai szájhagyomány.

Az előadási alkalmak következő típusaként azok a családi, baráti összejövetelek, lakodalmi ebédek vagy disznótoros vacsorák említhetők, melyeken a különböző falvakból érkező vendégek egymás falujának tréfálkozó kisebbitése, gúnyolása céljából adják elő a rátótiádákat (Banó 1988:54), egyfajta „szellemi párbaj” formájában. Ezek az alkalmakon a szövegek – melyek természetesen a konkrét falu megnevezésével hangzanak el – megtartják mesei szerkezetüket, céljuk azonban nem elsősorban a szórakoztatás vagy a nevelés, hanem sokkal inkább a két faluközösség szellemi erejének, kulturális tőkéjének összemérése.

A harmadik „előadási” alkalom kizárólag a szóbeliségben testet öltő megnyilvánulás, melynek pontos helyi értéke azon személyes „találkozások” során rajzolódik ki, melyeket Kovács Ágnes mint elsődleges előadási alkalmakat<sup>7</sup> említ, a továbbiakban azonban nem foglalkozik vele részletesen. E „találkozások” sémája a következő: két csoport vagy két ember találkozik valamilyen fórumon (ez lehet kocsmá, vásár vagy akár a nyílt utca), és az egyik fél valamilyen utalást tesz a másik félről a köztudatban élő falucsúfoló szövegre (ez lehet egy dal, egy kérdés vagy egy szövegrészlet), majd a sértett fél erre valamilyen választ ad. Ezen alkalmakon a „mese” sohasem hangzik el, erre sem idő, sem szükség nincsen, hiszen az utalás, a provokatív csúfoló mindkét félben pontosan ugyanazt a történetet idézi fel. Maga az epikus szöveg ilyenkor tehát a háttérben rejtezik, illetve a kellő pillanatban onnan lép elő, ezúttal azonban drámai párbeszéd formájában: a „frappáns szövegből” életveszélyes provokáció lesz. Az ily módon drámai küzdőtérre változott helyszínen tehát egy verbális ökölcsapás tanúi lehetnek a nézők, amelyre a megtámadott fél vagy szintén verbális, vagy nagyon is valóságos ökölcsapásokkal válaszol, esetleg a visszavonulást választja. Hogy e válaszadásnak milyen lehetőségei kínálóznak, hogy a küzdelemből ki kerül ki győztesen, és ki vesztesen, hogy mi is az a két világ, amely a két ember szópárbaján keresztül egy pillanatra összeütközésbe kerül egymással, és végül: hogy milyen hatást gyakorol mindez a viaskodók önértékelésére - e kérdések vizsgálatára kerül sor a továbbiakban, konkrét gyulafirátóti példák elemzésén keresztül. A fenti műfaji kitérő tanulságait levonva, a továbbiakban „rátótiádán” nem csupán egy folklórműfajt, illetve szövegtípust kell értenünk, hanem olyan komplex jelenséget, mely az ismert folklórszövegeken alapuló falucsúfolás köré szerveződik.

A Veszprém szomszédságában fekvő Gyulafirátót község a rátótiáda-jelenség klasszikus színhelye. Klasszikusnak tekinthető egyrészt azért, mert a falu csúfolása igen nagy múltra tekint vissza,<sup>8</sup> másrészt azért, mert a magyar nyelvterületen gyűjtött falucsúfoló-típusok nagy része rendelkezik rátóti szövegváltozattal,<sup>9</sup> harmadrészt pedig azért, mert a műformák mindegyike<sup>10</sup> megtalálható a község csúfolórepertoárjában.

Arra a kérdésre, hogy a rátótiakon való csúfolódás bevett szokása egészen pontosan honnan eredeztethető, és hogy a rátótiak mássága – mely e gúnyolódás alapjául szolgál – milyen történeti-néprajzi tényekben ragadható meg, jelen tanulmány nem tud, de nem is kíván pontos választ adni.<sup>11</sup> Haszontalan elméleti útvesztőbe vezetne, ha megpróbálnánk kideríteni, mi volt előbb: „csete-bota” rátótiak vagy a róluk szóló történetek.<sup>12</sup> Bennünket most mindössze az a tény érdekel, hogy közel másfél évszázad alatt egyetlen rátóti gyermek sem nőhetett fel úgy, hogy ne szembesült volna azzal: szűkebb és tágabb környezetében mindenki ostobának tartja és kineveti őt. Ugyanakkor a környező falvak lakóinak nap mint nap fel kellett dolgozniuk azt az élményt, hogy közelükben ostoba, élheterlen emberek laknak, vagy legalábbis olyanok, akiket mindenki annak tart. A jelenség értékelésével, s ezen keresztül az önértékelés problémájával tehát mindkét félnek meg kellett valamiképpen birkóznia.

Vizsgáljuk meg tehát elsőként röviden azt a kérdést, hogyan élték meg, s tették a maguk erényévé a rátótiak ostobaságát mindazok, akik csúfolták őket.

Mint már erről szó esett, rátótiakat csúfolni kétféleképpen lehet: az érintettek távollétében, illetve jelenlétében. Az első eset háttérében viszonylag egyszerűen megragadható lelki és szellemi folyamatok állnak. Mint azt a népi tréfa kutatói több helyütt kifejtették, a tréfa elmondásának egyik fő funkciója a szórakoztatás mellett a tudat formálása, azaz egyfajta normatív szabályrendszer tudatosítása a hallgatóságban. A szövegen belül érvényes logikus, ámde sokszor hibás logikával felépített világ a hallgatóság szemében nevetségessé válik, s éppen a nevetés az, melyben a két különböző logika szerint működő világ közötti feszültség feloldódik. A nevetés s általában a komikum tehát „szellemi fegyver”, mely minden természetellenes jelenség ellen bevethető, és segítségével hatékonyan tudatosíthatóak a társadalmilag és egyénileg lehetséges viselkedés határai (Vöő 1981; Hoppál 1977). Mindez általában elmondható a népi tréfákról. A rátótiadák esetében azonban még egy tényezőt figyelembe kell vennünk. Azt, hogy a hibás viselkedést a mesélő ezúttal nem csupán saját egyéni világán, de saját közössége határain is kívülre helyezi. Amikor tehát egy közösségi esemény (fonó, kukoricahántás, disznótor stb.) alkalmával egymás után hangoznak el a legmulatságosabb, legképtelenebb rátótiadák, a közösség nem tesz mást, mint hogy újra és újra kijelenti: „a rátótiak ilyenek”, tehát „nem mi vagyunk ilyenek”.

De milyenek tulajdonképpen ezekben a történetekben a rátótiak? A csúfolókkal foglalkozó kutatók meghatározása szerint a rátótiadákban a gúny tárgya a tudatlanság, a célszerűtlen viselkedés és a jellemhiba. Érdemes azonban rámutatni, hogy az összes ismert magyarországi rátótiadának csupán elenyésző hányada mutat rá valamiféle jellemhibára: a 170 típusból és altípusból mindössze egyetlenegy (a „Kupori emberek” típus: MNK I 306\*). A szövegek nagy része ezzel szemben csupán annyit állít, hogy a rátótiak valamit nem tudnak, pontosabban másként tudnak, mint az a környezetükben élők értékrendje szerint az adott pillanatban „normális” volna. Nem tudják például, hogy a létrát hosszában érdemes vinni, mert – és ezt a gyűjtött szövegek egy változata külön hangsúlyozza – „nem használtak még soha ilyen hosszú létrát”, és a szomszéd faluból kell kölcsönkérniük azt. Nem tudják, hogy a svájci aranyóra nem „ketyegő fene”, melyet az ördög helyezett el a határban, hogy tönkretegye a termést, mert kultúrájukban ismeretlen tárgy a zsebóra. Parázson sütik a szőlőt, mert nem tudják, mire való. A bíró özbornyúnak nevezi a teknősbékát, és szabónak tartja a rákot, mert azelőtt soha nem látott



még olyat, és megpróbálja ezeket az ismeretlen jelenségeket a saját kulturális paradigmája szerint értelmezni. És sorolhatnánk még tovább a példákat.<sup>13</sup> Nem viselkedésbeli, s főként nem jellembeli problémáról van tehát szó, hanem egy másfajta gondolkodásmódról, mely az adott kulturális közegben nagyon is helyénvaló, érthető, sőt logikus.

A rátótiadák másik nagy csoportjában a gúny céltábláját olyan cselekedetek képezik, melyek nem magyarázhatóak csupán az ismeretek hiányával. A *pad megnyújtása*, a *templom odébb tolása*, a *világosság zsákkal hordása* stb. (vö. AaTh 1244, 1245, 1326) esetében „valódi” ostobaságról van szó, hibás logikáról, a fizikai törvényszerűségek semmibe vételéről. Úgy vélem azonban, hogy az ostobaság többszörös vádjá valójában csupán a kulturális alsóbbrendűség vádjának következménye. Hiszen ha egy falu lakói a közhi-eedelem szerint nem ismerik a szőlőt vagy a sarlót, akkor róluk bárki joggal feltételezheti, hogy bármilyen égbekiáltóan ostoba cselekedetre hajlamosak. Ugyanakkor ki kell emelnünk azt is, hogy ezek a cselekedetek egytől egyig jó szándékúak. Nemcsak hogy nem irányulnak senki ellen, de mozgatórugójuk mindig valamilyen nemes cél: a világ valami-képpen „kizökkent” rendjének helyreállítása.

Természetesen minden egyes közösségnek minden pillanatban meg kell küzdenie azzal, hogy saját elvárásrendszerét szinten tartsa, újabb és újabb kulturális vívmányokat, intézményeket adaptáljon, és szinte nemzedékről nemzedékre sikeres kulturális paradigmaváltást hajtson végre. Egy közösség fennmaradása, sikeres működése szempontjából tehát semmi sem jelenthet nagyobb veszélyt annál, mint ha a közösség vagy annak bizonyos tagjai az adott pillanatban kívánatos kulturális szinthez képest kvázi-„gyermekkori” állapotot képviselnek, és indifferens viselkedésükkel ingataggá teszik azt a rendszert, mely létük kereteit biztosítja. Az ettől való jogos félelmet – amellet, hogy szigorú intézményrendszereket hoz létre és tart fenn – a közösség oly módon is megpróbálja kezelni, hogy saját negatív megnyilvánulásait egyszerűen kivetíti a szomszéd falura: minden, ami az adott kulturális keretek között értelmezve rosszul, célszerűtlenül történik, az nem náluk, hanem „Rátóton” történik. Az elhárítás lélektani és kulturális szerepének fontosságát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy minden tájnak, kisebb régióknak megvan a maga „Rátótja”, azaz bűnbakja, melynek negatív ellenpéldája a helyesnek vélt viselkedési normákat hivatott hirdetni újból és újból.<sup>14</sup> A kisebb régiók falucsúfolói természetesen mindig a legszegényebb s ezért sok szempontból legelmaradottabb falvakra irányulnak. Így van ez Gyulafirátót esetében is.

Hogyan is történik a helytelen viselkedés másokra való áthárítása? Vizsgáljuk meg ezt a mechanizmust egy konkrét példán keresztül, mely meglátásom szerint az egész rátótiáda-jelenség szimbolikus sűrítvényeként értelmezhető. Az eset a századforduló tájékán történt: „*A veszprémi Vásártéren marhavásárt tartottak, melyre egy vámosi férfi is felhajtotta tehenét. A kapuhoz érve kioldódott bögatyájában a madzag, és ő hirtelen ott állt meztelenül, a vásárban összegyűlt nép szeme láttára. Ekkor, hogy szorult helyzetéből kivágja magát, felkiáltott: »Na így se jártam még, mióta Rátóton lakom!« Erre kitért a nevetés, és a vásárban azonnal híre ment, hogy a bolond rátótiak még rendesen felöltözni sem tudnak...*” (Saját gyűjtés, Gyulafirátót, 1998.)

Az eset nem szorul különösebb magyarázatra. A nyilvános meztelenség nemkívánatos, mert az adott kultúrában értelmezhetetlen állapota egyetlen esetben nyerhet létjogosultságot: ha a kultúra alacsonyabb szintjén létező rátótiak követik el. (Ez a történet egyébként a – falucsúfolók egy típusát képviselő – valóságalappal bíró rátótiadák

keletkezésének egyik lehetséges módját is kiválóan megvilágítja. A vásárban meztelenül mutatkozó „vamosi-rátóti” férfi esete talán csak azért nem vált népszerű rátótiadává, mert a vásárban szintén árusító rátótiak csak az alkalmat várták, hogy elégtételt vegyenek az újabb sértésért... A kérdés tehát újra nyitva marad: ki is valójában e kis epizód valódi győztese?)

A rátótiakon gúnyolódók tehát nevetésükkel valami ellenében határozzák meg önmagukat. Identitásuk egyik fontos elemévé éppen az válik, hogy „nem rátótiak”. E „nem-rátótiság” azonban akkor kap kellő hangsúlyt életükben, ha nemcsak maguk között nevetnek rajtuk, hanem rátótiakkal találkozva minduntalan hangot is adnak kulturális fensőbbiségérzetüknek. Rátótiakkal találkozni pedig mindenütt lehetett. Egyrészt azért, mert a gyenge minőségű föld nem biztosított megfelelő megélhetést a rátótiaknak, s így kénytelenek voltak termékeikkel (az erdőben szedett gombától kezdve a lopott fán keresztül a tojásig) Veszprém, Várpalota, Székesfehérvár s még távolabbi városok piacain kereskedni, másrészt azért, mert a Bakony felől Veszprém és a Balaton felé Rátóton keresztül vezetett az út.

Az adatközlők egybehangzó állítása szerint e találkozások során – bármennyire életveszélyes provokáció volt is ez – a falun keresztülhaladó „idegenek” általában nem mulasztották el feltenni azt az ártatlannak tűnő kérdést, hogy: „Mondja, bátyám, hogy is vitték a létrát az erdőn át?”; vagy „Aztán kívánta-e a bika a füvet a templom tetején?”; vagy hogy a legnépszerűbb provokációt idézzük: „Mondja, melyik kútba fíngott a róka?”<sup>15</sup> A bátrabbak, öntudatosabbak, illetve a lovas kocsival utazók már a falu elején elkezdték a séртеgetést, míg a gyávábbak vagy gyalogosan közlekedők csak Rátót határába érve kiáltottak vissza. A sértés finomabb, ámde szintén hatékony módja volt, amikor a kocsmában – jelezve, hogy rátótiak is vannak a helyiségben – egy iddogáló csoport rázendített „A rátóti legények libát loptak szegények...” kezdetű nótára, esetleg szöveg nélkül csak a dallamot dúdolva. És tették mindezt úgy, hogy pontosan tudták, a következmény verekedés vagy egyenesen verés lesz – az erőviszonyoktól függően. Ennek a látszólag értelmetlen, mert veszélyes magatartásnak a magyarázata számomra abban rejlik, hogy a provokáló fél nem önmagát, nem saját véleményét, hanem az őt kibocsátó és hazaváró közösséget képviselte. Azt a közösséget, melynek a „nemrátótiságból” fakadó identitás-tudata részben e folytonos provokációk révén nyert újból és újból önigazolást. A provokációban részt vevő ugodiak, vámosiak, vilonyaiak, hajmáskériek stb. – és főként kádártaiak – tehát győztesen térhettek haza, függetlenül attól, hogy megverték-e őket, vagy sikerült elmenekülniük, hiszen méltó módon kivették részüket abból a harcból, mely a „szegény” és „kevésbé szegény”, az „ostoba” és a „normális”, az „idegen” és a „saját” világok között zajlik szüntelen.<sup>16</sup>

De lássuk, mi a helyzet a másik féllal!

A gyulafirátótiak lehetséges válaszai e kigúnyolt állapotra széles skálán mozognak: a „rátóti” minősítés teljes elutasításától a másokra való áthárításon keresztül a teljes azonosulásig.

A közösség reakciója természetesen nagy változásokon ment keresztül az idők során. „Nem tanácsolom senkinek sem, hogy azt kérdezze, melyik felével viszik a létrát az erdőbe? Mert aligha a botnak bunkós végét nem fogná rája a rátóti ember” – írta Sziklay János újságíró 1893-ban. Ezzel szemben 1979-ben a hat legjobbnak tartott mesélő összeült a gyulafirátóti kultúrházban, hogy Kovács Ágnes folklorista mikrofonja előtt előadja

azt a 80 rátótiádát, melyet ők a „legszebbnek” gondoltak. Jelenleg pedig rendszeresen tartanak „rátóti találkozót”, melyen a három (a Pest megyei, a Vas megyei s a Veszprém megyei) Rátót község képviselői egymást túllícitáló népszínművekben adják elő a rátótiak ostobaságáról szóló jeleneteket. A rátótiak értékrendjének e szembetűnő változását maga Kovács Ágnes úgy magyarázta, hogy élt Gyulafirátóton egy olyan személyiség – Hadnagy László pedagógus, helytörténész –, akinek sikerült végre rávennie a rátótiakat, hogy ők legyenek azok, akik a lehangosabban nevetnek a rátótiádákon (Kovács 1988:288). Az azóta elhunyt Hadnagy László tevékenysége valóban nagy szerepet játszott abban, hogy a rátótiak ki mertek állni történeteikkel a nyilvánosság elé, de meggyőződésem, hogy e nagy fordulatot, mely a közösségnek a rátótiádákhoz való viszonyulásában bekövetkezett, alapvető társadalmi, történeti, illetve lélektani folyamatok készítették elő.

A második világháborút megelőző időszakban, ameddig az 1910–20-as években született generáció emlékezete segítségével visszakövethető, a „rátótiság” bélyege ellenében megfogalmazott teljes elutasítás, illetve ennek különböző formái éltek Gyulafirátóton, mégpedig a közösség egésze által szentesített formában. A felnőtt férfiak számára „előírt” kötelező reakció az azonnali megtorlás, a verekedés volt. A sértések azonnali megtorlása természetesen nem csupán rátóti sajátosság: „Egykor egész litániát hallottam gúnymondatokból, amilyenekért az érdekelt faluk és városok lakosai be szokták aztán egymás fejét verni” – írja Jókai 1856-ban, s megállapítása bizonyára nem túlzás, hiszen maguk a falucsúfoló történetek is gyakran végződnek a csúfolás e végzetes következményeire való utalással. (Például: „Innen ered a híres szálló ige, melyet azonban nemes Soroksár mezővárosában senki se emlegessen, ha nem akarja hogy egy kicsit agyonüssék.”; vagy „Azóta, ha mondják a ricsejieknek hogy két krajeár a bagoj ára, három meg a rédiája, hu, hu, hu, kiverik a faluból.”; vagy „Maga se merete vóna ezelőtt harminc évvel megkérdezni... Kapott vóna a világon mindent! Szódásüveget, söröspoharat, bazaltkövet... a világon mindent kapott vóna, azt se tudta vóna, hogyan kotródjon kifelé a faluból, ha ki tudott vóna menni! Lehet, hogy a fejit is a hónya alatt vitte vóna kifelé...” MNK 1990:98, 134; Néprajzi Kutatóintézet Kézirattára, a továbbiakban NI K 876:24).

Ez a reakció olyannyira kiszámítható volt, hogy a rátótiak gúnyolódásában jártas környékbeliek, bizton számítva a verés bekövetkeztére, külön tréfákat eszeltek ki a még be nem avatott idegenek vagy fiatal legények számára. Ezt példázza a következő történet, mely egy Almádiban élő pékkel esett meg inas korában az 1920-as években: „Gazdájával fáért mentek Lókútra. Rátóton hajtottak keresztül ahol a pásztorházak [a mai Posta] előtt álló kútnál idős pásztor itatott. Gazdája ekkor felbízta őt, hogy szálljon le a székről, és kérdezze meg a pásztor, hogy »Ebbe a kútba fíngott-e róka?« Ő gyanútlanul megkérdezte, mire a pásztor éktelen káromkodások közepette nagyot húzott rá az ostorával. Persze gazdája jól kinevette – nem a rátóti pásztor! – hanem az inast.” (Saját gyűjtés, Gyulafirátót, 1998.)

A rátóti férfiak tehát ütöttek - odahaza és idegenben egyaránt. A verekedések után pedig éppúgy hősként tértek vissza saját közösségükbe, mint az őket csúfolók. A falu nyilvános fórumain, a kocsmákban, a Gubics- és a Drum-féle cipésműhelyekben rendszeresen elhangzottak élménybeszámolók, melyekből kiderült: kit mivel csúfoltak, s ki milyen verekedésbe keveredett. E beszélgetések során, melyekből a fiatalok megtanulhatták, mi a közösség által egyedülként helyesnek tartott viselkedés csúfolás esetén,

már ekkor fontolgatták a rátótiak, lehet-e valami igazságtartalma a rátótiádáknak. A tájékozottabbak például tudni vélték, hogy a rátótiak azért vitték keresztben a létrát, hogy *több fát vághassanak ki a prépost erdejéből*. Azzal pedig mindenki tisztában volt, hogy *azt a bizonyos kutat egy Róka nevezetű kútásó ásta, aki bolond lett volna olyan mélyről kimászni, mikor szellentenie kellett*. A történetekkel – pontosabban a bennük rejlő különös bölcsességgel – való azonosulás csírájában tehát igen régóta meglévő jelenség. Természetesen egy idegenek által vérig sértett gazdaembernek méltóságán aluli lett volna, ha magyarázkodni kezd, így e másodlagosan átértelmezett történetek egyelőre csak a közösségen belül terjedtek.

Az asszonyok, illetve fiatalabb legények, lányok viselkedése azonban érthető módon árnyaltabb, kevésbé kiélezett volt, mint a faluközösség életében meghatározó szerepet játszó férfiaké.

Az asszonyok, ha – a piacon árulva vagy vonaton utazva – rátóti mivoltukban valaki megsértette őket, vagy úgy tettek, mintha meg sem hallották volna a provokáló kérdést, vagy – ritkábban – valamilyen csípős megjegyzéssel vágtak vissza. Az asszonyok méltóságteljes hallgatása jóval elvontabb tiltakozást jelentett, mint a férfiak által alkalmazott nyers erőszak: ők úgy tettek, mintha a „rátótiság” problémája számukra nem létezne. Ennek magyarázata egyfelől az, hogy asszonyok szereplőként voltaképpen nem is fordulnak elő a rátótiádákban, másfelől pedig az, hogy a hallgatva tűrés (mely egyben persze hallgatólagos ellenkezést is jelentett) amúgy is a családban és a falu társadalmában viselt szerepük meghatározó eleme volt.

Bár az asszonyok – éppen e hagyományos szerepkörükből adódóan – csak kivételes helyzetben éltek a frappáns visszavágás lehetőségével, annál inkább alkalmazták ezt a módszert a 15-16 évesek. Azok, akik számára a felnőttekkel verekedésbe bocsátkozni nem illett, szó nélkül lenyelni a sértést viszont már méltóságon aluli lett volna. Egy-egy jól sikerült visszavágás eredményeként olyan standardizált szócsaták alakultak ki, melyeket a megadott forgatókönyv szerint bárhol, bármikor sikeresen le lehetett folytatni.

„Egy alkalommal például, 1944-ben Hajmáskér felől érkezett egy szakasz katona a kürtös és egy tiszt vezetésével, a 14-16 éves gyerekek pedig kiszaladtak az udvarokból nézni őket. A tiszt feltette nekik a szokásos kérdést: »Öcsi, ebbe a kútba fingott a róka?« »Nem, a maga szájába!« – vágtak vissza a gyerekek, mire a közkatonák jól kinevették a tisztet. Ezután a katonák újra és újra feltették a kérdést, és meg is kapták rá a választ, ők azonban már tegezős formában: »A te ferde szádba!« Ezután újabb provokáció következett: »Itt húzták fel a bikát a toronyba?« »Igen itt, és te toltad a valagát a száddal!« Erre persze már nem lehetett mit felelni, s a végén az a katona járt jól, aki egyáltalán meg sem szólalt, mert az jót nevetethetett hoppon maradt társain.” (Saját gyűjtés, Gyulafirátót, 1998.)

És e történet csak egyetlen kiragadott példája azoknak a szinte rituális keretek között zajló szópárbajoknak, melyekre a második világháború előtti és utáni évtizedekben nap mint nap sor került Rátóton, hol a Bakonyból meszet szállító fuvarosok, hol a veszprémi vásárról hazatérő lókútiak vagy eplényiek részvételével. Az ily módon megszilárdult fordulatokból álló párbeszédet szintén a rátótiádák „műformájának” kell tekintenünk, mely egyrészt a „provokatív csúfoló” továbbfejlesztett változata, másrészt viszont a pórul járt csúfolókról szóló epikum (Kovács Ágnes rendszerezésében a 6. műforma) alapmótvuma. Ez utóbbi műfajváltozatra mindössze egyetlen (oláhfalvi) példát találunk *A rá-*

tótiádák típusmutatójában, az ebben elhangzó párbeszéd azonban igen hasonlít az általam Rátóton gyűjtött változatra. („Mondja már kedves megyebíró uram, hogy húzták fel kigyelmetek a bikát legelni a toronyba? – Mü úgy... hogy mü fogtuk elől a bika kötelét, kegyelmes uram pedig hátul tekerte a farkát...” MNK 1990:49.) Mivel nem valószínű, hogy a két párbeszéd közötti hasonlóság közvetlen átvétel eredménye volna, joggal feltételezhetjük, hogy e szellemes válaszok ugyanazon logika szerint fogalmazódnak meg az ország bármely településén, hiszen ihletőjük mindenütt a sértésre való „erőszakmentes” megfelelés szigorú kényszere. E párbeszédetek egyébként kísértetiesen emlékeztetnek azokra a – világ számos pontján szokásban lévő – szócsatákra, melyek ocsmányságoctól hemzsegő sértésekből állnak, s funkciójuk az antropológusok szerint éppen az, hogy elébe vágjanak a valódi konfliktusoknak, illetve hogy emeljék a benne részt vevő felek státusát... (Brenneis 1986).

Mindez azonban még nem ad kellő magyarázatot arra a kérdésre, hogy ezek a fiatal legények és lányok vajon honnan vették a bátorságot ahhoz, hogy akár fegyveres katonákkal szemben is ilyen szemtelenséget engedjenek meg maguknak. Bár a probléma nyilvánvalóan összetett, emeljük most ki mindössze egy tényezőt. Mégpedig azt, hogy e gyerekek mögött láthatatlanul ott állt az egész falu – s itt kihangsúlyozhatjuk, hogy svábok és magyarok között e tekintetben éppúgy nem volt különbség, mint a három-négy nagyobb gazda és a két-három holddal rendelkező többség között – a maga sok évtizeden keresztül kifelé egységesen képviselt álláspontjával, mely elutasította a kulturális alsóbbrendűség vádját, anélkül, hogy egyetlen pillanatra is megtagadta volna saját „rátótiságát”. Gondoljunk csak az ellenpéldára, a szintén sokat csúfolt Borsod megyei Disznód községre, melynek elöljárósága az állandó gúnyolódás hatására végül úgy határozott, hogy a község nevének megváltoztatását kéri. A falut ma Borsodszentgyörgynek hívják...

Rátót azonban nem adta fel a küzdelmet, s e küzdelem során a közösség identitásának egyik fontos összetevője lett nemcsak a vádak ellenében kialakított erős közösségtudat, hanem egyfajta érzékenység is, mellyel szüntelenül önmagukat figyelték: vajon viselkedésük valóban normális-e. A közösségi önkontroll működését jól érzékelteti a következő „igaz történet”: „A második világháború utáni években történt, hogy Angermannék házánál a kecske, mikor a pásztor oltotta be az állatokat, beszabadult a házba, és meglátta magát a tükörben, nekiöklelt a saját tükörképének, és összetörte a tükörrel együtt az egész berendezést. A szerencsétlenségnek azonnal híre ment a faluban, s az emberek igencsak haragudtak Angermannékra. »Nem elég, hogy annyi csúfságot mesélnek Rátótól, még az a rohadt kecske is...« – méltatlankodtak, s aki csak továbbadta a történetet, mind a másik lelkére kötötte, hogy idegennek el ne mondja.” (Saját gyűjtés, Gyulafirátót, 1998.)

Nem mindig tudták azonban megakadályozni a rátótiak, hogy saját maguk által is felismert rátótiságuknak híre menjen. A pap megpatkolásáról szóló történetet például így fejezi be a mesélő: „Megegyeztek, hogy senkinek sem mondják, harmadnapra meg a Friss Újság leköszölte, hogy Gyulafirátóton megpatkolták a papot.” (NI K 876:73.) Arra is bőven találunk példát, hogy a mesélő éppen valamely közismert rátótiáda<sup>17</sup> révén szembesül a valóság (konkrétan egy helyi politikai döntés) abszurditásával: „Hát ugye a szegény rátótiak akkor jöttek rá, hogy fizika is van a világon... Hát most a rátótiak ugyanígy



vannak. *Most meg a vízzel! Itten ez a víz bemegy Veszprémbe, onnan meg kihordják lajton.*” (NI K 876:1.)<sup>18</sup>

A rátótiak tehát fokozott önkritikájuknak köszönhetően újra és újra szembesültek azzal, hogy bármennyire igyekszünk is „normálisan” viselkedni, nap mint nap a lehető legképtelenebb történetek esnek meg velünk, hogy az ostobaság, a tévedés vagy a véletlenek összejátszása éppúgy része életünknek, mint a szabályszerű és célszerű viselkedés.

E felismeréssel tökéletes összhangban van a gúnyolódásra való reagálás negyedik lehetséges változata: azaz a sértések továbbadása, áthárítása más közösségekre. A katonaszkodás során vagy később, a városi munkahelyen a rátótiakat sértegető vilonyiaiaknak például gúnyos „burina, burina” kiáltással vágta vissza (utalva a sok libára, melyet Vilonyán tartottak), a hajmáskérieknek elmagyarázták, *miért is van Hajmáskér környékén olyan sok kő*, a vámosiakat azzal szégyenítették meg, hogy *kétszer ették meg a lencsét* (vö. „A kókai lencse”, MNK 1306\*I), az ösküieket meggyanúsították, hogy *kikiáltották a tót köztársaságot*, a várpalotaiakat, tésieket, valamint a „süket” dudariakat pedig „meszes” foglalkozásukért<sup>19</sup> gúnyolták. Mivel e halovány visszavágásokkal a „rátótiság” bélyegét természetesen nem tudták lemosni magukról, reakciójuk rejtett értelme valójában az volt, hogy „mások sem tökéletesebbek nálunk”, azaz hogy „voltaképpen egyformán normálisak vagyunk ebben az alapvetően nem normális világban”. A rátótiak a „rátótiság” állapotát tehát környezetükre is kivetítették. Erre utal a következő, eredetileg gúnyolódó rigmusként terjedő, de Rátóton is szívesen idézett versike: *„Litér mit ér, Kádárta még annyit sem ér, Rátóton nincs kenyér.”* E mondóka frappánsan összegzi a Rátót környéki falvak legnagyobb problémáját: a gyenge minőségű, köves termőföldet, a megélhetés szűkösségét s ebből következően az alacsony életszínvonalat, a kulturális „másságot”.

És itt ezen a ponton meg kell állnunk egy pillanatra, mert éppen a rátótiak évszázadokig tartó szegénységében következett be egy olyan fordulat, amely végül is a külvilág felé mutatott egységes elutasítást - de a közösségen belül mindvégig ambivalens önértékelést<sup>20</sup> - a „rátótisággal” való azonosulás felé billentette el. Az 1940-es években született generáció egységesen állítja, hogy az idegenek az ő fiatalokukban is próbálkoztak még a rátótiak sértegetésével, de őket már *„ezzel nem lehetett felhúzni”*. Nagyjából erre az időszakra tehető az a mélyreható társadalmi-életmódbeli változás, mely röviden összefoglalva abban állt, hogy a rátótiak - múltbéli kényszerű mobilitásukból következően talán egy kicsivel korábban is, mint más falvak lakói - a városban, illetve a környező ipari létesítményekben kerestek és találtak munkát. Ebből két dolog következett: egyrészt az, hogy természetesen a faluközösséget összekötő szálak fokozatosan meglazultak (tehát az egyén már nem feltétlenül érezte úgy, hogy ki kell állnia az egész közösség becsülete védelmében), másrészt pedig az, hogy a gyári munkával egyfajta jólétet voltak képesek biztosítani maguknak. Így „rátótiságuk” legfájóbb pontja, a szegénység és az ebből következő „élhetetlenség” nem okozott többé zavart a közösség és az egyének önértékelésében. Felszabadultabban, objektívebben voltak képesek értékelni a saját maguk „csetebotaságáról” szóló történeteket: azaz a velük kapcsolatban emlegetett, de valójában általános emberi gyengeségeket, a bárkivel előforduló értetlenséget, mellyel valamilyen új dolgot szemlél, és természetesen a szegénységet. Azt a szegénységet, melyet immár mint múltbéli tény, mint saját történetük s ezen keresztül identitásuk fontos alkotóelemét kezelnek. Ez egészen pontosan megragadható a gyulafirátóti mesélők által előa-



dott rátótiadákhoz bevezetésként fűzött megjegyzésekben. Például: „Amit most elmondok, ez még a krajcáros világban történt, bár igaz volt, tudvalevőleg 1700–1800-ba’ még krajcár vót, s azért mondom, hogy ez ránk ne vonatkozzék, a jelenkorra”; vagy „Valamikor Rátóton sok volt a német ajkú ember és abba az időbe ugye szegénység volt és sok volt a tetű meg a bolha...”; vagy „ínséges idők jártak annak idején, kevés volt a só, nagy volt a tél...”; „Akkor minden rátótinál volt bugylibicska, még talán ma is, habár ma már... inkább más van a zsebükben... forint... sok forint... akkor meg bicska volt.” (NI K 876:17, 32, 60, 22.)

Emellett a rátótiadákkal való azonosulásnak számos más példáját is elárulják a rátóti rátótiadák. Ezek közül a legtanulságosabbak azok, amelyekben a népszerű nemzetközi vándoraneidotákat saját múltjukból vett történeti tények beépítésével teszik maguk számára értelmezhetővé s vállalhatóvá a mesélők.<sup>21</sup> Mint erre már korábban utaltunk, a létrát azért viszik keresztben, hogy a prépost erdejéből több fához jussanak; a templomot egyes magyarázatok szerint azért tolják odébb, hogy „itt ne zavarja egyik valóság a másikat” (NI K 876:11). E két falucsúfoló a helyi történelem sajátos rátóti interpretációja: míg az elsőben az erdőkielés különböző formáinak a megélhetésben játszott hagyományos szerepe elevenítődik fel,<sup>22</sup> addig a másodikban a református és a katolikus gyülekezetnek a „közös” templom birtoklásáért folytatott másfél évszázados küzdelmére<sup>23</sup> történik utalás. „Az óriás madárnak nézett léghajó” és „A gatyával mért tejfől” története pedig a rátóti Nagymezőn 1916-ban lezajlott hadgyakorlatot idézi fel (NI K 876:22, 27).

Több falucsúfolóban is felbukkan a szomszédos Kádárta községgel való ellenségeskedés motívuma. A „Bekerített harangszó” (MNK 1306\*II) helyi változatában például (melyben „a kádártaiak nagyon sóherok voltak és ők összebeszéltek, hogy ők nem adnak egyáltalán a harangok megjavítására pénzt”) a rátótiak bezárkózása, a környező településektől való elhatárolódása szimbolikus formában fogalmazódik meg: kerítéssel veszik körül a falut. [„Hát kádártaiak, tik azért se fogjátok hallgatni a harangot!” (NI K 876:11.)<sup>24</sup>]

A nagyrészt nemzetközi vándoraneidotaként terjedő történeteket gyakran oly módon „honosítják”, hogy konkrét helyszíneket vagy személyeket jelölnek meg: „A furljának nézett puska” történetét például a mesélő a prépost erdejébe vagy a Búdöskút környékére helyezi; a részeg halásZRól, valamint a hajdina megúszásáról szóló anekdotát a rátóti Halastó partjára. A „Rátóti hazafekvők” történetének egyik helyszínét a veszprémi Szarvas vendéglőben jelölik meg, a pap megpatkolását viszont az öreg Drum cipésznek tulajdonítják; a „Rátóti macska” történetében pedig megemlítik, hogy a macskát Enyingről kellett hozni, mert a Bakonyban csak vadmacska volt... stb. Sok történetben nem jelölnek ugyan meg konkrét helyszínt a mesélők, de olyan körülményekre utalnak, melyek a rátóti mindennapokat, saját kis világukat idézik. Ilyen például a falun végigsöprő vad keleti szél, az erdei gombagyűjtés mint a rátóti életforma szerves része, a mindennapos tűzesetek, vagy a vert falú ház építésének részletes leírása... (NI K 876:28, 33, 42, 76).

Találunk olyan szövegeket is, melyekben a „rátóti jellem” megragadására tesznek kísérletet a mesélők. Az ilyen tartalmú megjegyzésekben megfogalmazódó önkritika, illetve önjellemzés szintén azt tükrözi, hogy a 20. század vége felé közeledve a rátótiak önmagukra, sorsukra, történetükre nézve találónak érzik a falucsúfolókban foglaltakat.

Például: „A rátótiak fukarok néha, így történt a rátóti komával, aki elment pálinkát főzetni...”; vagy másutt: „nem ijedt meg, erről híresek a rátótiak egyébként, hogy hát bátrak, szívósak, kitartóak”; illetve „furfangos akar lenni a rátóti gazda, de pórul jár”; és végül: „az egyszeri gazda is nagyon sokat dolgozott” (NI K 876:8, 22, 47).

Ezeknél is sokatmondóbb azonban az érzelmi azonosulásnak az a módja, hogy sokszor még a legképtelenebb, legbolondabb történetnek is pozitív végkicsengést adnak a gyulafirátóti mesélők. A templomot arrébb tolják, és a két felekezet között helyreáll a békesség; a létracipeléskor kivágott fát jó pénzért eladják a piacon; a világosság zsákban való cipelése közben kiverik a ház oldalát, s egyből világos lesz; a pad nyújtása közben kimelegednek, nekivetkőznek, s így egyből elférnek mind az öten a padon; a királynál kérvényezik, hogy ne a bűnös kovácsot akasszák fel, mert a faluban csak az az egy kovács van, hanem az egyik szabót, mert abból úgyis kettő van; a ketyegő fenét (az órát) szétverik, s így megmenekülnek a rontástól... (NI K 876:9, 28, 29) stb.

A rátótiadákban megidézett mesterséges világban tehát ily módon helyreáll a rend. A bolondok, e különös bölcsek elnyerik méltó jutalmukat, s a rátótiak is megnyugodhatnak, mert a bolondságot – melytől időnként a legbölcsebb falu s a legbölcsebb ember sem mentes – sikerült megnyugtató módon helyretenniük e nem mindig egészen normális világban.

Összefoglalásképpen megállapíthatjuk, hogy a gyulafirátótiak az idők során változatos módszereket dolgoztak ki annak érdekében, hogy azzal a megkülönböztetéssel, mellyel környezetük őket kezelte, valamiképpen együtt tudjanak élni. E változatos módszerek azonban egy dologban megegyeztek egymással. Abban, hogy segítségükkel nem csupán a túlélés feltételeit biztosította a falu, de a közösség összetartozásának megerősítésével, a világ dolgainak kritikus és önkritikus szemléletével, és végül saját történelmük mélyebb megértésével olyan pozitív értékeket is teremtett, melyek nagyban hozzájárultak és hozzájárulnak identitásuk megerősítéséhez és azon különleges képesség kifejlődéséhez, hogy képesek legyenek önmagukról viccet mesélni: „Egyszer a rátóti emberek fölmentek Pestre, megnézték az állatkeretet. Nagyon tetszett nekik. Mikor a zsiráfhoz értek, nízte az egyik, nízte a másik: »Te, komám, én amondó vagyok, ilyen állat még nincs is.«” (NI K 876:81.)

## JEGYZETEK

1. Amikor a rátótiadákat az ironikus magyar természet ragyogó megnyilvánulásaiként értékelő Jókai először ment Rátótra, hogy a nemzet kedélyét éltető adomák hőseit keblére ölelje, igencsak meglepődött, mert a rátótiak kis híján meglincselték... (Kovács 1988:288).
2. A műfaj népszerűségének, szívósságának további bizonyítéka, hogy ugyanezek a szövegek nemcsak egyes falvakra, hanem bizonyos etnikai csoportokra, illetve egyes mesterségekre vonatkozóan is nagy számban fordulnak elő (vö. MNK 1990).
3. Például MNK 1306<sup>x</sup> IV „A kisajtott kutya” 2. változata; MNK 1208<sup>xx</sup> „A liszt megszelelése” 2. és 5. változata; MNK 1213<sup>xx</sup> „A tordai malac” 2–3., 12–20. változata; stb. (MNK 1990:47, 55–56, 152).
4. Például AaTh 1273C<sup>x</sup> „A kendő gyanánt kimosott lepény”; MNK 1349XI<sup>x</sup> „A megabroncsolt malac”; MNK 1349XII<sup>x</sup> „Az agyagkomp”; stb. (MNK 1990:100, 246).

5. Erre a formai gazdagságra egyébként már a téma kutatását elsőként szorgalmazó Szendrey Zsigmond is felhívta a figyelmet: „...alakilag többnyire prózaiak, de bőven akad köztük verses is. Szerkezetileg egyszerűek és epikus maggal bírók; amazok pusztá szóhüvelyezések (etimológiai), jelzők, szólások, hasonlatok, közmondások és talalós kérdések, tehát pusztá ténymegállapítások, amelyekhez semmi epikum, semmi elbeszélő elem nem fűződik, emezek pedig apró csipkelődő történetké...” (Szendrey 1935:389).
6. A falucsúfoló szövegeket magyar nyelven elsőként közzé tevő elbeszélésgyűjtemény, Kónyi János *Demokritusa* azzal a nem titkolt szándékkal íródott (pontosabban fordítódott), hogy a családokhoz bekvártélyozott katonák fizetségképpen e történetekkel szórakoztathassák nem éppen önkéntes szállásadóikat (Kovács 1988:280).
7. „A falucsúfoló mesék a mindennapi életben többnyire nem a tündérmesék társaságában, az ismert mesemondó alkalmakon kerülnek elő, hanem elsősorban olyankor, mikor két falu fiatalsága, idegenben dolgozó építőmunkásai, bányászai, hajósai stb. ingerkednek egymással utazás közben, kollégiumban, katonaságnál vagy a munkahelyen.” (Kovács 1990:10.)
8. „Valaha alig volt ember Magyarországon, aki ne tudott volna egy-két bohókás adomát... Ma már nincsenek sehol azok a csete-bota rátóti emberek, akikre minden hóbortot rá lehet fogni” – írta Sziklay János újságíró 1893-ban. Megállapítása lehet persze túlzó publicisztikai fogás is, de összevetve Jókai megjegyzésével („Végre a rátótiak, a jó rátótiak, órájuk fognak minden bohóságot, ami valahol megtörtént és meg nem történt.”), biztosra vehetjük, hogy legkésőbb a múlt század közepétől Rátót már a falucsúfoló szövegek egyik célpontja volt (Sziklay 1893:3; Jókai 1856:112).
9. Rátót azon községek jellegzetes képviselője, melyek valamikor a múltban, ma még ismeretlen körülmények között a gúnyolódás középpontjába kerültek, s attól kezdve vég nélkül vonzótták magukhoz a különböző vándortémákat. A rátótiadák típusmutatója 85 Gyulafirátóttal kapcsolatos típust, illetve változatot említ. Ezt a számot csupán a Székelyföld „bűnbakja”, Oláhfalú közelíti meg 70 változattal (vö. MNK 1990:388–390).
10. Például „*Kereszte' vitték, mint a rátótiak a létrát.*” (szóláshasonlat); „*Litér mit ér? / Kádárta annyit sem ér. / Rátóton nincs kenyér.*” (rigmus); „*A rátóti legények / libát loptak szegények / nem jól fogták a nyakát / Elgágították a nyakát*” (dal); stb.
11. Gyulafirátót község történetének legfőbb állomásai vázlatosan a következők. A régészeti leletek tanúsága szerint a község területe több ezer éve lakott hely. A népvándorlások korának pusztításait követően, az Árpád-korban a falu, melynek lakossága a földrajzi nevek tanúsága szerint részben szláv nyelvű lehetett, a Rátót nemzetség, majd a Gyulaffyak birtoka volt. A 13. századtól a török hódoltság koráig működött a településen a Rátót nemzetségbeli Mátyás esztergomi érsek által alapított premontrei kolostor. A falu középkori története szorosan összefonódott a veszprémi vár sorsával és a Gyulaffy család életével. A török megszállás idején Rátót házait több ízben felégették, lakosai elmenekültek. 1552-től, Veszprém elestétől a helyzet még tovább romlott. 1683-ban, amikor a török utoljára rohanta meg a környéket, Rátót egészen pusztasággá vált. A 18. század Rátóton is az újratelepülés, az újjáépítés évszázada volt. A közeli bakonyi falvakból fokozatosan visszazivárgó református lakosság ellensúlyozására a község birtokosai – a veszprémi káptalan és az akkorra világi intézménnyé vált rátóti prépostság – a 18. század utolsó évtizedeiben katolikus németeket telepítettek a faluba. Részben e telepítések, részben pedig a magyar lakosság fokozatosan végbemenő rekatolizálása következtében a századfordulóra a reformátusok szinte már csak jelentéktelen kisebbségként voltak jelen a község életében. A magyar lakosság körében is uralkodóvá váló katolikus vallás egységesítő ereje következtében a falut a németek és magyarok többé-kevésbé békés együttélése, ugyanakkor az élet minden területén megnyilvánuló nemzetiségi elkülönülése jellemezte egészen az 1930-as évekig, a német lakosság akkortájt felgyorsuló asszimilációjáig. A nemzetiségi identitás legfontosabb hordozója a viselet és a nyelv volt (a század első évtizedében még részben német nyelven folyt az igehirdetés, valamint az oktatás), de az elkülönülésről tanúskodik például a nemzetiségek sze-

rint megkülönböztetett két külön kocsmá, a német és magyar Rózsafüzér Társulat párhuzamos működése vagy akár a karácsonyi „kriszkindlizeskor” viselt ruha megkülönböztető erejű színösszeállítás. Az erdők nagy aránya, valamint a gyenge minőségű, kavicsos termőföld miatt Rátót lakosságának fő megélhetési forrása nem lehetett a földművelés. A 17–18. században részben a különböző erdei haszonvételi formák (szén-, illetve mészégetés, fakitermelés, hamuzsírfozós), valamint a rideg-félideg állattartás voltak jellemzőek. A kevés megművelhető földön jobbra rozst és kukoricát termesztettek, illetve a 19. század elejétől szőlőt is műveltek. A jobbágyfelszabadítás után a korábbi jobbágyok részben továbbra is a káptalan, illetve a prépostság szolgálatában dolgoztak cselédként, részben pedig más megélhetési források után néztek (vasútépítés, bányászat stb.). Nagyobb, önálló gazdaság fenntartására alkalmas földbirtoka mindössze 2–3 családnak volt. A kilátástalan helyzetből sokan a kivándorlásban láttak kiutat. (A falu történetéről lásd Szöllösi 1995; Römer 1860; Bél 1989).

12. Erre a kérdésre csakis történetiellen válasz adható: függetlenül attól, hogy létezett-e valaha olyan rátóti ember, aki a *kutyával etette meg a tejes zömlét*, aki *furulyázott a vadászpuskán*, aki a *szekéren állva vállára vette a liszteszsákot*, hogy *kímélje a lovakat*, azt kell mondanunk, hogy ezek az „ostoba” rátótiak valóban léteztek, hiszen számtalan történetet meséltek és mesélnek róluk úton-útfélen, a múlt században pedig évtizedeken keresztül voltak a kalendáriumok és a hírlapok viccrovátának főszereplői. Meggyőződésem, hogy Rátót részben egy olyan „médiá-hadjárat” áldozata volt, melynek irányítói, köztük olyan tekintélyek, mint Jókai, paradox módon időről időre hasztalan próbálták felmenteni a rátótiakat a vádak alól (lásd a 8. jegyzet). Sokatmondó e tekintetben a már idézett Sziklay János ambivalens álláspontja is. Anekdotagyűjteményének bevezetőjében tagadja az ostoba rátótiak létezését („Azt hiszem, nem is léteztek soha...”), majd egy tucat történetet közöl róluk, sőt „Az elveszett rák” történeténél – mely egyébként nemzetközi vándortéma – megemlíti: cigányról szokták mesélni, pedig eredetileg „egy rátóti béresen esett meg” (Sziklay 1893:28).
13. Vö. „Tárgyakat (állatokat) ártó szellemeknek vélnek” (AaTh 1318), „Összetévesztések” (MNK 1319), „Analfabéták” (AaTh 1331<sup>x</sup>), „Falusiak városon” (AaTh 1337), „Az ismeretlen étel” (AaTh 1339) stb. típusokkal. A rátótiadák szövege néha konkrétan utal az ostoba cselekedet háttérében álló tudatlanságra, például „*addigélé a rátótiak nem ösmerték a teknősbékát*” (MNK 1990:213); vagy „*Akkoriban még valószínűleg nem ismerték Gyulafirátóton a svájci aranyórákat*” (NI K 876:24). Egy-egy kulturális jelenség nem ismerete történeti okokra is visszavezethető, persze inkább szimbolikus, mint konkrét értelemben. Korabeli dokumentumokból tudjuk például, hogy a rátótiak egyik fő sérelme volt a 18. század folyamán, hogy nem volt szőlőjük (a középkorban Vörösberevényben béreltek szőlőket, természetesen csak a tehetősebbek). Végül a 19. század elején Paintner préposttól 32 hold erdőt, illetve harasztot kaptak a rátóti jobbágyok szőlő telepítése céljából (Szöllösi 1995:121).
14. A pszichológus tapasztalata szerint minden csoportnak szüksége van arra, hogy „árnyékát”, azaz a tudatból kiszorított, nemkívánatos tapasztalatokat kivetítse valakire vagy valamire. „A svájci hadseregben például ismert fogalom a »század birkája«, azaz valakit tudattalanul a század bűnbakjává tesznek meg. [...] Az erre kiválasztott személynek általában gyenge az én-komplexuma, és kényszer hatására megjeleníti a kollektív árnyékot.” (Franz 1998:12–13.) E lélektani megközelítés tanulságait esetünkre alkalmazva megállapíthatjuk, hogy míg a hasonló megélhetési gondokkal küszködő környékbeli települések „kollektív árnyékukat” Rátóra vetítik ki, addig a rátótiak megfogalmazásában előadott falucsúfolókban a bűnbak szerepét saját bírójuk tölti be.
15. „A keresztbe vitt létra” (MNK 1248I<sup>x</sup>) és „A bikát felhúzzák a templomtoronyba, hogy ott legeljen” (MNK 1210<sup>x</sup>) hazánk két legnépszerűbb – nemzetközi párhuzamokkal is rendelkező – rátótiadája, mely már csak elterjedtsége révén is alkalmas volt arra, hogy az általam „provokatív csúfolónak” nevezett rövid formában is megszilárduljon. Ezzel szemben a „Melyik kútba fingott

- a róka?” című rátótiáda azon falucsúfolóink közé tartozik, melyek kizárólag egyetlen településhez, jelen esetben Rátóthoz kötődnek, s „történeti” hitelük bizonyosra vehető. A falu központjában álló kút - melybe állítólag a más falubeli járókelők füle hallatára szellentett bele egy Róka nevű kútásó - története nem került bele a *Magyar Népmesekatalógus* rátótiáda-típusmutatójába, annak ellenére, hogy egyértelműen a környékbeliek legkedveltebb Rátótot csúfoló témája volt, s Kovács Ágnes 1979-es gyűjtésében is szerepel (NI K 876:24). A provokatív kérdésben rejülő ítélet ezúttal is nyilvánvaló: a rátótiak a kulturáltságnak azt a fokát sem érték meg el, hogy ne „szennyezett”, hanem tiszta vizet igyanak...
16. Ugod, Nemesvámos, Vilonya és Hajmáskér Gyulafirátót közelében fekvő települések, melyeknek lakói az említett provokatív szócsatákról szóló elbeszélések gyakori szereplői. Természetesen más településeken (Várpalota, Veszprém, Bakonybél, Balatonalmádi stb.) élők is kivették a részüket a csúfolódásból, ha úgy hozta az alkalom. A szomszéd falvak lakói még az 1970-es években is leszálltak az autóbusról a rátóti megállóhelyen, hogy a „híres” kút vizéből igyanak (Kovács 1988:288). Kádárta a Gyulafirátóhoz legközelebb fekvő szomszéd település, ma mindkettő Veszprém „városrésze”. A két falu közötti – történeti okokra visszavezethető – ellentét a rátótiádaszövegekben is megfogalmazódik; erről a későbbiekben még fogunk szót ejteni.
17. „A fatörzset lecipelik a hegyről” (AaTh 1243): a rátótiakat a hegyről véletlenül leguruló fatuskó rádöbbsenti, hogy feleslegesen dolgoztak annyit a fatörzsek lehordásával, így visszaviszik a fát, hogy aztán leguríthassák.
18. A rátóti észjárás és a valóság „abnormális” tényeinek összecsengése a helyi sajtónak is kedvelt témája. Például: „Nincs ott – kérem – se tárgyi, se alaki *tévedés*, hanem csak tipikus rátóti észjárás... Rátót se a magas kultúrájú Hajmáskérre, se máshová nem szorul egy kis... sóért. Szegény lévén, a szegény ember bölcsességével él, mit a falukutató urak agyafúrtságnak, létrakeresztbevitelnek vagy mi egyébnek látnak. Nekik elsősorban kenyér, egy kis jobblet kellene, nem illumináció.” (Sz. 1938:2.)
19. Például: „*Honnan jön a bácsi? / Meszet. / Mit visz a bácsi? / Dudar. / Magának nincs egy csöpp esze! / De van még egy kicsi a koci farában.*” Állandó szókapcsolat volt a lekicsinylő értelmű „*palotai meszesek*”, illetve „*tési meszesek*”.
20. A közösség egészségének tulajdonított reakciók természetesen csak nagy vonalakban általánosíthatóak. Egyéni megoldások, kezdeményezések a „rátótiság” történetének minden fázisában feltételezhetőek. Megnehezíti az általános érvényű következtetések levonását az is, hogy a „rátótiság” tagadását legtöbbször csak maga a gúnyolódás váltja ki. Egyik adatközlőm például, ha éppen nem érte támadás rátóti származása miatt, maga hívta fel erre az egyébként büszkén vállalt tényre a figyelmet oly módon, hogy az ismert dalra való utalásként („*A rátóti legények / jaj de nagyon szegények / pénzért nyúl a zsebébe / tökmag akad a kezébe...*”) bármerre járt a nagyvilágban, például idegen kocsmában, tökmagot szórt szét a zsebéből...
21. A rejtett utalások mellett a rátótiádák igazságtartalmába vetett hit néha direkt módon is megfogalmazást nyer, például a mesélő szerint a „Madárnak nézett léghajó” (AaTh 1318) történetének hőse „*ma már nem él, de él még az unokája, nem akarom megemlíteni, mert illetlen dolog volna*”; a „Felpofozott malac” (MNK 1310VI\*) mesélője szerint pedig „*valóban meg is történt állítólag... de hogy mikor, erről különösebb prospektus nincsen*” (NI K 876:22, 44); stb. A nyomtatásban megjelent vagy kéziratban lévő rátótiádák számtalan hasonló megjegyzése, valamint adatközlőim idevonatkozó kijelentései (például: „*Legénykoromban olvastam a Mikszáthot, de abban a Rátóti csikótójás az nem Rátótra vonatkozik, azt csak úgy kitalálta az író. Erről a Rátótról csak a kútbafingás meg a létra meg a bika meg a templom szól.*”) ellentmondanak Kovács Ágnes megállapításának, miszerint a rátótiádák előadásakor „a hitelesség igénye általában nem merül fel” (Kovács 1990:10).
22. A rátóti jobbágyok által az erdőkben okozott károk már a 18. század közepén igen jelentősek voltak. Az erdei haszonvételek mértékéről több 18–19. századi dokumentum is beszámol, például „...a lelkem fáj, ha látom, hogy a rátótiak a megegyezésben megengedett néhány kocsi ág



- szedése címén a legszebben fejlődő, sőt vastagabb ágakat levágják, a veszprémi piacra viszik... engedély nélkül... titokban meszet égetnek...”, illetve „Rátóton sok erdőlopó ember van, aki boldogságának egy részét abban helyezteti, ha alattomban a városban lopott fát adhat el” (Szöllősi 1995: Kiss Pál levele, 1767, illetve Paintner prépost levele, 1806).
23. A német lakosság betelepülésével megerősödő katolikus egyházközség a 18. század közepén indított harcot a volt Árpád-kori templomért, melyet a törökdúlás elmúltával a reformátusok vettek birtokukba. A veszprémi káptalan támogatásával a református templom tőszomszédságában 1763-ban katolikus templom épülhetett, ettől kezdve a protestáns hívők csak ezen keresztül haladva közelíthették meg saját templomukat. Ez természetesen állandó konfliktusok forrása volt. A templom helyéért folytatott küzdelem 1903-ban a katolikusok teljes győzelmével végződött: ekkor épült meg az új református templom a Kálváriára vezető út mellett (Szöllősi 1995). Mivel az új templom az eredetitől mindössze 200 méterre áll, s azzal megegyező tájolású, a rátótiak joggal érezhették, hogy a „templom eltolásáról” szóló történet a sajátos rátóti viszonyok megfogalmazása.
24. A gyulafirátótiak több „Kádártától” elszenvedett sérelmet is számon tartanak, ezeknek egy része - történeti dokumentumok tanúsága szerint - valóban meg is történt, például a veszprémi káptalan nem Rátóton, hanem Kádártán épített malmot, s ehhez elterelték a Rátóton keresztül folyó Sédet; az eredetileg a községhez tartozó vasútállomáson pedig egy választási kampányban ígértek teljesíteseképpen a „Gyulafirátót” táblát „Kádárta” felíratra cserélték ki (Szöllősi 1995).

## IRODALOM

### BANÓ ISTVÁN

1988 Népmese. *In Magyar népköltészet.* Vargyas Lajos, főszerk. – Istvánovits Márton, szerk. 7–78. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Magyar néprajz V. Folklor 1./

### BÉL MÁTYÁS

1989 Veszprém vármegye leírása. Kredics László, szerk. – Takáts Endre, ford. Veszprém: Veszprém Megyei Levéltár. /A Veszprém Megyei Levéltár Kiadványai 6./

### BRENNEIS, DONALD

1986 Szócsaták. *In Nem csak munkával él az ember. A nem létfontosságú tevékenységek.* Jeremy Cherfas – Roger Lewin, szerk. 169–182. Budapest: Gondolat.

### FRANZ, MARIE-LOUISE von

1998 Az árnyék és a gonosz a mesében. Budapest: Európa.

### HOPPÁL MIHÁLY

1977 Esemény – elbeszélés – közösség. *In A komikum és a humor megjelenésének formái a folklórban.* Istvánovits Márton – Kriza Ildikó, szerk. 61–85. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 1./



#### JÓKAI MÓR

1856 *A magyar nép adomái.* Pest: Heckenast Gusztáv.

1968 [1860] *A magyar néphumorról.* (Megjelent: Vasárnapi Újság, 1860. február 5., 12.) *In* Jókai Mór összes művei. Cikkek és beszédek. 5. köt. (1859–1860) H. Törő Györgyi, szerk. 335–351. Budapest: Akadémiai Kiadó. Kritikai kiadás.

#### KOVÁCS ÁGNES

1988 *König Máttyás und die Rátóter.* Ungarische Schildbürgerschwänke und Anekdoten. Leipzig–Weimar.

1990 Bevezető. *In* Magyar Népmesekatalógus 6. A rátótiadák típusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai (AaTh 1200–1349). Kovács Ágnes – Benedek Katalin, összeállította és bevezetővel ellátta. 2. javított kiadás. 9–27. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

#### Magyar Népmesekatalógus (MNK)

1990 6. A rátótiadák típusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai (AaTh 1200–1349).6. Kovács Ágnes – Benedek Katalin, összeállította és bevezetővel ellátta. 2. javított kiadás. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

#### RÓMER FLÓRIS

1860 *A Bakony.* Természetrajzi és régészeti vázlat. Győr: Savervein.

#### SZ.

1938 Falukutatás Rátóton... inkognitóban. Veszprémi Hírlap 1938. március 6. 2–3.

#### SZENDREY ZSIGMOND

1935 *Oktató és alkalmi hagyományok.* *In* A magyarság néprajza. 3. kötet. A magyarság szellemi néprajza. 372–396. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

#### SZIKLAY JÁNOS

1893 *Azok a jó rátótiak.* Benedek Elek, szerk. Máramarosziget: Berger /Kis könyvtár 2. évf. 20. sz./

#### SZŐLLŐSI MIHÁLY

1995 *Rátóti krónika.* Veszprém.

#### VOIGT VILMOS

1979 *Kisepikai prózaműfajok.* *In* A magyar folklór. Ortutay Gyula, szerk. 283–323. Budapest: Tankönyvkiadó.

#### VÖŐ GABRIELLA

1981 *Tréfás népi elbeszélések.* Bukarest: Kriterion.

VERA SCHLEICHER

“...those who dare to look in the eyes of daylight, are at home in humour.”

The role of “rátótiáda” (village mockery stories) in identity information

The village “Rátót” (Gyulafirátót in Veszprém county) is one of the most frequent aims of the village mockery stories (“rátótiáda”) in Hungary. In the paper the reciprocal effects between these mockery texts and the self-appreciation of the inhabitants of Rátót are examined. The examination is based on interviews and the analysis of folklore texts collected in the last 150 years. The stories about the course of mocking make clear that the phenomenon of village-mocking was not a “good joke” at all for the inhabitants of Rátót. On the contrary it was a danger provocation (usually in form of a question or a remark referring to one of the well-known mockery stories) that had to be answered in any case. In the last 150 years the community of the village had several chances to reply to these provocation. Initially the provoking person – usually a transit passenger from the near villages – was certainly beaten by the peasants of Rátót. Sometimes the insult was avenged only in words: mainly women and young children made the best of this alternative. Another possibility was extending their “stupidity” on other villages, namely they told the same mockery stories which were known just about Rátót. About 30-40 years ago the economical position of the village changed significantly: the inhabitants got a little bit wealthier, so they could regard their “stupidity” as an important component of their own history. This realisation made them sensitive observer of the real abnormality of our world and gave them the opportunity becoming the best narrators of village mockery stories.

SZIJÁRTÓ ZSOLT

## Egy konfliktus etnográfija: „laikusok” és „szakértők” vitája az ófalui atomtemető kapcsán

Jelen esettanulmány az ófalui atomhulladék-tároló kapcsán kialakult társadalmi (tudományos, környezeti) konfliktus szintjei közül a „szakértők” és a „laikusok” közötti vitákat mutatja be, próbálja értelmezni. A szereplőkkel készített interjúk, írásos visszaemlékezések, dokumentumok alapján a dolgozat részletesen ismerteti a konfliktus e szakaszának kiemelt eseményeit. Bemutatja, hogyan tettek kísérletet a részt vevő felek arra, hogy – eltérő indíttatásokból és eszközökkel – a saját maguk elképzelése alapján definiálják, konstruálják meg a „konfliktusvalóságot”, milyen dimenziókat tartottak e tevékenység során fontosnak, hogyan jártak el, s e kísérletek milyen eredményt hoztak, miért vált ennek következtében nagyon nehézé, szinte lehetetlenné a kommunikáció az eltérő nézeteket képviselő csoportok között. A tanulmány szeretné azt is bemutatni, hogy milyen kulturális koncepciók ütköztek össze ebben a szakaszban: a részt vevő felek miképpen értelmezték saját tevékenységüket, milyen jelentéseket kapcsoltak hozzá, azaz miképpen jellemezhető a konfliktus „kulturális logikája”. Az empirikus felmérések, interjúk során arra helyezem a hangsúlyt, hogy minél többet megtudjunk a konfliktus szereplőinek magatartását meghatározó világképekről, habitusokról, illetőleg ezek társadalmi, kulturális, politikai gyökereiről. Megpróbáltam tetten érni a kulturális tudás eltérő rendszereit, amelyek meghatározták a konfliktus különböző percepcióját, konceptualizációját, a megoldási lehetőségek körét, illetőleg kijelölték a tömegkommunikációs reprezentáció kereteit.

Tabula  
1999 2 (1): 52–87.

Jelen esettanulmányban az ófalui atomhulladék-tároló kapcsán kialakult társadalmi (tudományos, környezeti) konfliktusok „természetrájtát”, kulturális logikáját szeretném bemutatni, értelmezni. Mivel az események a szélesebb nyilvánosság előtt is ismeretesek, ezért e helyütt elegendő röviden összefoglalni a fontosabb állomásokat. A történet az 1970-es évek közepén kezdődött. Az egyik szereplő, a Paksi Atomerőmű Vállalat (a továbbiakban: PAV) számára ekkor vált egyre sürgetőbbé, hogy folyamatosan növekvő mennyiségű kis és közepes aktivitású nukleáris hulladékának felszín közeli tározót építsen. Az előzetes geológiai felmérések alapján különböző helyszínek jöttek szóba, majd az államigazgatási döntések következtében 1983 végére az alternatívák fokozatosan szűkültek le egyetlen helyszínre, a Baranya megyei Feked–Véménd–Ófalu háromszög által határolt térségre. Az engedélyeztetési, egyeztetési bürokratikus eljárások, előkészületek további négy évet vettek igénybe, míg 1987-ben megkezdődhetek az építkezést előkészítő próbafúrások.

A történet másik szereplője, Ófalu egy kis, főként svábok lakta, nagyon rossz infrastruktúrával rendelkező, közigazgatásilag Mecseknádasdhoz tartozó település, melynek lakossága csak ekkor szerzett tudomást a tervbe vett beruházásról. A fiatal, 1985-ben megválasztott tanácselnök kezdeményezésére a PAV ismeretterjesztő előadásokon nyilvánosságra hozta terveit, melyeket a lakosság kezdetől fogva elutasított; a helyszíni kijelölésének eljárását antidemokratikusnak, az atomerőmű embereinek fellépését arrogánsnak tartotta, s az előadásokon, falugyűléseken hangot is adott e véleményének. A sajtóban 1988 elejétől jelentek meg az első híradások arról, hogy a tervezett „atomtemető” körül nincs minden rendben.

Az események két szinten zajlottak: egyrészt a helyi, lokális szinten a PAV próbálta – sikertelenül – meggyőzni a falu lakosságát a tervezett létesítmény hasznosságáról, fontosságáról és veszélytelenségéről, másrészt a falubeliek által létrehozott Társadalmi Bizottság (a továbbiakban: TB) felkért egy Független Szakértő Bizottságot (a továbbiakban: FSZB) a telepítés szakmai dokumentációjának átvizsgálására. A független szakértők a helyszínt alkalmatlannak ítélték a tervezett létesítmény megépítésére, ezt a PAV szakértői vitatták, végül a Magyar Tudományos Akadémia is állást foglalt az ügyben. A szakmai vitával párhuzamosan 1988-ban és 1989-ben egymást érték a tiltakozások a falugyűléseken, a tömegkommunikációban, s az országban ekkor szerveződő politikai pártok bekapcsolódásával egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy az ófalui atomtemető kapcsán nem pusztán környezetvédelmi kérdésről, hanem politikai ügyről van szó. A konfliktus 1990 januárjában záródott le, amikor a szociális és egészségügyi miniszter elutasította a PAV nukleáris hulladéktározó építésére vonatkozó beadványát.

Jelen tanulmányunk az ófalui konfliktus három szintje közül a „szakértők” és a „laikusok” közötti vitákat mutatja be, próbálja értelmezni.<sup>1</sup> A szereplőkkel készített interjúk, írásos visszaemlékezések, dokumentumok alapján részletesen leírjuk a konfliktus e szakaszának kiemelt eseményeit, bemutatjuk, hogyan tettek kísérletet a részt vevő felek arra, hogy – eltérő indíttatásokból és eszközökkel – a saját maguk elképzelése alapján definiálják, konstruálják meg a „konfliktusvalóságot”, milyen dimenziókat tartottak e tevékenység során fontosnak, hogyan jártak el, s e kísérletek milyen eredményt hoztak, miért vált ennek következtében nagyon nehézé, szinte lehetetlenné a kommunikáció az eltérő nézeteket képviselő csoportok között. Mindezen túl szeretnénk azt is bemutatni, hogy milyen *kulturális koncepciók* ütköztek össze ebben a szakaszban; a részt vevő felek miképpen értelmezték saját tevékenységüket, milyen jelentéseket kapcsoltak hozzá, illetőleg megpróbáljuk rekonstruálni, miképpen jellemezhető a konfliktus „kulturális logikája”.

A tanulmány nagymértékben támaszkodik azon terepmunkák tapasztalataira, amelyeket 1990 és 1994 között több ízben az érintett falvakban és a Paksi Atomerőműben folytattunk. Az empirikus felmérések, interjúk során arra helyeztük a hangsúlyt, hogy mind többet megtudjunk a konfliktus szereplőinek magatartását meghatározó világképekről, habitusokról, illetőleg ezek társadalmi, kulturális, politikai gyökereiről. Megpróbáltuk tetten érni a kulturális tudás eltérő rendszereit, amelyek meghatározták a konfliktus különböző percepcióját, konceptualizációját, a megoldási lehetőségek körét, illetőleg kijelölték a tömegkommunikációs reprezentáció kereteit.

## A konfliktus e szakaszának jellemzői

A következőkben a konfliktus mind időben, mind a történetek jellegét tekintve jól körülhatárolható, kezdeti szakaszával foglalkozunk, amelynek (utólag rekonstruált és rögzített) kiindulópontja az 1987 kora tavaszán, a PAV által szervezett rendezvény, ahol az ófaluiak először szereztek tudomást a PAV terveiről, zárópontja pedig az 1988. március 7-i ófalui falugyűlés. Ez a szakasz az 1987 májusa és 1988 februárja közötti bő fél évet öleli fel, amikor az atomhulladék-tároló megépítése körüli helyzet a következőképpen festett: a PAV mint beruházó rendelkezett egy számos szigorú feltételt tartalmazó – a Baranya Megyei Tanács (továbbiakban: BMT) által kiállított – területfelhasználási engedéllyel, melynek birtokában a kijelölt területen elkezdhetette a kutatásokat. Az Erőmű Tervező Vállalat (továbbiakban: ERŐTERV) 1987 őszére elkészítette a létesítmény műszaki terveit, s a PAV ezzel párhuzamosan engedélyt kért a KÖJÁL-tól mint a döntésre kijelölt hatóságtól az atomtemető létesítésére. Nagyon fontos ez az időpont, ugyanis a létesítési engedély kiadása előtti pillanat volt az utolsó alkalom, amikor még a siker reményében fel lehetett lépni a tervezett létesítmény ellen; ennek birtokában az atomerőmű akár másnap megkezdhetette volna az építkezést.

A konfliktus ebben a szakaszban hagyta el a minisztériumi értekezletek, szakmai zsűrizések, vállalati megbeszélések félnyilvános szféráját, s kapott az ófaluiaknak, valamint a tömegkommunikációs eszközöknek köszönhetően országos nyilvánosságot. E bő fél év történéseinek egyik sajátossága, hogy az *események színhelye* (egyetlen, de fontos kivételként egy a *Magyar Nemzet*ben megjelent újságcikket kell megemlítenünk) főként valamilyen közösségi, csoportos jellegű, nyilvános megmozdulás: falugyűlés, népfőiskolai előadás, ismeretterjesztő rendezvény volt. A PAV döntéshozói, az atomtemetővel foglalkozó különböző szakemberek először kerültek közvetlen kapcsolatba a telephelyként kiszemelt falu és környéke lakosságával, illetőleg az általuk létrehozott társadalmi szervezetekkel. Először jelentek meg a PAV döntéshozói számára is érzékelhető módon a „laikusok”.

A szóba kerülő témák alapján ketté lehet választani ezeket az eseményeket: míg az időszak elején inkább az ismeretterjesztő előadások, illetőleg az egyes gyűléseken belül az ismeretterjesztő részek voltak túlsúlyban, később ezek fokozatosan visszaszorultak, s velük szemben inkább a kritikai észrevételek, illetőleg a különböző vitatott kérdések tárgyalása dominált. A hangulatuk is ennek megfelelően változott: a valamennyire barátságos érdeklődést egyre inkább felváltotta az indulatos, vádaskodásoktól kísért, nyílt ellenségeskedés. Ha végigtekintünk ezeken a gyűléseken, akkor úgy tűnik, mintha ezek egy *kommunikációs spirál* mentén rendeződnének el: egyre nagyobb érdeklődés övezte őket, a viták egyre forróbb hangulatúakká, kiélezettekké váltak. Már a legelső, még ismeretterjesztő előadáson is sok kérdést tett fel a hallgatóság, de ez a szokatlanul élénk érdeklődés a későbbiekben a sajtó és a megyei, minisztériumi vezetők jelenlétében csak fokozódott. Mindez a laikusok és kívülállók számára is jól mutatta, hogy itt többről van szó, mint egyszerű falugyűlésekről, ismeretterjesztő előadásokról.

Ezeknek az alkalmaknak az egyik fő sajátosságát az jelentette, hogy a konfliktusbeli szerepeket előre definiálták, szinte azonnal megkonstruálódott egy *szimbolikus tér*:<sup>2</sup> az egyik oldalon ott állt a két (a későbbiek során egyre növekvő számú) kívülről jött, teljesen más nyelvet beszélő, idegenként viselkedő előadó, a másik oldalon pedig látszatra

differenciálatlanul „a falu népe”. A felszólalók között főként a helyi, illetőleg az üdülőtulajdonosi értelmiségi réteg volt mindvégig túlsúlyban, ám szép számmal hangzottak el hozzászólások a falubeliek részéről is. Innen fakad, hogy noha az előadások, falugyűlések néha kicsit színpadiasaknak tűntek, mégis egységet demonstráltak: azt kommunikálták a nyilvánosságnak, hogy az atomhulladék-tároló kapcsán nem egy-két ember magánügyéről van szó, hanem egy közösség lépett fel ellene egységesen. Így a falugyűlés, a tájékoztató előadás elsődleges szinten olyan *kommunikációs formát* jelentett, ahol a PAV és az ófaluiak egy közös problémáról vitatkozhattak, de szimbolikus szinten megjelenített egyfajta ellenállást – mégpedig egységes és erős ellenállást – a kívülről jövő fenyegetéssel szemben.

A zárópontot ebben a részben az 1988. március 7-én Ófaluban tartott falugyűlés jelentette, amikor a falubeliek Társadalmi Bizottságot alakítottak azzal a céllal, hogy független szakértőket kérjen fel a PAV kutatásainak és anyagainak ellenőrzésére. Ezt a döntést a PAV is elfogadta, s innentől kezdve a konfliktus fő vonulatát a két fél által megbízott szakértők közötti vita jelentette.

A konfliktus során először ebben a szakaszban rekonstruálhatók a szemben álló felek érvei, egész argumentációs rendszerük, illetőleg az emögött rejlő előfeltevés- és értékrendszer. Először kényszerültek arra, hogy egy nyilvános diskurzusban mutassák be elképzeléseiket, s ezt alkalomadtán más, ellentétes nézetekkel szemben meg is védelmezték. Ennek megfelelően számos arra utaló jelet találunk, hogy a szereplők folyamatosan értelmezték saját helyzetüket, pozíciójukat, reflektáltak az őket körülvevő térben, illetőleg a másik fél álláspontjában bekövetkezett esetleges változásokra. Egy szempontból folyamatos *definíciós küzdelemként* is jellemezhető ez a szakasz (Lau 1989), ahol a definíciók nem pusztán a különböző vitatott adatok, mérések, eljárások körül forogtak, hanem a konfliktus terében a szereplők által elfoglalt pozíciókra is vonatkoztak.

Amikor azt állítjuk, hogy a konfliktus e kezdeti szakasza valójában nem volt más, mint egy folyamatos definíciós harc, akkor valójában két mozzanatra szeretnénk ráirányítani a figyelmet: egyrészt az a *kontextus*, amelyben az atomtemető kérdése az 1980-as évek közepén felmerült, egy nagyon rosszul szabályozott, bizonytalan, ingoványos terület volt, ahol nem – vagy alig – voltak előírások, érvényes szabályok. Ez több szempontból sem meglepő, hiszen az atomtemető létesítésére vonatkozó törvényi szabályozás éppen akkoriban volt kialakulóban, s minden hatóság inkább menekülni igyekezett a ráruházott feladattól, semmint a megoldására törekedett volna. A hulladéktemetővel kapcsolatba kerülő államigazgatási szervek közötti feladatmegosztás tisztázatlan volt, a különböző hivatalok gyakran egymás tevékenységéről sem tudtak, tragikomikus helyzetek egész sorát állították elő. Ebben a bizonytalan, rosszul definiált helyzetben a különböző interpretációknak hallatlanul fontos szerep jutott, s a szemben álló felek éltek is ezzel a lehetőséggel. A konfliktus e szakaszát folyamatos definíciós kísérletek jellemezték.

Ugyanakkor a konfliktus *tárgya*, az ország első atomtemetőjének megépítése, illetőleg a létesítménnyel kapcsolatban fellépő esetleges kockázatok, veszélyek megítélésének kérdése is tipikusan olyan témakör, ahol a különböző definíciók, interpretációk kulcsszerepet játszanak. Ahogyan az antropológiai-szociológiai irányultságú kockázatkutatás az 1980-as évek elején, közepén (nagyjából az ófalui konfliktussal egy időben) megállapította: azok a problémák, amelyek ebben és a hasonló konfliktusokban felvetődnek (mennyi-



re jelent egy atomtemető létesítése kockázatot a környéken élők számára; mennyire biztonságos/nem biztonságos egy ilyen létesítmény, milyen veszélyekkel kell/lehet vele kapcsolatban számolni stb.), nem oldhatók meg a korábban megszokott, technikai-természettudományi módszerrel. Fikciónak bizonyult az az elképzelés, hogy ezek a kérdések egzaktan megválaszolhatók, kiszámíthatók, meghatározhatók (Beck 1986; 1988). Az olyan kockázatok esetében, amelyet például az atomtemető jelent, nagyon nehéz egyértelmű, a hagyományos kockázatértékelésnek megfelelő, számszerűsíthető definíciókat adni, éppen a veszélyek inkompenzurabilitása és a fellépési valószínűség szubjektív megítélése miatt. Azaz nem létezik egy olyan szimbolikus médium (Lau 1989:429), amely mérhetővé, láthatóvá, egyértelművé tenné a kockázatokat. Hiába hívjuk a tudományt is segítségünkre, e kérdések megítélését illetően a tudósok és a szakértők között sincsen konszenzus (nemhogy a „laikusok”, illetőleg a „szakértők” nézetei között); az eltérő adatok, tények utólagos interpretációjának itt is döntő szerepe van.

## Az események

### A kezdet: a koordináták kijelölése, az első előadások

Noha az atomtemetővel kapcsolatos kutatások már a hetvenes években megkezdődtek, s magának az ófalui helyszín kijelölésének is ködbe vesző múltja van, létezik egy narráció az ófalui eseményekről, az atomhulladék-tároló körüli konfliktusról, szilárd, mozdíthatatlan kezdő- és végpontokkal. A történetekre visszaemlékező szereplők azzal kezdik elbeszélésüket, hogy valamikor 1987 tavaszán a kis falu, Mecseknádasd tanácselnökének az atomerőmű iskolájában dolgozó felesége plakátokat látott szerte az iskolában, amelyek előadásra hívták az érdeklődőket az Ófaluban tervezett atomhulladék-tároló ügyében. Elment, meghallgatta, megkérte az előadót, beszéljen ugyanerről a faluban is, s ettől kezdve az események saját logikával, kérlelhetetlenül hömpölyögtek az 1990. január 18-i végpont felé: a lakosság tiltakozása miatt a hatóságok végül nem engedélyezték a Paksi Atomerőműnek, hogy a kiszemelt területen felépítse hulladéktemetőjét. A „há-lás nép” pedig 1990 májusában, az első szabad választásokon országgyűlési képviselő-jévé választotta a küzdelem élére álló tanácselnököt.

Ez a „naiv” koordinátarendszer azért is érdekes számunkra, mert világosan utal arra, hogy az ófalui konfliktus esetében nem csupán s elsődlegesen környezetvédelmi kérdésekről volt szó, hiszen a „kezdet” és a „vég” egy-egy politikai jellegű esemény, az 1985-ös tanácsi választások,<sup>3</sup> illetőleg az 1990-es első szabad választás, a „rendszer-váltás” volt, azaz az események a rendszerváltás szimbolikus dimenziója mentén követték egymást.<sup>4</sup>

Ezen túl a történetek nemcsak „folklorizálódásuk” miatt érdekesek, hanem azért is, mert az eseményekhez kapcsolódóan mindkét oldal létrehozott egy saját elbeszélést, felvázolta a konfliktusvalóság néhány koordinátáját; azaz mindkét fél számára alkalmas kínáltak arra, hogy rajtuk keresztül megkonstruálják a „kezdetet” és a „véget”. A sokéves, számos szereplőt felvonultató eseménysorról szóló beszámolók szükségszerűen kiemelnek bizonyos koordinátákat egy időbeli történésorból, s ezek mentén értelmezik

az eseményeket. Az ófalui beszámolóiban ezek a történetek a titok fogalma köré szerveződnek: nagyon ügyesen sikerült megtudni, kideríteni, napfényre hozni valamit, amit titokban terveztek az atomeróművön belül, illetőleg amit titokban akartak megvalósítani a hegytetőn. A közösség ellen irányuló valamifajta támadás lepleződött itt le. A paksi beszámolók is előszeretettel időznek a nyitó történeteknél. Az ő interpretációik főként azt a tényt emelik ki, hogy az események elindítója (a tanácselnök felesége) a PAV által finanszírozott munkahelyen dolgozott, azaz a támadás onnan jött, ahonnan legkevésbé várták. A PAV önértelmezésének egyik sarokköve sérült itt meg: az, hogy létezik valamifajta PAV-on belüli szolidaritás, hogy a kinti világgal szemben összefűzi őket egy általuk élethivatásnak tekintett szakma gyakorlása.

A felkérés után a lakosság tájékoztatását az Atomerómű mérnökei, a korábbi gyakorlatnak megfelelően, tudományos-technikai irányultságú ismertetéssel kívánták megoldani. Mecseknádasdon jól szervezett Népfőiskola működött, elsősorban kulturális (a helyi pedagógusok továbbképzését célzó) és nemzetiségi (hagyományőrzés, néptánc) programokkal. E sorozat keretében került sor az atomhulladék-tároló problémájának bemutatására. A tájékoztatót a Sugárvédelmi Osztály vezetője és a tervezett létesítmény kijelölt irányítója vett részt, s egyikük a hulladékkezelés általánosabb elveiről beszélt (mi a radioaktív hulladék, milyen általános következményei, kockázatai vannak egy hulladéktárolónak, hogyan szabályozzák a hulladékelhelyezés folyamatát), míg a másik beszámoló a konkrét megvalósítás kérdéseit érintette (telephely felépítése, az alkalmazott technológia, az ellenőrzés problémája).

Az előadás általános légköre a résztvevők egyöntetű beszámolója alapján nagyon barátságos volt. Az előadók legnagyobb meglepetésére a falubeliek számos kérdést tettek fel, amire igyekeztek válaszolni, s a végén – „nagy jattolások közepette”, mondja az egyik résztvevő – más községekbe is meghívták őket tájékoztatókat tartani. Az ismeretterjesztő előadásokon a falubeliek feltűnően nagy érdeklődéssel fogadták e bonyolult mérnöki magyarázatokkal, komplikált okfejtésekkel nehezített beszámolókat. Mindez különösen akkor válik érdekessé, ha összehasonlítjuk a PAV embereinek korábbi, hasonló témájú előadásain tapasztalt teljes érdektelenséggel. Ma már nem lehet egészen pontosan rekonstruálni, hogy ez az érdeklődés pusztán az érintettségéből fakadt-e, vagy valamilyen más okra vezethető vissza, annyi bizonyos, hogy itt azzal a jelenséggel állunk szemben, amit az amerikai pszichológus szerzőpáros, Otway és Wynne az „információkereslet paradoxonának” nevez (Otway–Wynne 1989). Szerintük a kockázatra vonatkozó információkereslet nagyfokú instabilitást mutat, a lakosság hajlamos a két szélső érték valamelyikén (teljes érdektelenség – nagyon intenzív információigény) elhelyezkedni. A „nyugodt” periódusokban az emberek gyakorlatilag semmifajta érdeklődést nem mutatnak a különböző kockázatos tevékenységekről szóló információk iránt, míg a „figyelem” szakaszaiban jóval az átlag fölötti információigény keletkezik; azaz „a kockázatokkal szembeni beállítódások sokkal ambivalensebbek és instabilabbak, mint azt a hagyományos kommunikációs paradigma feltételezi” (Otway–Wynne 1989:142). A PAV számára mindenesetre nem okozott különösebb fejtörést a jelenség értelmezése, valamelyest elégtételként élték meg, hogy annyi kommunikációs kudarc után végre sikerült felkelteniük a közönség figyelmét.

Az előadáson szóba került egy később fontossá váló probléma, az egyik falubeli lakos ugyanis felvetette: nagyon szép, amit eddig hallottak, csak mi haszna lesz ebből a falu-

nak? Ezzel az előadók rögtön nehéz helyzetbe kerültek, anyagi jellegű *kompenzációt* ugyanis nem ígérhettek, nem volt rá felhatalmazásuk. Mint kézzelfogható előnyt, megemléstették a munkahelyteremtést, de egyrészt az atomtemető valójában nem teremt túlságosan sok munkahelyet, másrészt „a teljes foglalkoztatottság korában” a munkahelyek korántsem volt olyan értéke, mint a rendszerváltás után, a munkanélküliség megjelenésekor. Végül az egyik előadó ekkor dobta be a köztudatba az „indirekt előnyök” később elhíresült fogalmát. Ezen azt a – szerinte Pakson is megfigyelhető – jelenséget értette, hogy az Atomerőmű által megtestesített magasabb technikai szint visszahat az emberek életmódjára, konkrétan higiénias szokásaikra. Míg korábban, a termelés beindításakor a felügyelete alá tartozó mosoda dolgozói állandóan panaszkodtak, hogy lopják a szappanokat, a hajszárítókat, koszosak a ruhák, s ekkor megszűntek a problémák. Az érvelésben megfogalmazódó „civilizatorikus küldetésstudat” gyakran megfigyelhető a PAV munkatársainál, döntéshozóinál. E gondolkodásmód szerint az atomerőmű közvetlen környezeténél magasabb civilizációs fokot képvisel, s ez még az emberek viselkedését is pozitív irányban befolyásolhatja.

A kompenzáció ügyében (mint a későbbiekben kiderült) a PAV-on belül létezett egy meglehetősen szilárd s a vezetés legmagasabb köreiből származó álláspont, miszerint sokféle dolgot lehet az ezt firtató kérdésre válaszolni, ám nem szabad semmi konkrétat ígérni. Emögött az a gondolatmenet rejlett, hogy nem jó, ha a falu pénzért fogadja be a veszélyes létesítményt (hiszen akkor rögtön megjelenik az érv, hogy „megvásárolták a falut”), hanem először a település lássa be, hogy a létesítmény veszélytelen, aztán majd megtudják, számukra milyen hasznot hoz.<sup>5</sup> Ebben az elképzelésben több tényező keveredik: először is a késő szocialista társadalomban egy kiemelt állami nagyberuházás kapcsán nem volt szokás az érintett lakosság kompenzálásáról beszélni, egyszerűen fel sem merülhetett ez a probléma. Másrészt vigyázni kellett az olyan, ideológiailag nehezen védhető kifejezésekre, hogy egy falu „megvétele”, „megvásárlása”. E kérdés kapcsán újra előbukkan az aufklerista pozícióba vetett szilárd hit is: nincs is szükség kompenzációra, hiszen az embereknek el lehet mondani, fel lehet őket világosítani, hogy itt egy teljesen veszélytelen létesítménnyel állnak szemben; azaz igazából nincs is miért kompenzációt fizetni.<sup>6</sup>

A kompenzáció kérdése a konfliktus e pontján azért is fontos, mert ekkor fogalmazódik meg először a PAV döntéshozóiban, hogy az atomtemető kapcsán nem pusztán egy műszaki létesítmény lehetőség szerint korrekt mérnöki megvalósításáról (illetve a tájékoztatás során: ennek bemutatásáról) van szó, hanem e beruházáshoz a különböző társadalmi csoportok különböző kulturális jelentéseket is kapcsolhatnak; egyelőre még nagyon primer szinten, az *előny* fogalma ürügyén. Gyakorlatilag ez az első pont, amely túlmutat az egyértelműnek tekintett technikai, műszaki részleteken, s felveti a lakossággal való kommunikáció problémáját. Itt különösen élesen mutatkozik meg, hogy a PAV-nak – azon túl, hogy egy korrekt műszaki létesítménnyel állunk szemben – semmifajta elképzelése, koncepciója nem volt arról, miképpen lehetne a társadalom, az adott közösség által megfogalmazott problémákra, kérdésekre válaszolni. Így kompenzáció ügyében is csupán egy vezérigazgatói szintű döntésre tudtak utalni.

## Az első újságcikk – a tömegkommunikáció szerepe

Az ismeretterjesztő előadásokat hosszú csönd követte, majd 1988. január 30-án, mintegy fél évvel az első előadás után a tömegkommunikációban felbukkant a konfliktust bemutató első újságcikk (Javorniczky 1988), a *Magyar Nemzet* szombati, legolvasottabb számában. Érdeemes megemlíteni, hogy a *Magyar Nemzet* mint a Hazafias Népfőrdont lapja a nagyobb napilapok közül a leginkább „ellenzéki” sajtóorgánumnak számított, ez volt az az újság, ahol a „társadalmi problémák” egyáltalán nyilvánosságot kaphattak. Az újság a magyar tömegkommunikációs struktúrában szokatlan módon, kiemelten foglalkozott a kisebb közösségek, csoportok érdekérvényesítési lehetőségeivel.<sup>7</sup>

Maga a cikk több szempontból is fontos szerepet játszott a konfliktus történetében: a szélesebb nyilvánosság számára először ezen keresztül jelent meg és tudatosult az „atomtemető-probléma”, ekkor szerzett az ország közvéleménye tudomást arról, milyen létesítményt terveznek Ófaluba. Ugyanakkor a cikk nemcsak tudósított egy eseményről, hanem ezen keresztül, nem is túlságosan rejtett módon, kijelölte azokat a koordinátákat, amelyeken belül a konfliktus résztvevői megjelentek; azaz *valóságkonstituáló szerepe* is volt.<sup>8</sup> Míg eddig a pontig a konfliktusvalóság előállítás, megkonstruálása a két szemben álló fél „ügye” volt, s az ismeretterjesztő előadások jelentették azt a kommunikációs formát, ahol ez a tevékenység végbement, addig most a tömegkommunikáció megjelenésével egy új szereplő és egyben új forma is megjelent a színen, s ez több ponton is lényegesen megváltoztatta a konfliktus menetét. Így az addig lassan csordogáló események hirtelen felgyorsultak: míg korábban havonta, kéthavonta történt valami új fejlemény az ügyben, addig 1988 februárjától szinte egymást érték a különböző gyűlések, tájékoztatók, fórumok. A másik fordulópontot az jelentette, hogy ezután sokkal élesebben fogalmaztak a konfliktus két oldalán állók: a tömegkommunikációban olyan vádak is megfogalmazódtak, amelyek az előadásokon, a közvetlen kommunikációs alkalmak során nem kerültek elő. A változások harmadik területét az jelentette, hogy mindkét fél számára ekkor tudatosult, hogy a tét ebben a fázisban nem kisebb, mint az, ki fogja meghatározni a konfliktus főbb koordinátáit, kinek a definíciója, problémareprezentációja fog végül érvényesülni.

A cikk írója már az első bekezdésekben világossá tette, hogy az adott konfliktusban az ófaluiak pártján áll, ennek megfelelően a cikk általános hangvétele kifejezetten támadó, néha pikírt. Már a cím is jellemzően pártos: *A kicsikkel mindent lehet?* Ezt csak megerősítik az alcímek („Állami érdek”, „Csak nézők lehetnek”, „Nekünk végünk...”), illetőleg a kurzivált részek („ne bolygassák a dolgokat”, „a helyi tanácsnak nincs beleszólása”, „kicsikék vagyunk ehhez”). A cikkben csak az ófalui oldal képviselői szólalnak meg (a mecseknádasdi és az ófalui tanácselnök, illetve az ófalui „nép” egy képviselője), közülük is a mecseknádasdi tanácselnöké a fő szerep, aki két hasábon keresztül szerepelhet; a másik fél nem kap lehetőséget álláspontja kifejtésére. Az újságíró által használt fogalomkészlet is markáns képet közvetít a konfliktusról: egyrészt erősen dichotóm jellegű az egész gondolatrendszer (a „kicsi”, illetőleg a „nagy”; a „közösség”, illetőleg az „állam” szembeállítás), másrészt nagy hangsúlyt kap a tervezett létesítmény kapcsán a „vég”, a „halál” fogalmi horizontja, amit az „atomtemető” megnevezés is kifejez.

Első pillanatban nem lehet tudni, mi adja a *megjelenés* apropóját, hiszen körülbelül fél év (!) telt el a benne tárgyalt események óta, ám a cikk közepén egy odavetett félmon-

datból kiderül, hogy a következő nap alakul meg Mecseknádasdon a PAV-val szembeni érdekvédelmi szervezet, a tájvédő egyesület, s az írás mintegy ezen esemény felvezetéseként szolgál; ebből a szempontból értelmezi, mutatja be a történeteket, konstruálja meg a konfliktus terét. E konstrukció során főként két tényező kap különleges hangsúlyt: egyrészt magának a szituációnak, másrészt a szereplőknek a meghatározása.

### A szituáció definiálása

Mivel a cikk írója számára a központi problémát az a kérdés jelenti, milyen lehetőségei vannak egy közösségnek az őt egzisztenciálisan érintő döntések befolyásolásában, minden egyes eseményt, minden szereplőt olyan dimenzió mentén mutat be, hogy elősegíti vagy akadályozza-e az adott közösség érdekérvényesítését. Ez az eljárás különösen jól tetten érhető abban a folyamatban, ahogyan a konfliktus „múltját”, történelmét bemutatja.

Ennek a *múlt*nak az egyik kitüntetett pontját az – ófalui történetre nagyon hasonlító – magyaregregyi események jelentik,<sup>9</sup> ezzel is sugallva, hogy Ófalu nem elszigetelt eset, hanem a magyar társadalomra általában jellemző döntéshozatali anomáliák aktuális példája. A cikk írója Magyaregregy kapcsán is azt emeli ki, hogy a döntéshozók kész helyzetet teremtettek, az érintettek megkérdezése nélkül jelölték ki a helyszínt, s csak heves tiltakozás eredményeképpen sikerült megakadályozni akaratuk érvényesítését. Itt található a cikknek a megkonstruált múlthoz kapcsolódó másik fontos, de elrejtett mondanója. Ha figyelembe vesszük, hogy az újság éppen az érdekvédelmi szövetség megalakulásának előestéjén jelent meg, akkor a magyaregregyi események felemlegetésének kétségkívül van egy olyan tanulsága, miszerint a tiltakozás sikeres is lehet; azt a helyszínt is feladta a PAV.

Az írás a *jelen* megkonstruálásakor a „bizonytalanság”, a „titok” és a „hatalom” fogalmait használja: az atomhulladék-tároló helykijelölése kapcsán egy olyan mechanizmust ír le, amelyben nincsenek rögzített szabályok, világos koncepciók, ahol a beruházó fél a tevékenységét mindvégig titokban tartotta, s mindehhez a hatalom segítségét is igénybe vette. Ennek megfelelően a jelenbeli, immár az ófalui helyszínre vonatkozó döntéshozatali eljárást bemutatva mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy még az államigazgatás legmagasabb köreiben is nagyfokú *bizonytalanság* van a terület jövőjét illetően. Még minisztériumi szinten sem tudják eldönteni, hogy a szénbányászatot fejlesszék-e, vagy atomtemető létesüljön itt. A problémát csak fokozták az államigazgatási szervek közötti kommunikációs nehézségek: egymás tevékenységéről nem vagy csak elégtelen módon tájékozódnak, ami a helyszínen tanácsstalanságként, bizonytalanságként csapódik le.

Az *általános szabályozás* kereteiről szólva a cikk – eredeti intencióinak megfelelően – hangsúlyozza, hogy noha maga a szituáció bizonytalanul definiált, az egyedüli szilárd pontot az jelenti, hogy a helyi tanácsnak az egész folyamatba nincs beleszólási joga, mert a döntés végül is a megyei tanács szakigazgatási szervének a kezében van. Ezen a ponton egy, a későbbiek során fontossá váló mozzanatra figyelhetünk fel. A konfliktus e korai szakaszában, amikor még nem lehetett igazából tudni, hogyan fognak megszer-

veződni a különböző táborok, ki milyen szövetségeseket tud maga mellett felvonultatni, a cikk megkonstruál egy, a későbbiek során egyre halványabb, majd teljességgel elvetett ellentétet a megyei és a helyi tanács között.

## A szereplők definiálása

A cikkben megkonstruálódik a PAV-nak, illetőleg az atomtemetővel szembeszálló falunak a képe, s e „felstilizált”, idealisztikus kép elemei a konfliktus során a legkülönbözőbb interpretációkban nagyfokú állandóságot mutatnak. Lényeges, hogy ez a konstrukció eljárás mindig dichotóm jellegű, azaz az egyik oldal – Ófalu, illetőleg a PAV – definiálása soha nem önmagában, hanem mindig a másik oldallal szemben történik.

## Az ófalui oldal

Az ófalui *táj* leírásakor a fő hangsúlyt az érintetlenség kapja. Egy hegyek közé zárt, a világ zajától távoli, háborítatlan település jelenik meg előttünk, amely infrastruktúráisan elmaradott ugyan, de az itt élők a természet közelsége és intaktsága kárpótolja mindenért. A hegyek-dombok által körülvett, oltalmazott, védelmezett falunak pontosan ezt az érintetlenségét sérti a (csak az érdekesség kedvéért: síkságon felépült) PAV megjelenése, itt avatkozik bele nagyon durván a falubeliek életvilágába, amikor a védelmet nyújtó tájat lerombolja, a hegyet legyalulja, s építési területté teszi a vidéket. Az újságcikkeket illusztráló fényképek pontosan ezt a jelenséget teszik vizuálisan megragadhatóvá: ahol még nem is olyan régen hegy magasodott, s érintetlen erdő volt, ott ma már kopár fennsík van, és rengeteg összedobált építkezési anyag csúfítja el a tájat. Míg az ófaluiak számára az adott terület *táj*, mégpedig fontos, kiemelt jelentőségű, kulturálisan és emocionálisan is fontos jelentéseket hordozó táj, addig a PAV ugyanezt a területet csupán átalakítandó, megmunkálendő ipari vidéknek tekinti.

Az Ófalu-kép másik fontos összetevőjét a karizmatikus, valóban a nép által választott *vezető* jelenti, aki egy új, fiatal, széles látókörű, jó kapcsolatokkal rendelkező, ugyanakkor a falujához kötődő nemzedéket is képvisel. Ebben az esetben fontos legitimációs pontként szerepelnek az 1985-ös tanácsi választások, amikor az új tanácselnököt éppen a korábbi, pártállami vezető ellenében választották meg.

Az Ófalu-kép harmadik elemét a „*nép*”, az itt élő emberek alkotják, akik a cikkben a „természet gyermekeiként” jelennek meg, ahogy az újságíró fogalmaz: ők a „cserzett bőrű, tiszta tekintetű falusiak”. Számukra – ahogyan a tájhoz fűződő viszony nál is láthattuk – a probléma elsősorban érzelmi szinten jelenik meg, főleg elemi indulatok (félelem, felháborodás) irányítják megnyilatkozásaikat. Az érzelmi beállítódást és az emocionális érintettséget jól reprezentálja a rövid kérdő mondatok és -jelek nagy száma, illetőleg a kissé konfúzus érvelésmód. A cikkben megkonstruált kép szerint ezek az emberek, noha őszintén fel vannak háborodva a történetek miatt, nem képesek igazából absztrakt szinten megfogalmazni problémájukat; azaz ebben segítségre, támogatásra szorulnak. A szerző nyilvánvalóan a következő nap eseményeire utalva veti fel a kérdést, hogy vajon lesz-e elegendő bátorságuk a vezetőikkel együtt kiállni érdekeik érvényesítése mellett.



## A PAV-kép

A másik oldalon teljesen arctalan, kétes legitimációjú, minden karizma híján lévő emberek sorakoznak, a cikk egyszerűen nem nevezi a nevükön őket. Az ófalui karizmatikus vezetővel szemben (akinek a nevét rosszul írja a cikk szerzője) a másik oldal képviselői mint individuumok nem is léteznek, csak a munkahelyi beosztásuk szerint jelöltetnek („a PAV osztályvezetője”). Az ófalui helykijelölési eljárás ismertetése kapcsán a döntéshozók oldala teljesen differenciálatlanul jelenik meg; nem lehet tudni, kinek a nevéhez fűződtek az egyes döntések, nem derül ki, kik fenyegették meg a tanácselnököket, ki „osztotta le” korábban a lapokat, ki kárhóztatta passzív statisztaszerepre az ófaluiakat. A cikk mindvégig masszív fenyegetettségben élő embereket mutat be, ugyanakkor ez a látens, de mindenhol jelen lévő erőszak a háttérből ered, nem lehet pontosan tudni milyen csoporttól. Egész egyszerűen nincs ágense az eseményeknek, a cikk róluk beszélve mindvégig általános alanyt használ („döntés született”, „kijelölésre került”). Egyetlen dolgot ugyanakkor teljes bizonyossággal állít és hangsúlyoz: maguk a döntések rosszak, teljességgel elhibáztak voltak, a helyi társadalom legelemibb érdekeit is figyelmen kívül hagyták.

Ez a kép akkor változik meg alapvetően, amikor a cikk írója rátér az első ismeretterjesztő előadás bemutatására, amelyen megjelentek a PAV mérnökei, s a nyilvánosság előtt először vállalták fel az atomtemető-ügyet. Ettől a pillanattól fogva valamennyi, a nukleáris hulladéktároló kapcsán korábban hozott, elhibázott döntés „az ő számlájukra íródik”, a döntéshozatali folyamat valamennyi visszasságát visszamenőlegesen nekik tulajdonítják. Így egy olyan jelentésszintű dimenzió jön létre a PAV körül, amelybe minden korábbi, más szereplők (minisztériumok, ERŐTERV, Erómű Beruházási Vállalat, továbbiakban: ERBE) által elkövetett hiba, tévedés is beletartozik.<sup>10</sup>

A cikkben több, a konfliktus későbbi fázisában újra meg újra felbukkanó vádpont is megfogalmazódik: a PAV döntéshozói egyrészt nem önként, maguktól vállalták a helyi közösség tájékoztatását, hanem „úgy kellett iderángatni őket”. Amikor végre eljöttek, hihetetlenül arrogánsak voltak, kioktató hangon beszéltek az egyszerű emberekkel, sőt meg is alázták a falu népét, amikor azt mondták, hogy az atomtemető azzal az indirekt előnnyel jár, hogy megtanulnak az emberek mosakodni.<sup>11</sup> A PAV előadásaiban – mondja a cikk – ígéretben nincs hiány, ám amikor garanciákat kérnek, akkor csak homályos utalások hangzanak valamilyen „szuperbiztos nyugatnémet technológiára”, ám ez önmagában nem nyugtatja meg az embereket. A PAV tevékenységével szemben elemi szinten fogalmazódott meg a bizonytalanság: ki tudja, mi fog itt történni a közeljövőben, ha mégis felépítik az atomtemetőt, nem szállítják-e ide az ország összes radioaktív hulladékát, illetőleg a kiegészítő fűtőelemeket.

Elképzeltető, milyen hatása volt a cikknek a faluban. Noha a fél évvel korábbi eseményekre már csak halványan emlékeztek az ófaluiak, de most az újságban, kinyomtatva áll, egy ország tudta meg, hogy milyen sérelem érte őket. Maga a „mosakodási rész” vált végül is a paksi „arrogancia”, kioktató magatartás emblematikus jegyév. Ez a rövid, mindössze fél oldalas újságcikk vált a PAV számára is a konfliktus egyik fordulópontjává. Ettől kezdve tekintették a szemben álló felet egyértelműen ellenségnek. Maga a cikk egzisztenciálisan is mélyen érintette őket, még évek múltán is emlékeznek a címére, a megjelenés időpontjára, s a vele kapcsolatban alkalmazott szóhasználat is nagyon elítél-

ló: „hülyeség”, „hazugság”, „kiferdítés” stb. A cikkel valami szokatlan jelenik meg a PAV számára: felbomlik a szituáció korábbi értelmezése, miszerint itt valamifajta információhiányról, illetve ennek kielégítéséről van szó, s mivel támadják őket, s képtelenek arra, hogy másfajta stratégiát építsenek fel, ezért arrogánsak lesznek, és ők is támadásba kezdenek.<sup>12</sup>

## A falugyűlés

Miután a tömegkommunikációban a *Magyar Nemzet*-beli írás után egyre-másra jelentek meg a tervezett atomhulladék-tárolóval foglalkozó, többnyire erősen kritikus jellegű cikkek, a konfliktus menetében is fordulat állt be: jelentősen megváltozott az ófaluiak és a paksiak közötti találkozási jellege. Az érdeklődés változatlanul hatalmas volt, ugyanakkor a hangulat egyre feszültebbé, „beszólásokkal” tarkítottá, ellenségessé vált. A hallgatóság bekiabált, kifütyülte a számára különösen ellenszenves előadókat. Minden résztvevő számára világos volt, hogy itt már nem egyszerű népfőiskolai vagy ismeretterjesztő előadásokról van szó, amit csak megerősített a megyei és országos szintű vezetés, valamint a sajtó reprezentatív jelenléte. Az ismeretterjesztő előadást – ahol a másik fél ugyan tehetett fel kérdéseket, valójában passzív szerepre volt kárhóztatva – felváltotta a falugyűlés mint olyan fórum, ahol a falunak joga van hivatalosan is véleményt nyilvánítani. A konfliktus egyik csúcspontját, az első szakasz végét is egy falugyűlés jelentette (1988. március 7.). Itt lezárult egy korszak a konfliktus történetében, ugyanakkor egy másik szinten – részben új, részben régi szereplőkkel –, egy új dimenzióban folytatódott.

A konfliktus *közvetlen környezete* is megváltozott időközben. Egyre hangsúlyosabban megjelent a színen – az újságcikkek után már a falugyűléseken is – a PAV egy régi ellenlábasa, a Baranya Megyei Tanács, annak is az Építésügyi Osztálya, mely az engedélyeztetési eljáráson keresztül már korábban akadályokat gördített a PAV útjába. Az atomhulladék-tároló engedélyeztetése akkoriban kétszintű folyamat volt: maga az atomhulladékkal kapcsolatos létesítmények engedélyeztetése az Egészségügyi Minisztériumhoz tartozott, a kiegészítő létesítmények (órtornyok, kiszolgálószemélyzet helyiségei) ügyében viszont a megyei tanács volt illetékes. Az agilis, a konfliktusban fontos szerepet játszó tanácsi osztályvezető nyíltan kijelentette, hogy figyelemmel kíséri a vitát, s csak akkor adja ki az engedélyt, ha a terület valóban alkalmasnak bizonyul.

A PAV számára ekkor már alapvetően nem az volt a tét, hogy sikerül-e meggyőzni a falubelieket vagy sem, hanem az, hogy e folyamat eredményeképp megkapja-e a létesítési engedélyt. Ha netán nem járna sikerrel, akkor azt a kutatásra, az előkészítésre elköltött több száz millió forintja és jó pár éve bánja. Eddig a PAV számára a legnagyobb rossz az lehetett, hogy az emberek nem értik őket, és zúgolódnak fognak, ám a nyolcvanas évek végén, a késő szocialista Magyarországon nem létezett olyan jogi fórum, ahol az ófaluiak fölléphettek volna a PAV terveivel szemben. A BMT bekapcsolódásával azonban egy olyan eljárásjogi lehetőség jelent meg a horizonton, amelybe az ófalui oldal bele tudott kapaszkodni, s ezen a területen sikeresen vehette fel a küzdelmet a PAV-val szemben.

Mivel ez a jogi lehetőség a nukleáris hulladéktemető létesítésére kiszemelt terület (geológiai, hidrogeológiai, építészeti) alkalmasságával függött össze, ennek megfelelően a *konfliktus tartalma* is eltolódott. Míg korábban az ismeretterjesztő előadásokon és a tömegkommunikációban is az érvelés kiindulópontjaként elsősorban a döntéshozatali eljárás anomáliái szolgáltak (az emberek is ehhez tudtak leginkább hozzászólni, különösebb szakmai ismeretek nélkül is megítélhető problémáról lévén szó), ettől kezdve egyre nagyobb szerepet kaptak a terület geológiai, hidrogeológiai, szeizmológiai stb. alkalmasságát firtató kérdések. Mindez szükségszerűen a szakmai dimenzió erőteljesebb megjelenéséhez vezetett, s az ófalui oldal nagyon korán belátta, hogy ezekben a kérdésekben csak szakemberek képesek hitelt érdemlően állást foglalni.

A konfliktus környezetében egy másik fontos változás is történt: az ófaluiak az egyik tájékoztató előadás után, heves indulatok közepette – „közfelkiáltással”, mondja az események egyik részese – elhatározták a *Mecseknádasdi-Ófalui Tájvédelmi Egyesület* megalakítását. Ezt a lépést az tette szükségessé, hogy az a néhány tevékeny emberből álló csoport, amely kezdettől fogva „vitte az ügyet”, úgy érezte, hogy az Atomerőművel mint intézménnyel szemben a falvak érdekében a továbbiakban már nem tud magán-személyként hatékonyan fellépni, ezért meg kell teremteni működésük jogi kereteit. A tiltakozók számára szükségessé vált egy olyan szervezet létrehozása, amelyet jogi személyként a PAV elfogadna tárgyalópartnernek. Így került sor 1988 tavaszán – az országban a frissen megszületett egyesületi törvény nyomán az elsők között – az egyesület bejegyzésére.<sup>13</sup>

A fordulópontot jelentő márciusi *falugyűlés* a PAV értelmezése szerint már a harc jegyében zajlott. Először is azért, mert – eltérően a korábbi alkalmaktól – ide a PAV képviselői már nem kaptak meghívót, de mivel tudták, hogy mi szerepel a gyűlés napirendjén, megjelentek a fórumon. Szó sem volt már a korábban megszokott joviális, baráti légkörről, – ahogy fogalmaztak – egy „tiltakozó hadjárat” kellős közepén találták magukat. A tét növekedését mutatta, s a PAV részéről mindenképpen újdonsága az eseménynek, hogy nagyon tudatosan készültek rá. Nemcsak a már „megszokott” csapat vett részt a gyűlésen, hanem jelen voltak a vezetők is. Közvetlenül bekapcsolódott a nukleáris igazgató, aki az adott szervezeten belül a legmagasabb szinten képviselte a hulladéktároló ügyét, megjelent a tervező vállalat, az ERŐTERV igazgatója, s a konfliktus során először képviseltette magát az Ipari Minisztérium, főosztályvezetői szinten. Ugyanakkor ezek az új emberek is a korábban már kudarcot vallott műszaki érvelést próbálták alkalmazni, a létesítmény műszaki adatairól, az engedélyeztetési eljárás procedúráiról beszéltek. Újra szóba került a kompenzáció kérdése, ezzel kapcsolatban tartották magukat a korábbi elvekhez, továbbra sem ígértek semmit, csökönyösen ragaszkodtak a vezérigazgatói állásponhoz. „Teljes csőd” – mondja az egyik interjúalany. A falugyűlés kiemelt helye a PAV számára arra is visszavezethető, hogy ezen a falugyűlésen a „főnökök” szerepeltek (le), az ő produkciójuk még gyengébbre sikerült, mint korábban a besztottaké („azóta is rötyögünk ezen, mert vissza szoktunk emlékezni” – mondja a korábbi menetekben is részt vett osztályvezető).

A falugyűlésen központi helyre került a kijelölt *terület alkalmasságának* a kérdése mint az a pont, ahol a vita pró vagy kontra eldönthető. Mivel a kutatásokat a PAV által felkért és megbízott szakértők végezték, s az ő tevékenységükkel kapcsolatban többször elhangzott az egyoldalúság, bizonyos kedvezőtlen adatok figyelmen kívül hagyásának

vádja, ezért már korábban felmerült,<sup>14</sup> hogy fel kellene kérni egy szakértői bizottságot, amely a paksi anyagot átnézve véleményt mondana a terület alkalmasságáról. A falugyűlés végén – a BMT Építésügyi Osztálya jelen levő vezetőjének biztatására – határozatot hoztak arról, hogy felállítanak egy Társadalmi Bizottságot, amelynek a későbbiekben a független szakértők felkérése lesz a feladata. Ezt követően a tanácselnök javaslatára – hangsúlyozottan demokratikus szavazással – megválasztottak egy Társadalmi Bizottságot, azzal a céllal, hogy hivatalosan, a falvak lakosságát képviselő bizottságként felkérje a független szakértőket. Megállapodtak abban, hogy amennyiben a független szakértők alkalmasnak találják a területet, megindulhatnak a kompenzációs tárgyalások Ófalu és a PAV között, ha azonban nemet mondanak, nincs helye semmiféle további megbeszélésnek. Megállapodás született abban is, hogy a szakértői vélemény meghozataláig semmifajta döntés nem születhet az ügyben, egyfajta moratóriumot léptetnek életbe, amellyel az államigazgatás jelen levő képviselői is egyetértettek.

Ez a falugyűlés *fordulópontot* jelentett: mindkét fél elfogadta, hogy az ügyet az általuk megbízott szakértőkre hagyják, határozzanak a vitás kérdésekben ők. A PAV végül is ezt a döntést nem támadta, s emögött ott rejtőzik annak beismerése, hogy eddig követett stratégiájuk csak a probléma eskalációjához vezetett, zsákutcának bizonyult. Másrészt valamilyen szinten még elégedettek is lehettek a PAV döntéshozói a dolgok alakulásával, hiszen a vita az általuk erősen preferált szakmai szintre terelődött. Bíztaak abban, hogy a szakértőknek sikerül az, amiben ők végül is kudarcot vallottak: egy közös nyelvet találni.

## Különböző perspektívák

### A PAV érvrendszere

A PAV a konfliktus e szakaszában mindvégig csökönyösen ragaszkodott saját elképzelésrendszeréhez, s még akkor sem változtatta meg véleményét (például a kompenzáció kérdésében), ha önmaga számára is világossá vált, hogy az adott kérdésben helytelen, eleve vesztes álláspontot képvisel. A PAV megnyilatkozásaiban általában egy *koherens gondolati rendszer* keretén belül, az „általánostól” a „konkrét” felé haladva tárgyalta az atomtemető problémáját,<sup>15</sup> míg a szemben álló oldal magatartása jellegzetesen reaktív volt, e felvázolt gondolatrendszer egyes elemeit támadta, kérdőjelezte meg. Természetesen ez a nézetrendszer az ismeretterjesztő előadásokon, a falugyűléseken soha nem került explicit, teljesen kifejtett formában elő, sőt a szemben álló oldal vádjainak hatására számos esetben meg is próbálták „elleplezni”, ugyanakkor az egyes argumentumok mindig ehhez a perspektívához kapcsolódtak.

Az érvrendszer egységessége, koherenciája természetesen nem a véletlen műve, hanem szoros kapcsolatban áll azzal a szemléletmóddal, amelyből kiindulva a PAV döntéshozói a konfliktust értelmezték. Ez a szakirodalom által „*koekázat-haszon perspektívának*” nevezett szemléletmód (Peters 1991; 1994) a döntési problémát – jelen esetben az atomtemető helyszínének kijelölését – egy optimalizálási feladatnak tekinti. Azt vizsgálja, hogy a különböző – választható – technikai opciók közül melyik kínálja a legna-

gyobb nettó hasznot. A döntéshozók számára e perspektíva úgy jelent meg, mint egy „természetes”, megkérdőjelezhetetlen álláspont, s fel sem merült számukra, hogy esetleg léteznek másfajta, alternatív jellegű perspektívák (Peters 1994), illetőleg az, hogy az e perspektíva melletti döntésben is találhatóak implicit értékszempontok (Mazur 1983). E nézetrendszer szerint léteznek biztos, tudományos eszközökkel rögzített „kaszzkodók” – adatok, mérések, arányszámok –, melyek segítségével meg lehet állapítani a létesítmény veszélyessége és várható haszna közötti, elfogadható arányszámot, léteznek olyan gazdaságossági számítások, amelyek alapján ki lehet számítani a kiválasztott terület kutatására fordítható összeg optimumát. Ebből következőleg az érvelés különböző szintjein nagy hangsúlyt kapott az „ésszerű ráfordítás” fogalma, az „abszolút” és a „relatív” közötti dichotómia.

### Az általános elvek szintje

Az általános elvek szintjén a PAV érvelése a *veszély* és a *kockázat* fogalmi körül forgott; sok láthatatlan szállal kapcsolódott az 1960-as évek végének és 1970-es évek elejének „kockázatra”, „veszélyre” vonatkozó, főként formális-normatív szempontokat érvényesítő szakirodalmához (Starr 1969). Ezen az általános szinten kiindulópontként az adott tevékenység haszna és a vállalt kockázat közötti – általuk „indokoltság elveként” emlegetett – összefüggés szolgált; azaz a „pozitív nettó haszonnak” nagyobbak kell lennie a vállalt kockázat mértékénél. Ugyanakkor, amikor a PAV kockázatról, veszélyről beszél, ezzel egy önmaga számára veszedelmes szellemet szabadít ki a palackból: saját tevékenységének bemutatásakor ez válik a döntő, meghatározó ismérvvé.<sup>16</sup>

A kockázat értékelésére vonatkozó, korai irodalomból jól ismert módon hoztak fel példákat az atomenergiához kapcsolódó kockázatok számszerűsítésére, kiszámításának módjára, az adott tevékenység haszna és veszélyessége közötti arány meghatározására, s ennek megfelelően argumentációs rendszerük egyik alappontja szerint a társadalom kockázattűrő képessége egy tevékenység kapcsán  $10^{-4}$ . Tehát az a tevékenység még elfogadott egy társadalomban, melynek következtében 10 000 ember közül 1 hal meg egy évben. Ugyanakkor egy atomerőmű jelentette kockázat – a küszöbdózissal rendelkező hatásokon kívül – csak valószínűséggel állapítható meg.<sup>17</sup> A különböző nemzetközi szervezetek által kiszámolt küszöbdózis a PAV hivatkozásainak egyik leglényegesebb eleme; ez szolgál tevékenysége, illetőleg biztonságossága mértékének. Innen kiindulva a PAV döntéshozói számára mindvégig értelmezhetetlen volt a lakosság vonakodása az atomenergiától, mely ezen a kockázati skálán nagyon jó helyet foglal el, azaz biztonságos energiaforrásnak számít. Nem értették, miért félnek az emberek a nukleáris sugárzástól, holott a háttérsugárzás során mindenki többszörös értéket kap, mint az atomtemető közelében lakók.

Az általános elvek szintjéhez tartozik egy másik, a konfliktus során többször előke-rülő probléma, amit a PAV brosúrái „*optimalizálási elvnek*” neveznek, s ami már kicsit átvezet bennünket a lehetséges kockázatokkal szembeni védekezés területére. A PAV érvelése mind az atomtemető, mind az atomerőmű esetében – a kockázat-haszon perspektívának megfelelően – abból indul ki, hogy a kockázatos tevékenységek kapcsán tökéletes biztonság egyrészt soha nem érhető el, másrészt nagyon drága volna. Mind-

ezt a mindennapi életből vett példákkal – hidak méretezése, autók, különböző biztonsági berendezések tervezése – támasztják alá. Ez az érv azért fontos, mert meghatározta a helyszínkijelölés paramétereit, a szóba jöhető technológiákat. A PAV döntéshozói mindvégig az érvrendszer minden pontján különböző mérlegeléseket, számításokat alkalmaztak a kockázatok értékelésekor, s ezek mindig valamihez viszonyított, relatív jellegű értékelések voltak. Azaz ők az atomtemető kockázatát mindig más kockázatokhoz viszonyítva ítélték meg. Ebből következően értelmezhetetlenek tűntek számukra azok az ellenérvek, amelyek önmagában az atomtemető jelentette kockázatot emelték ki, s tekintették abszolút értéknek.

Alapvető ellentét figyelhető meg a két fél között az atomtemető és az atomerőmű közötti viszony értelmezésében is: a PAV számára az atomtemető igazából az atomerőmű miatt fontos; mindig az energiatermelés, illetőleg az atomerőmű működőképességének viszonylatában beszélnek róla. Más szóval az atomtemető kockázatát s magát a létesítményt is mindig relatívan, valamihez viszonyítva ítélték meg. Ezzel szemben az ófalui oldalt nem nagyon érdekelte az atomerőmű problémája, mondván, az messze (ráadásul egy másik megyében) van, az legyen a paksiak gondja. Számukra az atomtemető önmagában és önmagáért volt fontos, azaz a létesítmény által jelentett kockázatot mindig abszolút értékben ragadták meg.

## Az atomerőmű technológiája

Az atomenergia előállításának technológiáját ismertette a PAV döntéshozói különböző folyamatábrák segítségével próbálták elmagyarázni, hogyan működik az atomerőmű, milyen fázisokon keresztül jutunk el a végtermékig. Általában ez volt az egész érvrendszer legbiztosabb, legtámadhatatlanabb pontja; itt a voltaképpeni mérnöki, szakmai kérdéseket tárgyalták, itt álltak a legszilárdabb talajon a viták során. Érthető módon az ellentábor – sem az ófaluiak, sem a hozzájuk kapcsolódó szimpatizánsok – nem érdeklődött túlságosan az iránt, mi is történik az erőművön belül: történik-e ott valamifajta környezetszennyezés; az erőmű a konfliktus során végig egy zárt, érintetlen világgént kívül maradt a csatározásokon.

Az érvrendszer e pontján mindig egyetlen kérdéskör váltott ki igazi vitát, és pedig az atomerőmű és a közvetlen környezete közötti *interakció*. A rendszer gyenge pontjai mindig azok voltak, ahol az atomerőmű és a külvilág érintkezett,<sup>18</sup> így az ismeretterjesztő előadásokon az okozott felhördülést, hogy a hűtővizet megfelelő tisztítás után a Dunába bocsátják, illetőleg a kéményen át távozó, tisztított gázok említése is felborzolta a kedélyeket. Ez a kérdés kétségtelenül sok fejtörést okozott a PAV döntéshozói számára is, s valamilyen megoldást szerettek volna erre találni – itt elég arra utalni, hogy szótárunkban létezett az „atomerőműi környezetvédelem” fogalma. Ezen azt értették, hogy amit a radioaktív szennyeződésekkel az üzem területén belül lehet, azt ott kell tartani. A PAV számára ezen a ponton is egy időzített akna volt elrejtve: hogyan állapítható meg a környezettel való interakció optima, milyen arány állapítható meg az elengedhetetlen *szegregáció* és a szükséges *nyitottság* között? Ha túlságosan intenzíven jelen van a környezetében, akkor ez válthat ki irritációt, elutasítást, ha éppen ellenkezőleg: visszahúzódnak, izolálódnak, akkor ez a stratégia lehet kritika tárgya.



A konfliktus során konstituálódott az eróművön belül egy tér, amely egyfajta *védettséget* élvezett. Amíg ott bent vannak a „dolgozók” (különböző hulladékok, fűtőelemek, szennyeződés), addig minden rendben van. A konfliktus során senki nem kérdezett rá arra, hogy mi zajlik „ott bent”, a problémák mindig a környezettel történő interakciók során keletkeztek. Innen már csak egy lépés az ófaluiak által többször felvetett javaslat, hogy célszerű volna a nukleáris hulladékok tárolását magán az atomeróművön belül megoldani (ahogy ez egyébként ideiglenes jelleggel mind a mai napig történik). S ekkor már szóba sem kerültek geológiai, hidrogeológiai, a terület alkalmasságára vonatkozó érvek, egyszerűen úgy gondolkodtak: ha „bent van”, akkor biztos helyen van; illetőleg ettől kezdve egyedül a PAV gondja és felelőssége, mi történik a szennyező anyaggal. Mindemögött nyilvánvalóan a felelősség kiutalásának problémája húzódik (BonB 1996): kire milyen módszerekkel lehet a felelősséget átruházni?

### A helyszínekiválasztás elvei

A nukleáris hulladéktároló helye kiválasztásának tárgyában ekkoriban még nagyon kevés konkrét előírás létezett, elsősorban egy MSZ-szabvány (MSZ 12344/2-80), illetőleg az egészségügyi miniszter későbbi rendeletének alapjául szolgáló tervezet formájában. Ezeknek az előírásoknak egyik fő jellemzőjük az volt, hogy a lehetséges helyszín kiválasztásának alapelveit illetően túlságosan is az általánosságok szintjén mozogtak, rendkívül sok, teljességgel a vágyak szintjén mozgó „óhajtást” tartalmaztak: „[...] a tároló terület talajvízszint feletti rétegei *kis* vízáteresztő és *jó* adszorpciós képességűek *legyenek*. A talajvíz lejtése és mozgási sebessége *kicsi legyen*” (Rósa 1988:22; kiemelés tőlem – Sz. Zs). Ez a rendkívül laza szabályozási mód – ahogyan korábban már említettük – nagyon nagy teret hagyott az eltérő interpretációknak, ami számtalan vita tárgya lett a különböző csoportok között. Honnan kezdve mondható egy geológiai képződmény adszorpciós képessége „jónak”, vízáteresztő képessége „kicsinek”; léteznek-e ehhez valamifajta „objektív mércék”?

Az előírások másik jellegzetessége, hogy néhány ponton teljesen ad hoc módon s következtelenül adtak meg különböző számokat, értékeket, amelyeket a nukleáris hulladéktároló létesítése során feltétlenül figyelembe kell venni, s be kell tartani. Az egyik ilyen szám a lakott területtől, a másik a vízforrásoktól és felszíni vizektől való minimális távolságra vonatkozott; mindkét esetben 500 métert határozott meg a szabvány. Itt rövid idő alatt megjelent az a probléma, hogy a különböző előírások ugyanarra a kritériumra más-más adatokat adtak meg (így például az előbbi példa kapcsán a tervezet már 1 kilométert javasol), ami megint csak szélesre nyitotta az interpretációs teret, másrészt az adatok „objektivitása” is többször megkérdőjeleződött. Rendkívül érdekes szerepet játszottak a számok a különböző vitákban – ahogyan ez a környezeti konfliktusok esetén máskor és máshol is megfigyelhető –; fokozatosan misztifikálódtak, mint a nyilvánosság, a laikusok számára is megragadható, szilárd adatok, pontok egy nehezen megközelíthető tárgyterületen.

Az általános elvek között az alábbi követelményeket sorolták fel: jó felszíni vízvezetés, talajvíz feletti rétegek kis vízáteresztő, jó abszorpciós képessége; megfelelő távolság lakott helytől, vízforrástól, felszíni vizektől; biztonságos megközelítés; gazdaságosság

(az azonos biztonságot adó helyek közül az olcsóbbat kell választani); illetőleg figyelembe kell venni még egyéb (demográfiai, honvédelmi, társadalmi, mezőgazdasági) szempontokat is. Ez a szempontrendszer is nagyon sokszor előkerült a konfliktus folyamán, mindkét fél által szívesen használt hivatkozási alap volt. Erre eleve predesztinálta az a tény, hogy nem rendezték el e követelményeket valamifajta prioritásrendszer mentén, mindegyik azonos szinten állt, s így mindkét szemben álló csoport – valamilyen probléma felbukkanása esetén – minden nehézség nélkül hivatkozhatott rájuk.

Az általános elvek szintjén a „biztonság” fogalma kapcsán már bemutatott abszolút-relatív dichotómia – s természetesen a mögötte húzódó költség-haszon perspektíva – visszatér a nukleáris hulladéktároló lehetséges helyszínének meghatározása során is. A PAV képviselői számára a helyszínekiválasztás során az egyik legfőbb alapelv az volt, hogy ideális – abszolút biztonságos – terület nem létezik, mindig csupán optimális megoldás található. A biztonság garanciája ilyen létesítményeknél a kedvező természeti adottságok, illetőleg a műszaki beavatkozások együttese. Mindkét argumentum – azon túl, hogy teljes mértékben megfelel a PAV „működési filozófiájának”, miszerint tökéletes biztonság nem létezik, a kielégítő biztonságra kell törekedni – igazából a geológiai, hidrogeológiai stb. környezet okozta bizonytalanságok kiszűrésére irányul. Míg az első egy elméleti jellegű ökol szabályt fogalmaz meg, addig a második a mérnöki szemléletmódnak megfelelően a műszaki megoldásokat értékeli fel. Ebben a perspektívában a környezet folyamatosan úgy jelenik meg, mint a bizonytalanságok, fenyegetések forrása és kiindulópontja, amellyel az atomtemető úgy áll szemben, mint egy olyan terület, mely abszolút biztonságos, mert korlátlanul érvényesülhetnek a műszaki kritériumok.

### Az érvek mögötti elképzelésrendszer

A PAV döntéshozóit a konfliktus e szakaszában valóban meglepte, hogy az ófaluiak, a laikusok vonakodnak befogadni a hulladéktárolót, noha ők az ismeretterjesztő előadások, falugyűlések keretei között számos érvet sorakoztattak fel az atomtemető szükségessége és biztonságossága mellett. Az így előállt helyzetet értelmezve abból a feltevésből indultak ki, hogy a lakosság vonakodása elsősorban *tudáshiányból fakadó bizonytalanságra*, félelmekre vezethető vissza, ezért erőfeszítéseik egyik fő irányát az jelentette, hogy elmagyarázzák az embereknek: a radioaktív anyag nem veszélyes, nem kell tőle félni; igaz, lebecsülni sem szabad. Az atomenergia elfogadtatására tett törekvéseik a jelenség demisztifikálására irányultak. Főleg azt emelték ki, hogy a radioaktív sugárzás az élet természetes velejárója, nem valami rendkívüli, soha nem volt jelenség. Másrészt a különböző kockázat- és határértékek, valószínűségek pontos és számszerűsített megadásával azt próbálták sugallni, hogy az atomenergia kockázata kézben tartható, kalkulálható. Ugyanakkor az érvek mögött valójában világszerte különböző különbségek rejtőztek (Scheuch 1980); az atomenergia védelmezői általában az ipari társadalom, annak gazdasági, technikai érdekeinek háttéréből fogalmazták meg érveiket, míg az atomenergia ellenzői számára az atomenergia nem más, mint szimbólum, a megkérdőjelezett társadalmi rendszer központi eleme (Meyer-Abich–Schefold 1981). Ezt az alapvető meghatározottságot csak elmélyítették az államszocializmus körülményei, ahol a PAV – mint korábban

láttuk – szinte teljesen egybeolvadt a politikai hatalommal, berendezkedéssel, annak egyik fő szimbólumává vált.

Ez a konfliktusértelmezés és a belőle logikusan következő cselekvésmód nem ismeretlen a technikai beruházások körüli vitákat elemző kutatásokban: a „szakértők”, az adott létesítmény mellett érvelők álláspontja szerint a szélesebb nyilvánosság, a „laikusok” egy adott kérdésben a *tudományos ismeretek popularizálódása* révén tájékozódnak, s alakítják ki nézeteiket. Peter Sandmann a „hazard” (Sandman 1988: 163–168) fogalommal írja körül a szakértők nézetrendszerét a laikusok információfeldolgozási módszerével kapcsolatban: eszerint a tudományos ismeretek, miközben a laikusok elsajátítják őket, számtalan torzulásnak, módosulásnak vannak kitéve. Az okok közé sorolható egyebek mellett a tömegkommunikációs eszközök működésmódja, az ellenzők tevékenysége és a lakosság hibás, tévedésekkel teli recepciója (Peters 1991:29). E felfogás alapján a laikusok által megkonstruált nézetrendszer egy létesítmény vagy technológia veszélyességéről a szakértők által rögzített, egyedül helyes elképzelések – szándékos vagy önkéntelen – eltorzításaként értelmezhető. Ez a situációdefiníció H. P. Peters egyik tanulmánya alapján a következőképpen modellezhető (Peters 1991:16).

Problémák	Következmény	Végeredmény
a) a tömegkommunikációs eszközök manipulációja b) a nyilvánosság elutasító magatartása c) a szakemberek és a nyilvánosság közötti kommunikáció zavara	a lehetséges előnyök és hátrányok téves észlelése	az elfogadás krízise

A PAV döntéshozóinak interpretációjában a konfliktus e szakaszában az adott technológiák/létesítmények elfogadásáról van szó, azaz a vitákban, az összecsapásokban valójában az *elfogadás krízise* fejeződik ki. A PAV mérnökei szerint a laikusok, az ófaluiak helytelen beállítódása mögött információhiányból fakadó félreértések, hibás értelmezések rejtőznek. Ebből fakadóan egyszerűen képtelenek belátni az adott létesítmény biztonságosságát, félreismerik az atomtemető lehetséges előnyeit és hátrányait. A laikusok „hibás értelmezéseiért”, téves elképzeléseiért elsősorban a *tömegkommunikációt* tették felelőssé, hiszen manipulálja, félrevezeti a lakosságot, ráadásul az egész technológiát rendkívül kedvezőtlen színben tünteti fel.

A laikusokkal való kapcsolattartás, a „helyes” ismeretek közvetítésének nehézségeit két további tényező is fokozza: egyrészt, hogy a nyilvánosság rendkívül rosszul tájékozott, nagyon kevés és felületes ismerettel, természettudományos tudással rendelkezik azon a területen, amelyre a PAV egész érvrendszere felépül, s ezért az egyes argumentumokkal a címzettek nem tudnak mit kezdeni.<sup>19</sup> Másrészt az, hogy a szakértők, a mérnökök – akik grafikonok, számok, rajzok segítségével próbáltak racionális érveket megfogalmazni az atomenergia, illetőleg az atomtemető mellett – egyszerűen képtelenek arra, hogy a szakmai ismereteket lefordítsák egy, a laikusok számára is érthető nyelvre.

Mindebből egyenesen következik, hogy a probléma lehetséges megoldását a PAV abban látta, ha „megfelelő” emberek „adekvát” és „torzításmentes módon” ellátják a lakossá-

got a „helyes” adatokkal, „felvilágosítják” őket. Mivel – szerintük – egy műszakilag korrekt beruházásról van szó, s az ügy folyamán – szerintük – a PAV mindvégig megfelelő módon járt el, világosan következik, hogy itt egy *kommunikációs problémáról* van szó, amely akkor oldható meg, ha hiteles emberek a falubeliek előtt is meggyőzően érvelnek. Korábban már utaltunk arra a folyamatra, ahogyan ez a problémakoncepció lefordítódott a konkrét cselekvések szintjére. Eszerint egyre több és egyre magasabb beosztásban levő embert kell mozgósítani arra, hogy (vélt) igazáról meggyőzze a szemben álló felet, mondván: ha nem értik a mondandót, egyre hangosabban kell beszélni.<sup>20</sup> Az, hogy mennyire meghatározta ez a szemléletmód, elképzelésrendszer a PAV tevékenységét, kitér az azokból a beszámolókból, amelyek arról szólnak, hogy a magasabb beosztásban levők folyamatosan kioktatták a falugyűléseken részt vevő csapatot, „hogyan kell ezt jól elmondani”. Amikor a stratégia kudarca már előrevetítette az árnyékát, s amikor már a PAV háromfős gárdája is elégedetlenkedni kezdett a rá kiosztott szereppel („nem vagyok én végül is prédikátor, én elmondom, amit tudok, gyertek, mondjátok, ha okosabbak vagytok” – háborog az egyik adatközlő), akkor kerül be közvetlenül a magasabb beosztásban levő vezetőség is a konfliktusba; már láttuk, milyen sikerrel.

E szemléletmód természetesen nem a véletlen műve, sok szállal kapcsolódik a múlt-hoz, hiszen a PAV megalakulása óta az ott dolgozó mérnökök – egyfajta önlegitimációs szándékkal és missziós tudattal is felszerelve – számos helyen tartottak előadásokat arról, mi az atomenergia, hogyan működik az atomerőmű, s más hasonló kérdésekről. Tulajdonképpen ez volt az egyedüli közeg, ahol kapcsolatba kerülhettek a társadalom szélesebb rétegeivel, s ahol egyáltalán beszélhettek az atomerőműről, az atomenergia problémájáról. Ezek az előadások egyrészt különböző hivatalos szervezetek (Polgári Védelem) keretei között zajlottak, másrészt ismeretterjesztő társaságok (TIT) kérték fel erre a PAV mérnökeket. Ám mindkét esetben közös tapasztalatuk volt a totális érdektelenség („volt, hogy kivonultunk a moziba, vittük magunkkal a cuccokat, nem volt a kutya sem” – kesereg az egyik adatközlő).<sup>21</sup> Mindez a PAV emberei számára – azon túl, hogy a sikertelenség személyesen is érintette őket, illetőleg missziós tudatukat is megtépázta – azt jelentette, hogy a külvilághoz, a laikusokhoz, a hallgatósághoz fűződő viszonyukat úgy értelmezték, mint egy kommunikációs problémát: azaz az üzenet tartalmával (amit elmondanak) minden teljesen rendben van, a hallgatósággal sincs különösebb probléma, csak ez a két faktor valahogy nem találkozik.

Az ismeretterjesztő előadás mint műfaj kiválóan illeszkedett a PAV önképéhez. Lehetőséget adott a missziós tudat, illetőleg az aufklerista attitűd kiélésére, és széles körben bemutathatta azt a munkát, amelyet ők – nemcsak önmaguk, hanem az ország egésze számára is – nagyon fontosnak tartottak. Ugyanakkor az ismeretterjesztő előadás, mint a neve is mutatja, pontosan kiosztja a szerepeket: az egyik fél rendelkezik az ismerettel/tudással (és fontosnak tartja annak terjesztését), a másik fél nem. Ezért elképzelhetetlen, hogy ebben a műfajban vita alakulhasson ki. Ha a másik fél mégis megkérdőjelezi az ismereteket, akkor egyszerűen azért teszi, mert fogalma sincs a szakmáról. Magában a „felvilágosítás” folyamatában kétségkívül eleve benne rejlik egy paternalisztikus attitűd, amely előre kiosztja a szerepeket, s ezekhez hatalmi pozíciókat is hozzárendel. A PAV tevékenységének hátterében mindvégig jelen levő tájékoztatási kényszer csak és kizárólag a saját tevékenység bemutatására korlátozódott, szóba sem került például a döntéshozatali folyamat nyilvánossá tétele. Ebben a szemléletmódban egyszerűen nem tud

megjelenni az a kérdésselvetés, hogy talán nem a felek közötti csatorna inadekvátsága, hanem a két szereplő csoport közötti eltérő érték- és világszemlélet, a másfajta kulturális tudás hozza létre a konfliktust, ahogy az sem, hogy talán a konfliktus kontextusának vannak figyelembe veendő, releváns, az eseményeket befolyásoló dimenziói.

### Az „ófaluiak” érvrendszere

A „másik oldal” érvrendszerének rekonstruálása nehezebb és összetettebb feladat, mint a PAV döntéshozói által képviselt nézetrendszer interpretációja. Az „ófaluiak” megnevezés sokkal kevésbé homogén közösséget foglal magában, mint a PAV döntéshozói. Jól elkülöníthető módon két csoportot tudunk megkülönböztetni. Az egyik a falu előregedő, visszahúzódó, minden politikai megnyilvánulástól tartózkodó lakossága. Az atomtemetővel kapcsolatos híreszteléseket ugyan bizalmatlanul fogadták, de az ismeretterjesztő előadásokon a PAV szakmai érveléséhez nem igazán tudtak hozzászólni. A másik csoportot a faluban, illetőleg a szomszédos községben, Mecseknádasdon élő értelmiségiek (orvos, tanító, főiskolai tanár) alkották. Mellettük aktív szerepet játszott az ügyben egy pécsi, illetőleg budapesti – döntően szintén értelmiségiekből álló – társaság, amelynek a közelben volt nyaralója, hétvégi háza. Ez a csoport, mely a szakmai érvek kezelésében, feldolgozásában, vitatásában a falubeliek segítségére sietett, olyan emberekből állt, akiket a falu ismert, s – főként – akikben megbízott, s akik otthonosan érezték magukat ebben a világban. Kétségkívül rendelkeztek a „hazai pálya” előnyével, ismerték a környéket és a falu lakóit. Érdekes és feltűnő az erős emocionális érintettség,<sup>22</sup> mely a falubelieket s az ügyeket vivő csoport tagjait egyaránt jellemezte. Ez azt mutatja, hogy az atomtemető megjelenése egzisztenciálisan fontos, alapvető pontokat érintett az adott közösség életvilágán belül. Az emberek számára a Paks Atomerőmű – akarva-akaratlanul – a hatalmi gótgöb, az erőszakosságot, a „kisemberek” véleményével nem törődő, az államhatalomhoz nagyon közel álló szervezetet jelenítette meg. A másik oldalhoz tartozók a falugyűléseken többször kellemetlen helyzetbe kerültek, amikor kiderült: valamilyen helyi vagy környékbeli földrajzi helyről, közelmúltbeli eseményről semmifajta ismerettel nem rendelkeznek – s ez fontos dimenziót jelentett a MI és az ŐK definiálása során.

Ez a réteg informálisan már korábban is egy kört alkotott, egyrészt a hasonló érdeklődés, másrészt a városból származó, közeli kapcsolatok révén. Más-más indíttatásból, eltérő érték- és preferenciarendszerrel és különböző intenzitással vettek részt az atomtemető körüli küzdelmekben, ám a PAV elleni fellépéseik során mindig egységet demonstráltak. Ezen az alapvető szinten túl azonban nagyon eltérő indíttatások, problémakonceptualizációik léteztek: volt olyan résztvevő, aki számára ez az ügy egyértelműen (ellenzéki) politikai tevékenységként definiálódott; olyan területként, ahol közvetve az adott politikai rendszer működésmódja kérdőjelezhető meg, bírálható. Mások – főként a konfliktus későbbi szakaszában, a rendszerváltás környékén – felismerték, hogy az ügyből politikai tőke kovácsolható, amely megnyitja a politikai karrier lehetőségét. Egy harmadik csoportot alkottak azok, akik tisztában voltak ugyan a konfliktus politikai implikációival, s adandó alkalommal ki is használták ezt, ám számukra mégis inkább környezetvédelmi problémáról volt szó, amelyben az utódok egészsége és biztonsága, a természeti kör-

nyezet, a kockázatmentes élet forog kockán. S voltak olyanok is, akik számára az „atomtemető-ügy” nem volt más, mint kaland, kihívás, meccs („a magyar ember szereti a meccset; s ezt megnyerték, tagadhatatlan” – kesereg a PAV egyik döntéshozója), olyan alkalom, ahol hőssé lehetett válni, ahol túl lehetett járni az ellenfél eszén.

Az ófalui oldal *problémakonceptualizációjának* legalapvetőbb jellemzője az volt, hogy elutasítja a kockázat-haszon perspektívát, azt a szemléletmódot, amely optimalizálási problémának, nettó haszon kalkulációnak, azaz tisztán mérnöki-szakmai feladatnak tekint az atomtemető létesítését. Ugyanakkor nem is kötelezte el magát valamilyen más, alternatív szemléletmód mellett, inkább többfajta, lehetséges perspektívából kiindulva hozott fel – éppen ezért – meglehetősen heterogén érveket az atomtemető ellen. Az ófaluiak érvelése, szemlélete a mindennapi gyakorlatban használatos racionalitásmintákat követte, melyek kiindulópontjául és vonatkoztatási terepül nem annyira a tudományos, szakmai kérdések és tudás, az ökonómiai, technikai információk szolgáltak, mint inkább az, hogy ki milyen pozíciót foglal el az adott társadalmi térben, és milyen szavahihetőséggel bír. Azaz számukra a vitában képviselt pozíciók elfogadhatóságát a társadalmi szereplők múltbeli és jelenlegi viselkedése határozta meg. Az információfeldolgozás e – Sandmann által „peripheral route”-nak nevezett – formája periferikus szempontokat (szavahihetőség, nézetek megjelenésének gyakorisága) alkalmaz egy meghatározott vélemény elfogadásakor vagy elutasításakor, s nagy jelentőséget tulajdonít a hiteles és releváns vonatkoztatási csoportok, a véleményvezérek szerepének (Sandmann 1988).

Az ófaluiak *argumentációjában* éppen ezért nem lehetett találni olyan jól felismerhető struktúrát, mint a PAV érvrendszerében; inkább reaktív, reflexív, elsősorban a PAV által előadott tényekhez, érvekhez kapcsolódott, ott kereste a lehetséges támadási pontokat.<sup>23</sup> Mivel célja nem annyira egy gondolatrendszer felvázolása volt, mint inkább a kritizálható nézetek, felvetések összegyűjtése, így maga az érvrendszer nem is törekedett erre. A konkrét, „tárgyszerű” ellenvetések mellett főként másfajta perspektívákból, alternatív szemléletmódokból származó érveket hoztak fel az atomtemető kapcsán. Alapintenciójuk mindvégig az atomtemető ófalui elhelyezésének megakadályozása volt, az atomenergia felhasználása által felvetett társadalmi, kulturális problémák csak annyiban érdekelték őket, amennyire azok e céljuhoz felhasználhatóaknak tűntek.

## A „szakmai” kérdések pszeudotudományos kritikája

Az ófaluiak a paksiak által képviselt szakvéleménnyel csak azokon a pontokon tudtak mit kezdeni, amelyek valamilyen szinten számukra is lefordíthatóak voltak, az ő életvilágukon belül is relevanciával rendelkeztek. Ezeket elsősorban a hely kiválasztását, az adott területre jellemző geológiai, hidrogeológiai viszonyokat megkérdőjelező, pszeudotudományos érvek képviselték. Ezek olyan szakmai kérdésekre vonatkoztak, amelyek „józan ésszel is megítélhetők”, ahogy az egyik adatközlő kifejezte.

A források kérdése szinte valamennyi beszámolóban nagy hangsúlyt kapott, és későbbi győzelmüket nagyrészt az ebben a kérdésben elfoglalt álláspontjuknak tulajdonítják. Ennél a problémánál a PAV a saját csapdjába esett, hiszen többször hangoztatta, hogy egy nukleáris hulladékártó helyének gondos kiválasztása során az egyik legfontosabb feltétel, hogy megfelelő távolságban legyen a felszíni és felszín alatti vizektől, s



ezt az előírást az ófalui helyszín maximálisan kielégíti. Mindezt alátámasztandó, a nukleáris hulladékártól leginkább veszélyeztető elemként, mintegy katasztrófaszenárióként azt írták le, hogy az izotópok valamilyen módon belekerülnek a vízforrásokba, s hangsúlyozták, hogy ennek megakadályozására mesterséges gátakat kell építeni.

Az ófaluiak sűrűn használt „szakhivatkozásai” kiemelték, hogy a környéken köztudottan több forrás (számukat 2-3 és 25 közé teszik) is ered. Ez egy olyan szilárd, objektív, megcáfolhatatlannak tűnő pont volt, ahol a PAV adatait hibásnak találták, s e kérdés tisztázása olyan problémahorizont előtt zajlott, ahol minden érdekelt rendelkezett valamifajta tudással. Ugyanakkor a „forráskérdés” nemcsak azért vált az ügy egyik legfontosabb szimbólumává, mert ehhez minden érdeklődő hozzá tudott szólni, hanem mert nagyon jól szemléltette, hogy a PAV mennyire idegenül mozog az, úgymond, „megkutatott” területen, hiszen „nyilvánvaló tények” elkerülték a figyelmét.<sup>24</sup> Miután kiderült, hogy az adott határon belül valóban léteznek vízforrások, ezt az *adatot* az ellentétes oldalon állók rögtön különböző módon kezdték értelmezni. Az ófalui fél számára ez „objektív”, s ráadásul világos volt, számszerűsített, pontosan definiált előírásként jelent meg, amellyel egyetlen teendő van: be kell tartani. A PAV pedig megpróbált emellett érvelni, hogy a források minimális távolságának meghatározása nem egy objektív „természeti törvény”, hanem emberek alkotta előírás, amely alkalomadtán megváltoztatható, és álláspontjuk szerint meg is kell változtatni, mert a „világon egyedülállóan szigorú megkötés”. Az ófalui oldal úgy érezte, hogy e számszerűsített, „objektív formában” létező, a hivatalosság pecsétjével ellátott szabály segítségével sikerült „tetten érnie” a PAV-ot, s egyúttal azt is a fejére olvashatja, hogy saját szája íze szerint akarja a szabályokat változtatni.

### Morális perspektívákból megfogalmazott ellenérvek

Az ófaluiak argumentációja az általánosabb jellegű kérdések – így a kockázat megállapítása, a veszély/biztonság problémája – tárgyalásakor a PAV kockázat-haszon perspektívájával szemben más, alternatív jellegű nézőpontokból kiindulva fogalmazta meg kritikáját, s ezeken belül jelentős szerepet játszanak az *etikai-morális kérdések*. Az egyik jellegzetes, sokszor előkerülő érv a PAV által előszeretettel alkalmazott kockázatszámítási módszer „katasztrófaelméleti” kritikáját fogalmazza meg. Míg a PAV döntéshozói elhanyagolhatóan csekélynek adták meg a meghibásodás, az esetleges katasztrófa esélyét, addig a TB különböző képviselői azzal érveltek, hogy ez a nagyon csekély – akár 1 százalékos – katasztrófaesély az ott élők számára, akiknek korábban ezzel nem kellett számolni, 100 százalékos. Többször hangsúlyozták – s ez is a környezeti konfliktusokban fölbukkanó jellegzetes érv –, hogy semmifajta lehetséges haszon nem igazolhatja morálisan a katasztrófa lehetőségét. A katasztrófa potenciál alátámasztásakor Csernobil felidézése szintén az elvi, általános jellegű érvek közé tartozott; s tekintve, hogy e név valóban egy hatalmas méretű katasztrófa emblematikus jelölője, gyakorlatilag az atomenergiával, az atomtetemével kapcsolatos mindenfajta aggodalom bármikor alkalmazható hivatkozási alapjává vált (Krohn–Weingart 1986; Terestyéni 1989). A „kockázat” fogalma az ellenzők számára kétségkívül rendelkezett azzal a tulajdonsággal, hogy emócionális miatt a szélesebb nyilvánosság számára is megközelíthetővé, megragad-

hatóvá tette a konfliktust, miközben az érvelést felruházta egyfajta pszédotudományos látszattal.

A konfliktus során többször megfogalmazódik az a morális jellegű felvetés, hogy az atomenergia katasztrófatenciálja túlnő az emberi képességeken, felelősségtudaton, illetőleg nagyon élesen felveti a következő generáció megterhelésének felelősségét. Szívesen alkalmazott általánosabb jellegű perspektíva az értékekhez, értékelképzelésekhez kapcsolódó problémák felsorolása, amikor az ófalui oldal képviselői azt a kérdést vetik fel, hogy a most, a mában hozott döntésnek olyan következményei lesznek, amelyekkel az utódainknak is, sőt elsősorban nekik kell számolniuk.

Ennek a fajta morális érvelésmódnak a preferálása nagymértékben meghatározza az ellenzők megnyilvánulásait, ám egyúttal a konfliktus pályáit is kijelöli. A kockázatot felvállaló – és felvállaltató – cselekvések morális kriminalizálása nagyon sötét képet fest a szemben álló oldal képviselőiről, az atomenergia felhasználását elősegítő mérnökökről, szakemberekről. Niklas Luhmann az ökológiai kommunikáció törvényszerűségeit vizsgálva kiemelte, hogy a morális dimenziót főként akkor szokták igénybe venni, ha a fontosnak tartott kérdésekben a véleményalkotás során bizonytalanságok figyelhetők meg. Azaz ha a diffúz és komplex jelenségek, továbbá a nagyon eltérő következtetések miatt bizonytalanság lép fel (Luhmann 1993:331). Luhmann ugyanakkor figyelmeztet arra is, hogy a kommunikáció morális dimenzió irányába történő eltolása fölöttébb kockázatos, hiszen könnyen intoleranciához, a pozíciók fixálódásához vezethet, mivel a másiról olyan képet sugall, mint aki nem tartja be a játékszabályokat.

Az ófalui fél folyamatosan kísérleteket tett az atomtemető körüli diskurzus kitágítására, s a környezetet veszélyeztető közvetlen kockázatok helyett inkább a közvetett következményeket, a PAV döntéshozói által „szakmai kérdéseknek” nevezett témák helyett a társadalmi, politikai problémákat állította előtérbe. Ez a szemléletmód az atomtemetőt nem annyira műszaki paramétereken keresztül próbálta megítélni, mint inkább társadalmi/kulturális hatásai révén. Így az ófalui helykijelölést elutasító ellenérvek is túlmentek a szigorúan szakmai-technológiai jellegű horizonton, s másfajta – a hely kiválasztását *lokális társadalmi, társadalompolitikai* megfontolásokból megkérdőjelező – perspektívákat is bekapcsoltak az érvelésbe. Az egyik leggyakrabban hangoztatott érv ezen túl kiemelte a megye sajátos, aprófalvas településstruktúráját, mondván: a lakosság amúgy is szegény, s az atomtemető létesítése tovább fokozná a lakosság elvándorlását, s a mezőgazdasági terület értékvesztése pedig növelné az elszegényedést. Az ófalui fél törekvésének iskolapéldája volt az a némileg *politikai* jellegű ellenérv, hogy az egész országban már szinte csak Baranyában vannak 100 százalékosan nemzetiségi falvak, s ha – „ebben a kiélezett nemzetiségpolitikai helyzetben”, mondja a TB egyik vezetője – az atomtemető hatására megindulna a lakosság elvándorlása, annak is beláthatatlan következményei lennének.

## Bizalmatlanság az intézményekkel szemben

Már a kockázat fogalmával kapcsolatban megfigyelhető volt az a jelenség, hogy a létesítmény ellenzői számára azért is fontos ennek használata, mert támadhatóvá, felelőssé teszi az állami szerveket, amelyeknek kötelességük volna az emberi élet védelme, a ve-

szély minimalizálása. A fogalmat így vádként alkalmazták, melynek segítségével az állami szervekkel szemben bizalmatlanság fogalmazható meg (Peters 1991:126).

A TB, a lakosság és a tömegkommunikáció által talán legtöbbször hangoztatott problémát az jelentette, és egyben a legnagyobb felháborodást az okozta, hogy az atomtemető ügyében a PAV a lakosságot, úgymond, kész helyzet elé állította. Előzetesen nem egyeztetett a helyi közösséggel, nem tájékoztatta azt. Akkor került – és akkor is csupán a véletleneknek köszönhetően – nyilvánosságra az ügy, amikor a kutatás már gyakorlatilag befejeződött, az engedélyeztetési eljárásban pedig csak az utolsó pecsétek hiányoztak. Az újságcikkek, riportok, falugyűlések egyik állandóan visszatérő sztereotip érve, hogy az atomtemető létesítésének kérdésében pontosan azok lettek teljes mértékben passzív szemlélői szerepre kárthatva, akiknek itt van a házuk, itt élnek. Mindezért a falubeliek, a TB és a nyilvánosság főleg a PAV-ot tette felelőssé.

A PAV, különösen a munkálatok elején, valóban nem tett semmit azért, hogy a helyi közösség egyáltalán tudomást szerezzen arról, milyen létesítményt terveznek a közelbe. Ugyanakkor a PAV csak részben volt felelős a tájékoztatás elmulasztásáért, hiszen a megyei és helyi vezetők már az 1980-as évek közepén tudtak arról, mi készül Ófaluban, a tervekhez beleegyezésüket adták, sőt, külön kiemelték a társadalmi tájékoztatás fontosságát – az ügyben mégsem történt semmi. Amikor napfényre került a nukleáris hulladéktároló terve, mindenki a másik felet vádolta meg a tájékoztatás elmulasztásával. A helyi tanács azzal védekezett, hogy ő legalább megpróbált tájékoztató előadásokat szervezni, másrészt hangsúlyozta, hogy egész egyszerűen nem rendelkezik megfelelő apparátussal a tervek elbírálásához, s ilyen esetben inkább központi tájékoztatásra volna szükség. A központi szervek egyrészt elismerték, hogy valóban hibáztak, mert nem készült el egy tájékoztatási stratégia, de a tanácsok helyben tehettek volna valamit, hiszen ők is rendelkeztek minden ismerettel. A PAV sokáig nem tudta eldönteni, milyen stratégiát válasszon. Ha elkezd egy tájékoztatási hadjáratot, csak azt éri el, hogy az embereket maga ellen hangolja („minél többet nyugtatják az embereket, annál idegebbek lesznek” – hangzik a nukleáris igazgató egyik axiómája),<sup>25</sup> s mivel már sokat investált mind pénzben, mind kutatásban az ófalui helyszínbe, tartott attól is, hogy egy esetleges kommunikációs kudarccal mindez el fog úszni. Másrészt a PAV döntéshozói kezdetektől fogva problémásnak gondolták – s ez be is igazolódott – azt az alapállást, hogy a beruházó érveljen saját beruházása mellett, hiszen senkitől sem várható el, hogy elemi érdekei ellen tegyen bármit is.

Az ófalui oldalon megfogalmazódó érvek főként *politikai perspektívából* tekintettek a konfliktusra, értelmezték a történeteket. Ebben a szempontrendszerben központi helyet foglal el a PAV mint kiemelt nagyvállalat, a szocializmus egyik büszkesége, illetőleg a politikai hatalomba beépült paksi döntéshozók elleni küzdelem. A PAV által hangoztatott technokrata érveket, a vállalat tevékenységét így politikai dimenzióban ragadták meg, ahol minden aktus mögött valamifajta burkolt hatalmi viszony rejtőzik. Az adott létesítmény pedig nem valamilyen technokrata jellegű, számszerűsíthető döntés, hanem egy olyan politikai folyamat eredményeképp jöhet létre, amelyben különböző társadalmi csoportok – ebben az esetben az ófaluiak – képviselhetik és jeleníthetik meg érdekeiket.

## Az érvek mögötti elképzelérendszer

Az ófaluiak – s elsősorban az eseményeket végül is irányító csoport – előtt a konfliktus e szakaszában mindvégig (hol kimondva, hol kimondatlanul) az atomtemető elkerülésének célja lebegett. A konfliktus későbbi menetét meghatározta az a tény, hogy az ófaluiak élesen visszautasították a PAV azon konfliktusdefinícióját, miszerint itt ismerethiányból, a tömegkommunikáció negatív tevékenységéből és a mérnökök kommunikációs kompetenciahiányából fakadó bizalmatlanságról és ellenkezésről volna szó, amely az ismeretterjesztő előadások révén megszüntethető és feloldható. Az eseményekre kezdetektől fogva úgy tekintettek, hogy egy, a politikai térben jelentős támogatókkal rendelkező nagyvállalat felforgatta mindennapi életüket, tendenciózus, stratégiai kijelentésekkel akarja tervét megvalósítani, s ők ezzel az erőszakos fellépéssel szemben védekezni próbálnak. K. P. Japp az új társadalmi mozgalmakat vizsgálva megállapította, hogy a kockázatos technológiákhoz, létesítményekhez fűződő viszonyukat nem annyira e lehetséges veszélyektől való szorongás jellemzi, mint inkább azon intézmények, szervezetek iránti bizalmatlanság, amelyek a kockázatok kezelésével vannak megbízva (Japp 1993). Ebben az elképzelérendszerben az atomtemető körül nem értékesleges, „szakmai”, mérnöki kérdéseket tárgyaló, tudományos tények körül forgó diskurzus zajlik, hanem az egész vita belekapcsolódik egy nagyobb társadalmi modellbe, ahol az intézmények, személyek megítéléséhez mindennapi praxisból fakadó kompetenciát használnak fel a szereplők. Azaz nem tudományos tények, szakmai ismeretek kerülnek megvitatásra, sokkal inkább olyan kérdések merülnek fel az atomtemető kapcsán, hogy ki milyen érdekeket követ, kinek mi használ, mi nem, mit jelent a kockázat-haszon igazságos elosztása.

Két mozzanat már a konfliktus legelején világos volt az ófalui oldal képviselői számára, s ez a felismerés meghatározta a konfliktus menete során tanúsított stratégiájukat. Belátták, hogy egyedül, magánemberként nem szállhatnak szembe a siker reményében az atomerőmű törekvéseivel, érdekeik érvényesítéséhez mindenképpen egyesületet kell alapítaniuk. Konszenzus volt közöttük abban a kérdésben is, hogy szövetségeseket kell keresni és találni, s itt a természetes érdekközösségből fakadó kapcsolatokon (lásd BMT) túl hamar felismerték a nyilvánosság erejét.

Már az első ismeretterjesztő előadásokon, falugyűléseken kiderült számukra, hogy az összejöveteleken nem csupán az elhangzott érvek, ellenérvek érdekesek, hanem az a mód is, ahogyan ezek egyben kijelölték a konfliktus pályáját, s létrejött egy aszimmetrikus szituáció, amelyben „nagyon egyenlőtlenül vannak kiosztva a lapok”. Az egyik oldal tudományos szakvéleményekkel alátámasztott, „objektívnek”, így támadhatatlannak tűnő nézetrendszert képviselt és próbált elfogadtatni, miközben a másik oldal egyáltalán nem rendelkezett ilyen típusú szakmai ismeretekkel. Az egyik oldalon hatalmas, az államparátus, a politikai hatalom különböző intézményei által támogatott szervezet állt, míg ők csak magánemberekként léphettek fel. („A mi igazunkat ezeken a fórumokon keresztül nem lehetett védeni” – mondja az egyik adatközlő.) Ettől kezdve folyamatosan kísérleteket tettek a helyzet átdefiniálására, a korábban leosztott lapok újraosztására, a kezdeti, aszimmetrikus viszony megváltoztatására. A konfliktus e szakaszában az ügyeket irányító csoport egyik legfontosabb teendője annak a formának a megtalálása volt, amelyben eredményesen felvehetik a küzdelmet a PAV nyomasztó túlsúlyával szemben. Ez vezetett egyrészt az egyesületi forma megtalálásához, amelyben már ők sem tiltakozó,

ellenszegülő egyénekként jelentek meg, hanem – a PAV döntéshozóihoz hasonlóan – egy szervezet tagjaiként, és nem ismerethiánytól, a tömegkommunikációtól félrevezetett individuummként prezentálták önmagukat, hanem egy érdekérvényesítő közösség tagjaiként.

Mivel a PAV mint kiemelt nagyvállalat, a szocialista ipar büszkesége, teljesen összekapcsolódott a politikai vezetéssel, a pártállami rendszerrel, ezért a vele szemben álló erők egyetlen lehetősége „a nyilvánosság riadóztatása volt” (Peters 1991:127). Az értelmiségi csoport számára kiemelkedő fontosságú volt a tömegkommunikáció, a helyi és országos közvélemény szerepe, ezért másik fontos feladatának a *nyilvánosság megszerzését* tekintette. Céljuk a lehető legtöbb információ nyilvánosságra hozása volt, igyekeztek minél több embert megnyerni az egyesületnek és az egész ófalui ügynek. Ez magyarázza, hogy nemcsak a falvakban, hanem a városokban is (egyetemen, értelmiségi, természetvédelmi klubokban) előadásokat szerveztek, minden lehetséges fórumon propagandát folytattak, a médiumoknál meglevő összeköttetéseiket kihasználva a TB tagjai az ófaluiak ügyét a figyelem középpontjába állították („botrányt kevertünk az események körül” – fogalmaz az egyik adatközlő). Tevékenységüket elősegítette a tömegkommunikáció közismert hatásmechanizmusa: a rossz hírek iránti erőteljesebben jelen lévő fogékonyság (Peters 1991:187).

Az országos nyilvánosság tájékoztatásán kívül a TB nagy figyelmet fordított Ófalui megszervezésére is. Ők meg tudták találni azt a kommunikációs csatornát, amelyen keresztül a falubeliekre hatni lehetett. A PAV szakmai érvekkel próbálta az ófaluiakat meggyőzni, és azt hitték, a szakma tekintélye önmagában elég hatásos lesz. A TB viszont kézzelfogható dolgokra apellált, amelyeket a falusiak rögtön megértettek. Arról beszéltek, hogy a házak, telkek elértéktelenednek, ha idekerül a hulladék tározó, azt vázolták fel, hogy a gyerekek, unokák el fogják hagyni a szülőfalujukat. A bizottság tagjai erőteljesen kihasználták a témában rejlő emocionális tartalmakat, a lakosság érzelmeire építettek: az emberek egészségéről, a gyerekekről és unokákról beszéltek, akik „őseik földjén” szeretnék leélni az életüket, s nem egy atomtemető rémisztő szomszédságában; a betegségekről beszéltek, amiket a temető magával hozna. A lakosságnak a kockázat kérdései során alkalmazott „mindennapi heurisztikája” pedig a pesszimista értékelésekre hallgat, ahogyan a PAV oldaláról többször is vádként megfogalmazódott: „elég kétséget kelteni az emberekben, s szükségtelen ezt meg is alapozni.”

Az ófaluiak az *államigazgatás szintjén* is eredményesen jelenítették meg saját magukat, s ebben váratlan, de igen hasznos segítséget kaptak a BMT-től. Ennek megfelelően a konfliktusmező kialakítása során, a definíciós küzdelemben állandóan jelen voltak olyan érvek, hogy nem Ófaluról, egy közösségről van szó, a tét igazából az egész megye. Ez a konfliktus valójában arról szól, hogy a szomszéd megye, Tolna (Paks itt található) csak az atomerőmű nyújtotta előnyökből akar részesülni, miközben a hátrányokat át akarja hárítani Baranya megyére. Ez az elképzelésrendszer egy már régen meglévő ellentétrendszerre s egyfajta lokálpatriotizmusra épült, és végül is az ófalui oldal szempontjából sikeresen működött: a „baranyai” újságírók szemben álltak a „tolnaiakkal”, a „baranyai” vezetők opponálták a „tolnai” vezetők terveit.

A Társadalmi Bizottság ugyanakkor a konfliktus e szakaszában nagyon pontosan felismerte, hogy a konfliktusnak nemcsak társadalmi és politikai perspektívája létezik, hanem vannak olyan szakmai jellegű kérdések, amelyekben nekik is ki kell alakítaniuk



valamifajta védhető álláspontot, ha nem akarnak eleve hátrányba kerülni. A másik fél, a PAV minden törekvése arra irányult, hogy ebben a szakmai dimenzióban helyezze el a konfliktust, s egy olyan szimbolikus teret állítson elő, amelyben a szakmát képviselő PAV áll szemben a szakmailag teljesen tájékozatlan falubeli lakossággal. A Társadalmi Bizottságnak ezért nemcsak a falubeliek, a megyei államapparátus támogatása volt fontos, hanem szükségük volt olyan szakértőkre is, akik az úgynevezett szakmai kérdésekhez hozzá tudtak szólni.

## Összefoglalás

Hans Peter Peters a „szakértők” és a „laikusok” közötti (amúgy a hétköznapiakban egyébként hatékonyan és észrevétlenül működő) konszenzus széttörését arra vezeti vissza, hogy a technikai „community” olyan kockázatvalóságot konstruál meg, amelyben az adott létesítmény, tevékenység kockázata elfogadhatóként jelenik meg, ám ezt a konstrukciót – különböző (értékváltás, politikai stb.) okok miatt – a lakosság nagy része nem osztja (Peters 1991). Ha ezt a nagyon általános állítást elfogadjuk is, az általunk vizsgált konkrét eset, az ófalui atomtemető körüli konfliktus kapcsán néhány mozzanatot mégis érdemes kiemelni, amelyek alapvetően rányomták bélyegüket az eseményekre.

Ahogy az eddig elmondottakból is világossá vált, a szemben álló felek – különböző perspektívájuknak megfelelően – egymástól gyökeresen eltérő „kockázatvalóságokat” építettek fel, ami nagymértékben megnehezítette közöttük a „kockázatkommunikációt”.<sup>26</sup> A PAV döntéshozói főként a kockázat numerikus nagyságát emelték ki, érvelésük fő irányát a kockázat-haszon mérleg jelentette. Elemzéseikben, problémareprezentációikban főként a természettudományok segítségével megragadható és racionalizálható különbségek, fogalmak játszották a fő szerepet. Az ófalui oldal számára – metaperspektívájuknak megfelelően – más faktorok is fontos, cselekvésvezérlő jelleggel bírtak: így a szereplők szavahihetősége, viselkedése, a politikai erőter – az, amit a szakirodalom kvalitatív kockázatfaktoroknak nevez.

Ugyanakkor e különbözőségeken, differenciákon túl létezik egy alapvető azonosság a két fél konfliktusértelmezésében, sőt megoldásterveiben, s ez a mindennapi cselekvések szintjén is érzékelhető. Mindenképpen létezik a konfliktusnak valamifajta „kulturális logikája”. A szereplők cselekvéseiből, a hozzákapcsolódó jelentésmezőkből kiolvasható valamifajta tendencia az események értelmezésében, megítélésében, mely visszahat magukra a cselekvésekre. A szereplők folyamatosan értelmezik a saját és a mások cselekedeteit, ennek megfelelően módosítják önmaguk tevékenységét – s ez a konfliktus egészében úgy jelenik meg, mint egyfajta tendencia, „logika”.

Miközben a részt vevő felek eltérő kockázatvalóságokat konstruáltak meg, különböző nyelveken beszéltek, szinte kísérteties módon ugyanazokat a fogalmakat, dichotómiákat alkalmazták a saját, illetőleg a másik szereplő tevékenységének értelmezésére. Mindez végső soron arra a *szélesebb kontextusra* utal, amelyben a konfliktus résztvevői mozogtak, s ahonnan alapvető kulturális mintáik, beállítódásaik származtak; s ez nem más, mint a 1980-as évek közepének magyar társadalma. A leírás e szintjén úgy tűnik, hogy ebben a közegben egy konfliktus csak valamifajta titokban folytatott háborúként reprezentálódhatott, s a konfliktus megoldásának módját is csupán a másik fél megsemmisí-



tése jelenthette. Jungerman és Slovic pontosan leírják azt a folyamatot, ahogyan az ilyen „forró témáról” folytatott kommunikáció a részt vevő feleket frusztrálja, s érzelmileg rendkívül erősen érinti: a szakemberek azért panaszkodnak, mert a laikusok nem figyelnek eléggé a tényekre, emóciók vezetik őket, az ellenzők számára pedig az jelent feloldhatatlan problémát, hogy nem veszik eléggé komolyan őket (Jungermann–Slovic 1993:197). A konfliktus e szakaszának résztvevői főként harcnak, küzdelemnek tekintették tevékenységüket, a szemben álló felet pedig ennek megfelelően olyan ellenfélnek, akit le kell győzni. A két fél által használt alapvető fogalmakkal – „titok”<sup>27</sup>, „botrány” – megteremtődik az a tér a konfliktus mögött, amely a konfliktust nem pusztán vitaként, diskurzusként definiálja, hanem – e „paramilitáris” nyelvezet révén – nagyon sötét szándékokkal rendelkező, mindenre kapható ellenségeket láttat a másik oldalon.

Ugyanennek az éremnek a másik oldala a nyilvánosság felértékelődése, hiszen a titkos terveket le kell leplezni, az eltitkolt szakvéleményeket nyilvánosságra kell hozni. Ez az optika nem úgy tekint a nyilvánosságra, mint olyan helyre, ahol a különböző álláspontokat képviselő felek között lefolytatható egy értelmes, a konszenzus esélyét hordozó diskurzus, hanem mint olyan eszközre, amelynek segítségével a másik fél vélt vagy valós manipulációi leleplezhetők; amellyel a titkos praktikákról le lehet rántani a leplet. A tömegkommunikáció egy része el is fogadja ezt a „felkínált” értelmezést; a tömegkommunikációs eszközök legtöbbször az egyik oldal álláspontját képviselik, s nem mutatják be a másik fél érveit.

Mindkét problémamegoldó rendszer közös abban, hogy igazából két szintben gondolkodik: egyrészt létezik a konfliktusnak a nyilvános „része”, a különböző falugyűlések, viták, újságcikkek, de emögött mindig ott rejtőzik valamifajta mélyebb és fontosabb szint – a „*hidden agenda*” –, ahol a „dolgok eldőlnek”. Egy ilyen területen mozogva felértékelődnek a háttérben megkötött szövetségek, hiszen valójában ezek a háttérben álló erők irányítják az eseményeket, határozzák meg az ügyek kifizetését. Ezért próbált a PAV mindvégig az államigazgatás csatornáin keresztül ilyen szövetségesekre szert tenni, míg az ófalui oldal a BMT, illetőleg a szerveződő ellenzéki mozgalmak irányába tájékozódott. Az így értelmezett konfliktusban nem az a fontos, ami elhangzik, hanem az, amit elhallgatnak, s ez nyilvánvalóan nagyon sok szállal kapcsolódik a késő szocialista társadalmak nyilvánosságát jellemző kommunikációs módra. A PAV korábban már említett „összeesküvés-elméletét” is erre az értelmezésre építette fel,<sup>28</sup> de az ófalui oldal is hasonló értelmezési stratégiát alkalmazott: minden újsághír, esemény mögött a PAV háttérben, titokban végrehajtott, a politikai hatalom által támogatott manipulációját tételezte fel.

A konfliktus e szakaszában a megegyezésre vagy a konszenzus elérésére gyakorlatilag semmilyen esély nem mutatkozott: mindkét résztvevő számára elképzelhetetlen volt bármifajta engedmény, csak és kizárólag a saját pozíció minél eredményesebb érvényesítése számított. Mivel ehhez nyilván hozzájárult a közvetlen kontextus: a sajtó szerepe, az államigazgatásban a problémával kapcsolatban meglévő folyamatos bizonytalanságok, de nyilvánvalóan a szereplők kulturális tudása, szocializációja is fontos faktort jelentett. A közös metakontextus hiánya ugyanakkor nem véletlen, hiszen ennek előállítása olyan jelentős kognitív és affektív erőfeszítéseket igényelt volna (Peters 1991:126), amely az egyre hevesebbé vált ellenségeskedések közepette már az egyik fél számára sem volt járható út: egy közös kontextus kialakítása a saját álláspont relativizálását vonja maga után, mivel aláássa annak abszolút érvényességét.

## A konfliktus átalakulása: a „szakmai” szempont dominanciája

A konfliktus e szakaszában jelentősen átalakult a szituáció definíciója, és a konfliktus során alkalmazott nyelv, illetőleg a felvetődött témák súlypontja is áthelyeződött. E változások ugyanakkor egy irányba mutatnak: a szakmai dimenzió egyre hangsúlyosabb jelenlétét, erősödését, a *professzionizálódás* útját mutatják. A szakirodalom a „társadalmi konfliktus tudományossá válásának” nevezi azt a folyamatot, amelynek során a különböző konfliktusokban egyre nagyobb szerepet játszanak az úgynevezett szakmai kérdések, s a „laikusok” és a „döntéshozók” konfliktusa egyre inkább a két fél szakértői közötti küzdelemmé alakul át. A környezeti konfliktusokban jelentősen megnő a tudomány szerepe és súlya, s a véleménykülönbségek mindig tudományos tények körül alakulnak ki. A tudomány ugyanis több szempontból is fontos szerepet játszik ezekben a konfliktusokban: egyrészt – ha nagyon általánosan fogalmazunk – ő maga a kockázattal, a környezettel összefüggő problémák előidézője. Másrészt ezen a médiumon keresztül válnak láthatóvá a különböző vitatott kérdések és pozíciók.

Az atomtemető létesítése körüli szituációt a kezdet kezdetén a felek mindegyike általában kommunikációs problémaként, zavarként tematizálta, erre utal az ismeretterjesztő előadás mint műfaj preferálása, illetőleg a kommunikációs nehézségeket a konfliktus legfőbb okaként megjelölő beszámolók. Ez az értelmezési keret a későbbiekben fokozatosan megváltozik, amikor a hangnem eldurvulásával, a konfliktus kiéleződésével, a bizalom erodálásával eltűnik a *kommunikatív jellegű megoldás* lehetősége. Mindezzel párhuzamosan mindkét fél kísérletet tesz arra, hogy saját cselekvéseit a „terepen” „professzionizálja”. Ez a törekvés jól tetten érhető egyrészt az ófalui oldal tevékenységében, ahogyan a maga számára megszervezi a megfelelő kapcsolatokat (BMT), a megfelelő nyilvánosságot (mind helyi, mind országos szinten), illetőleg kísérletet tesz a megfelelő tudás megszerzésére is. A PAV oldalán ez a professzionizálódásra való törekvés egyrészt a szakmai dimenzió hangsúlyozásában, illetőleg a saját működésre irányuló, folyamatos reflexióban testesül meg. A szakmai kérések olyan „metakontextus” ígéretét hordozzák, ahol a perspektívák különbözősége tematizálható s feloldható. A konfliktus értelmezése, jellege, „logikája” fokozatosan átalakul: kommunikációs problémából szakmai probléma lesz, az ismeretterjesztő előadások, falugyűlések átadják helyüket a szakértői tárgyalásoknak. Ennek megfelelően módosulnak a vitatott kérdések is. A döntéshozatali, tájékoztatásra vonatkozó anomáliák tárgyalását fokozatosan felváltja a terület alkalmasságáról szóló diskurzus.

## JEGYZETEK

1. A konfliktus másik két szintjének bemutatása – a két szakértői csoport közötti diskurzus, tudományos vita elemzése, illetőleg az államigazgatási, politikai szint történéseinek interpretációja – külön tanulmány témájául szolgál. A tágabb elmélet-történeti összefüggések kifejtésére terjedelmi okok miatt nincs lehetőség, ezeket részletesen lásd Szijártó 1998, ahol bővebb irodalomjegyzék is található.
2. A szimbolikus tér fontosságáról: Cohen 1989; Geertz 1994.

3. A tanácsi választások során a magyar szocializmus rendszerében ekkor nyílt először lehetőség többes jelölésre.
4. A közvetlenül a történetek után készült szociológiai felmérés és értelmezés is átveszi ezt a „naiv” időszemléletet, s ez alapján rendezi el az eseményeket (Faragó–Juhász–Solymosi–Tölgyesi–Vári 1990).
5. Későbbi megnyilatkozásaiban a PAV már megfordítaná ezt a folyamatot, mert az emberek csak a kézzelfogható előnyöket érzékelik. Ugyanakkor ezt az attitűdöt irracionális magatartásnak, emberi gyengeségnek gondolják, melynek nem volna keresnivalója egy racionális magyarázó-rendszerben. (Charles Perrow az ilyesfajta érvelésrendszert nevezi „abszolút racionalistának”; Perrow 1987.)
6. Ez a gondolatmenet a későbbiek során, amikor a PAV döntéshozói kezdték belátni, hogy léteznek másfajta – Perrow által „korlátozott racionalistának” nevezett (Perrow 1987) – perspektívák is, úgy finomodott, hogy az atomtemető okozta „pszichikai” megterhelés miatt kell kompenzációt fizetni. Itt meg kell említeni azt is, hogy a nyolcvanas évek magyar társadalmában gyakorlatilag nem léteztek olyan konfliktusmegoldó technikák, amelyek a lakosság és a telepítők közötti alkufolyamatból indultak volna ki. (Ez a helyzet a későbbiek során jelentősen megváltozott; Vári 1994; 1996.)
7. A cikket azért értelmezzük kicsit hosszabban, mert a magyar tömegkommunikációban az atomtemető ügyével foglalkozó későbbi tudósítások, beszámolók többé-kevésbé módosított formában átvették az itt megfigyelhető sztereotípiákat.
8. A tömegkommunikáció szerepéről, működésmódjáról a kockázatdiskurzusokban jó áttekintést ad: Noelle-Neumann–Hansen 1991; Kepplinger 1991.
9. Nagyon röviden az alábbi események zajlottak Magyarereggyen: az önálló nukleáris hulladéktároló helyét kijelölő kutatások 1977-ben kezdődtek el a Mecsek térségében, négy helyszínen. A szakmai zsűrizések, a különböző szakvélemények eredményeképpen a kutatás Magyarereggy környékére szűkülte le, amit alkalmas területnek is találtak. A botrány igazából akkor tört ki, amikor az akkori generáltervező, az ERŐTERV úgy terjesztette be ezt a helyszínt az Országos Tervhivatalhoz 1981-ben, hogy közben „elfelejtett” egyeztetni a területileg illetékes Baranya Megyei Tanáccsal (BMT). A tiltakozások hatására, számos tárgyalás után, ma már nehezen rekonstruálhatóan, a színpad mögötti kompromisszum eredményeképpen ez a helyszín 1982 őszétől lekerült a napirendről. (Egyébként az itt történetekre vezethető vissza – egyebek mellett – a BMT negatív hozzáállása a PAV tevékenységéhez.)
10. A PAV döntéshozói persze értetlenül álltak az események ilyen alakulása előtt, és próbálták elmagyarázni a korábbi döntések hátterét, a másik oldalt azonban ez nem érdekelte, ügyetlen „kimosakodási kísérletnek” tekintette ezeket az érveket.
11. Az inkriminált rész így hangzik: „S hozzátették még azt a meghökkentően arrogáns kijelentést is: *megtanulnának az emberek fürödni, mosakodni.*” (Javorniczky 1988:7.)
12. A PAV egy nyilatkozatban reagált a nyilvánvaló ténybeli tévedésekre (nem a kiégett fűtőelemek kerülnek a hulladéktárolóba stb.), amit az újságíró kommentárban utasított vissza.
13. Az egyesületnek az alapításkor körülbelül 30 tagja volt, ez a szám rövid idő alatt megtízszereződött, a helyieken túl elsősorban a környező falvak lakói és néhány vidéki, illetőleg budapesti pártoló tag belépésével. Az egyesületen belüli szervezőmunkát egy informális csoport végezte, amely nem volt egészen azonos az egyesület vezetőségével. A titkár egy fizikus, mecseknádasdi lakos, az egyesületi elnök a nádasdi tanítónő volt.
14. A MTESZ pécsi székházában 1988. február 10-én rendezett fórumon a mecseknádasdi tanácselnök tett javaslatot a Független Szakértői Bizottság felállítására, s ezt az Ipari Minisztérium jelen lévő képviselői támogatták.
15. A PAV által felépített argumentációs rendszer az atomenergiához kapcsolódó nagy, általános alapelvek tisztázásával indult, s a nukleáris hulladék, illetőleg a nukleáris hulladéktároló kér-

désköreinek részletes tárgyalása során jutott el konkrétan az ófalui területhez, illetőleg az itt felépítendő atomtemetőhöz.

16. A PAV-nak ugyanakkor nem volt más lehetősége, hiszen önértelmezéséhez szorosan hozzákapcsolódott, hogy veszélyes anyagokkal, ezek „megfékezésével” foglalkoznak, másrészt azt gondolták – s ennek többször is hangot adtak –, hogy a történelem során még soha egy technológiát nem vizsgáltak meg biztonsági szempontokból olyan alaposan, mint az atomenergiát.
17. Az úgynevezett probabilisztikus kockázatelemzés (probabilistische Risikoanalyse – PRA) foglalkozik az atomerőművekre és az atomenergiára speciálisan jellemző, nagyon ritkán jelentkező, de akkor katasztrófához vezető technológiai jellegű üzemzavarok biztonságtechnikai elemzésével (Vollert 1993). A legismertebb példa minderre az ún. „Rasmussen-jelentés”, amely átfogó módon tárgyalta ebben a keretben az atomerőművek kockázatát. (Mindezt alaposan bemutatja Peters 1991:92–95, ahol további irodalom is található.)
18. Az egyik legszebb példát az atomerőmű és környezete közötti kapcsolatra, illetőleg a mérnöki szemléletmódra az *A paksi atomerőmű egy blokkjának sémája* aláírással ellátott ábra jelenti, ahol a különböző gőzfejlesztők, turbinák, generátorok mellett a Duna úgy jelenik meg, mint a reaktorblokknak egy alkatrésze, csavar a gépezetben (Rósa 1988:9).
19. Ebben az összefüggésben sokszor hivatkoztak az iskolai fizikaoktatás közismert hiányosságaira (az atomtechnológiával csupán periférikusan foglalkoztak), melyek kiküszöbölésére az atomerőmű az általa alapított középiskolában tesz kísérletet.
20. Ezzel a konfliktusértelmezéssel több probléma is van; az *informáltság* és az *elfogadás* összefüggését vizsgáló empirikus kutatások azt állapították meg, hogy a beállítódás nem függ az informáltság mértékétől (Hennen–Peters 1990). Akár az adott kockázat mellett érvelőket, akár a kockázatot ellenzők csoportját nézzük, ők mindenképpen jobban informáltak, mint a kockázattal szemben közömbös pozíciót elfoglaló megkérdezettek. H. P. Peters szerint helytelen az a kérdésfeltevés, hogy „milyen információs állapot milyen beállítódáshoz vezet”; ehelyett inkább azt kellene vizsgálni, „milyen beállítódás milyen információs igényhez, s végső soron milyen információs állapothoz kapcsolódik”. Azaz a technológiai viták és telepítési konfliktusok esetében nem kizárólag a lakosság információhiányával van baj, s ezért megalapozatlan az az elvárás, hogy „felvilágosítás” révén az elfogadás problémája is csökken.
21. Itt elég zárójelben megint csak utalni a kockázatra vonatkozó „információkereslet paradoxonra”; ebben a szakaszban a hallgatóság, az atomenergia kockázatával szembekerülő emberek beállítódását az egyik extrém pólus, a teljes érdektelenség jellemezte.
22. Az emocionalitás kérdése, noha sokszor előkerül ezekben a konfliktusokban, mégsem eléggé kutatott téma. Mindenesetre tény, hogy a nagytechnológiákhoz gyakran kapcsolódnak „szorongásasszociációk”, melyek korrelálnak a katasztrófatenciállal.
23. A „hibáztatásnak” a környezeti konfliktusokban betöltött szerepéről lásd Douglas 1998.
24. A forrásproblematika jól példázza azt a megközelítésmódot, amely a nyilvánosság számára is megközelíthető „képek”, „vizualizációk” konfliktusban játszott szerepét mutatta be.
25. S ebben, úgy tűnik, igaza is volt neki: „[...] die Behandlung eines Thema in den Tagesmedien den Eindruck eines Risikos zuverstärken” (Luhmann 1993:330).
26. A fogalomról lásd. Jungermann 1990. Ezt a fogalmat egyébként azért vezették be, mert a társadalomtudósok azt remélték, hogy az olyan esetekben, melyekben a *bizalom* széttört, a kommunikáció segíthet. Ugyanakkor számos kritika is megfogalmazódott e fogalom kapcsán, így Bechmann szerint e fogalom használata mögött valójában minden esetben egyetlen szándék húzódik: „az elfogadás létrehozása” (Bechmann 1993b:259). Ugyancsak problémát jelent, hogy a kommunikáció olyan pillanatban növeli az információtömeget, a lehetséges alternatívák számát, amikor a cselekvés egyre sürgetőbbé válik, s a kommunikációt egy ponton valamely bizonytalanságban hagyott autoritásnak fel kell függesztenie.

27. A konfliktus menete során újra és újra visszatér a „titok”, „titokzatosság” fogalmával körülírható értelmezési panel: amikor a PAV nem akarja átadni az általa készített szakértői véleményeket, akkor azt úgy kell „titokban” megszerezni; különböző „titokban tartott”, a PAV-ra nézve kedvezőtlen állásfoglalásokról szólnak a hírek; a PAV „titokban akarta az atomszemetet (sic!) elásni”; a háttérben „titkos paktumot” akart kötni a falu vezetőjével; az ófaluiak mellé álló független szakértőket titokzatos telefonok fenyegették meg. Az Ófalu-konfliktus egyik alapvető metaforája, szervezőeleme ez a fogalom.
28. Ráadásul a PAV a tömegkommunikáció számukra ellenséges szereplőin túl valamifajta megfoghatatlan, meghatározhatatlan, imaginárius szövetségest tételezett fel az ófaluiak hátszágában. Innen származnak azok az – egyébként ófalui részről is terjesztett – híresztelések, hogy a szakvéleményeket „kicsempészték” Németországba, ottani szakemberek segítségét vették igénybe.

## IRODALOM

BECHMANN, GOTTHARD, HRSG.

1993 Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung. Opladen: Westdeutscher Verlag.

BECK, ULRICH

1986 Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt: Suhrkamp.

1988 Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit. Frankfurt: Suhrkamp.

BONB, WOLFGANG

1996 Die Rückkehr der Unsicherheit. Zur gesellschaftstheoretischen Bedeutung des Risikobegriff. *In* Risikoforschung zwischen Disziplinarität und Interdisziplinarität. Von der Illusion der Sicherheit zum Umgang mit Unsicherheit. Gerhard Banse, Hrsg. 165–184. Berlin: Sigma.

1998 Bizonytalanság, kockázat, veszély. Replika 31–32:45–63.

DOUGLAS, MARY

1998 A kockázat és a hibáztatás. Az erkölcsök és a veszély. Replika 31–32:63–77.

FARAGÓ KLÁRA – JUHÁSZ JUDIT – SOLYMOSI KATALIN – TÖLGYESI JÁNOS – VÁRI ANNA

1990 Veszélyeshulladék-kezelő létesítmények lakossági fogadtatása. Budapest: Magyar Közvéleménykutató Intézet. Kézirat.

HENNEN, LEO – HANS PETER PETERS

1990 Tschernobyl in der öffentlichen Meinung der BRD. Risikowahrnehmung, politische Einstellungen und Informationsbewertung. Jülich.

JAPP, KLAUS PETER

1993 Risiken der Technisierung und die neuen sozialen Bewegungen. *In* Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung. Gotthard Bechmann, Hrsg. 375–402. Opladen: Westdeutscher Verlag.

1996 Soziologische Risikotheorie. Funktionaler Differenzierung, Politisierung und Reflexion. Weinheim–München: Juventa.

JAVORNICZKY ISTVÁN

1988 A kicsikkel mindent lehet? Magyar Nemzet január 30:7.

JUNGERMANN, HELMUT

1990 Risiko – Konzepte, Risiko – Konflikte, Risiko – Kommunikation. Jülich.

JUNGERMANN, HELMUT – PAUL SLOVIC

1993 Die Psychologie der Kognition und Evaluation von Risiko. *In Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung.* Gotthard Bechmann, Hrsg. 167–209. Opladen: Westdeutscher Verlag.

KEPPLINGER, HANS MATHIAS

1991 Aufklärung oder Irreführung? Die Darstellung von Technik in der Presse 1965–1986. *In Risikokommunikation. Technikakzeptanz, Medien und Kommunikationsrisiken.* J. Krüger – S. Russ-Mohl, Hrsg. 109–145. Berlin.

KROHN, WOLFGANG – P. WEINGART

1986 „Tschernobyl“, das größte anzunehmende Experiment. *Kursbuch* 85:1–27.

LAU, CHRISTOPH

1989 Risikodiskurse. Gesellschaftliche Auseinandersetzungen um die Definitionen von Risiken. *Soziale Welt* 40(3):347–396.

LUHMANN, N.

1991 *Soziologie des Risikos.* Berlin – New York: de Gruyter.

1993 Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral. *In Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung.* Gotthard Bechmann, Hrsg. 327–339. Opladen: Westdeutscher Verlag.

MAZUR, ALLAN

1983 [1980] Gesellschaftliche und wissenschaftliche Ursachen der historischen Entwicklung der Risikoforschung. *In Gesellschaft, Technik und Risikopolitik.* Conrad Jobst, Hrsg. 141–146. Berlin: Springer.

MEYER-ABICH, K. M. – B. SCHEFOLD

1981 *Wie möchten wir in Zukunft leben? Der „harte“ und der „sanfte“ Weg.* München.

NOELLE-NEUMANN, ELISABETH – JOCHEN HANSEN

1991 Technikakzeptanz in drei Jahrzehnten – in der Bevölkerung und in den Medien. Ein Beitrag zur Medienwirkungsforschung. *In Risikokommunikation. Technikakzeptanz, Medien und Kommunikationsrisiken.* J. Krüger – S. Russ-Mohl, Hrsg. 91–109. Berlin.

OTWAY, H. – BRIAN WYNNE

1989 Risk communication: paradigm and paradox. *Risk Analysis* 9(2):141–145.



PERROW, CHARLES

1987 [1984] Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik. Frankfurt: Campus.

PETERS, HANS PETER

1991 Risiko-Kommunikation: Kernergie. *In* Risikokontroversen: Konzepte, Konflikte, Kommunikation. Helmut Jungermann, Hrsg. 63–161. Berlin.

1993 Journalismus in der Risikogesellschaft. Die Medienberichterstattung über Wissenschaft, Technik und Umwelt. UniZürich. Informationsmagazin der Universität 2:22–26.

1994 Wissenschaftliche Experten in der Öffentlichen Kommunikation über Technik, Umwelt und Risiken. *In* Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung. Jürgen Friedrichs – Rainer M. Lepsius – Neidhardt, Hrsg. 163–190. Friedhelm, Westdeutscher Verlag.

RÓSA GÉZA

1988 Temetni jöttem... Paks és Ófalu. Paks.

SANDMAN, PETER M.

1988 Hazard Versus Outrage: A Conceptual Frame for Describing Public Perception of Risk. *In* Risk Communication. Proceedings of the International Workshop on Risk Communication. October 17–21, 1988, Kernforschungsanlage Jülich. Helmut Jungermann – Roger Kasperson – Peter M. Wiedemann, Hrsg. 163–168. Jülich.

SCHEUCH, E. K.

1980 Umweltschutz als Vehikel für Kulturkritik. Der Kampf gegen Kernkraft als Stellvertreter-Konfliktstoff. *In* Existenzfrage: Energie. Die Antwort: Kernenergie. H. Michaelis, Hrsg. 270–296. Düsseldorf–Wien.

STARR, CHAUNCEY

1969 Social Benefit versus Technological Risk. What is our Society Willing to Pay for Safety? *Science* 165:1232–1238.

SZIJÁRTÓ ZSOLT

1998 Kockázat, kultúra, konfliktus. *Replika* 31–32:19–45.

VÁRI ANNA

1994 Új jelenségek a környezeti konfliktuskezelés hazai gyakorlatában: az M0 autópálya építésével kapcsolatban. *Társadalomkutatás* 12(1–4):122–133.

1996 A Paksi Atomerőmű kiegészítő fűtőelemei átmeneti tárolójának telepítése. *Társadalomkutatás* 14:20–31.

ZSOLT SZIJÁRTÓ

## Ethnography of a conflict

lay opinion and specialists' discourse about the radioactive waste depot in Ófalu

This paper describes and analyses the relation between “experts” and “laymen” in a social conflict emerged in a small Hungarian village called Ófalu, where the only Hungarian nuclear reactor wished to deposit its waste. On the basis of ethnographic interviews, written reminiscences and other documents the article describes this phase of the conflict, including the ways agents attempted – from different motivations and with different means – to define, construct and construe the “conflict-reality”, the different dimensions agents assign importance to, the ways they actually acted, the results these actions led to, and the communication breakdown which emerged due to all these. Emphasis is placed on people’s interpretation of their own deeds, and the meanings they assigned to them. Moreover, the article shows the cultural conceptions that clashed in the conflict, and describes the “cultural logic” of this conflict. The collecting of empirical data focused on different worldviews, habitus and their cultural, political roots. The research traced the different systems of cultural knowledge which determined the perception, the conceptualizing, as well as the possible solutions and the media representation of the conflict.

LOSONCZY ANNA

## Az interetnikus tér

### Reprezentáció és csere feketék és emberá indiánok között\*

A tanulmány a Kolumbia távoli tartományában, Chocóban élő feketék és a velük szomszédos emberá indiánok társadalmi kapcsolatrendszerét és interetnikus kommunikációját elemzi. A két csoport viszonya egyaránt elemezhető egy valós és egy szimbolikus szinten. A tanulmány részletesen ismerteti ezek megjelenési formáit, szimbolikus jelentéseit és az etnikus identitásképzésben tapasztalható szerepét.

**A**z emberá indiánok hol távoli, hol közvetlen, valóságos vagy szimbolikus jelenléte ugyanannyira meghatározza az afrokolumbiaiak múltját, mint a jelenüket, és fordítva: a feketék hatása is rajta hagyta nyomát az indiánok mindennapi életén és gondolkodásán. Valójában az interetnikus kommunikáció egy sajátos rendszere alakult ki közöttük, amelynek a javak cseréje csak az egyik aspektusát alkotja, s e rendszer kibontakozása folyamán a másik csoport közeli jelenléte szüntelenül a metaforikus és a valóságos, az elgondolt és a megélt között oszcillál.

A rendszer természetének megvilágításánál a kommunikációnak abból az elméletéből indulunk ki, amelyet Lévi-Strauss a következőképpen fogalmazott meg: „A kommunikáció minden társadalomban legalább három szinten működik: nők cseréje; javak és szolgáltatások cseréje; üzenetek cseréje.” (Lévi-Strauss 1968:326.) De a feketék és indiánok közötti interetnikus kapcsolatok két határozottan különálló etnikai csoport között jönnek létre, s így a kommunikációjuk legalább olyan tisztán kirajzolja a két közösség szimbolikus határait, mint az érintkezést lehetővé tevő kapcsolódási pontokat.

Mindenekelőtt az egyes etnikumok önelnevezéseinek szemantikáját vesszük vizsgálat alá, szembeállítva őket a másik csoport tagjait jelölő kifejezésekkel. Ezután annak a nyelvnek a sajátosságait elemezzük majd, amely a két etnikum verbális kommunikációjának eszköze. Az interetnikus házasságok tilalmát annak vizsgálatán keresztül próbáljuk megvilágítani, hogy hogyan használják ki a két csoport tagjai az indiánok és a feketék közötti komasági viszonyban rejlő stratégiai lehetőségeket. Végül a szimbolikus interetnikus agressziók (betegségek) és a gyógyításukra szolgáló módszerek elemzése közelebb visz bennünket azoknak az etiológiai jellegű mítoszoknak a megértéséhez, amelyekben a két mikrokozmosz alapvető különbözőségük eredetét és természetét fogalmazza meg.

## „Libres” és „Cholos”

E két fogalom jelöli ki a feketék önmagukról, illetve az indiánokról alkotott képének szemantikai mezejét, amelyen a két csoport közötti verbális érintkezések zajlanak. A *Libre* ('szabad') terminus közvetve egy olyan rabszolgamúltra utal, amelyről egyébként soha nem beszélnek, és amely a jelekből ítélve teljesen eltűnt a feketék kollektív emlékezetéből; maga az önazonosító lexéma fekete-kolumbiai eredetűnek tűnik. A *cholo* ezzel szemben az Andok vidékén mindenütt általánosan elterjedt: a legkülönbözőbb őslakos etnikai csoportok jelölésére szolgál, minden esetben megvető értelemben. Esetünkben a feketék ezzel a szóval jelölik általában az indiánokat.

A másik lexéma, amellyel a kolumbiai feketék önmagukra utalnak, a *cristiano* ('keresztény'), gyarmati eredetű; az ellentéte, a *pagano* ('pogány') az indiánokat jelöli. Ebben az esetben a különbség vallási köntösben jelentkezik. Ezzel szemben a *Moreno* ('barna') a bőrszín alapján határozza meg a kolumbiai feketéket, ennek ellentéte viszont a *Blanco* ('fehér'): nem létezik ugyanis olyan lexéma, amely bőrszín alapján utalna az indiánokra. A kolumbiai feketék a fehérek társainak tekintik magukat az indiánokkal szemben, s e „szövetség” kifejezésére ugyancsak egy gyarmati eredetű kifejezést használnak: *racionales* ('értelmesek'). Eszerint a feketék és a fehérek megkülönböztető jegye az értelem, amellyel az indiánok nem rendelkeznek; utóbbiakat egyértelműen bárdolatlanabb, civilizálatlanabb csoportnak tekintik. A magasabb társadalmi állású fehérek neve *Doctores*, míg a nem kolumbiaiakat a *Misters* (az angol *mister*ből) szó jelöli.

Az emberá indiánok a feketéket a *chi paima* névvel jelölik: *paima* jelentése „fekete”, a *chi* pedig birtokos névmás, amely az egyes szám mindhárom személyében megegyezik. Ebben az esetben tehát a bőrszín a másik csoport érzékelésének meghatározó eleme. Az indián állatmesékben azonban a feketéket hol a fekete majommal, hol a nagy fekete nyúllal azonosítják, melyek a csúnyaságot, illetve a groteszket jelképezik. Ez annál is inkább figyelemre méltó, mivel az önmagukat jelölő *Emberá* terminus éppen „emberi lény”-t jelent. A feketét eszerint a bőrszínéhez és az erdő szélének állataihoz társítják, amelyek nem tartoznak a vadászott állatok közé: mintegy átmenetet képeznek a háziállatok és a vadak között. A másik etnikai csoport tagjait a *chi* birtokos névmás (enyém, tied, övé) kapcsolja az emberek (*Emberá*) emberi világához.

Az interetnikus verbális érintkezések során ugyanakkor csak a *Libres* és *Cholos* terminusokat használják. Utóbbi az indiánok nyelvébe is beépült, s arra szolgál, hogy önmagukra utaljanak vele idegenekkel beszélvén; ezzel természetesen elvesztette megvető melléköngéjét. A jövevényszó lehetővé teszi, hogy idegenek előtt ne kelljen kiejteniük népük tulajdonképpeni nevét.<sup>1</sup>

Maguk között beszélgetvén, az emberá indiánok természetesen gyakran utánozzák a feketék mozdulatait és beszédét, akiket ügyetlennek, nevetségesnek, tudatlannak és csúnyának tartanak. Ez persze fordítva is igaz: a másik csoport őket tekinti csúnyának és tudatlannak, mert nem hisznek Istenben, nem úgy öltöznek, mint a keresztények, és állandóan az erdőben kóborognak. Ugyanakkor a feketék elismerik, hogy az emberá indiánok magasabb rendű tudással bírnak „az ördögi dolgokban”, s e tudás szüntelenül nyugtalanítja és izgatja őket.<sup>2</sup> Másfelől viszont „barbár” dolognak tartják a gyakori interetnikus villongásokat, amelyek nemritkán a kicsiny „közösségek” felbomlásához vezetnek.

Az emberá indiánok ugyancsak átvették a feketék nyelvéből a *Doctores* kifejezést: a társadalomnak azokat a fehér tagjait jelölik vele, akiktől orvosi vagy vallási célú látogatók, illetve népszámlálások alkalmával ajándékokat kapnak, anélkül, hogy bármivel tartoznának cserében. A feketék ebben az értelemben köztes helyzetet foglalnak el a *Doctores* és az egyéb, folyók mentén élő rokon népcsoportok között. Mindkét csoport magasabb rendűnek tekinti magát a másikkal, amelyhez egyfajta átmeneti állapotot rendel állati és emberi között. A másik csoport irányában táplált érzéseinek alapeleme a bizalmatlansággal kevert megvetés, amelyhez valami nehezen megfogható elnézés társul. A gyakorlatban azonban a viszony végső soron kiegyensúlyozott, s szimbolikus szinten az érintkezést megmeregíti és ritualizálja a komaság rituális rokoni kapcsolata.

## A korlátozott kapcsolat eszköze: az interetnikus nyelv

Gyakorlatilag nem létezik olyan fekete,<sup>3</sup> aki beszél az emberá nyelvet, és eltekintve néhány olyan fiattól, aki saját közösségétől távol tanult, a közelmúltig olyan emberá indián sem akadt, akinek a spanyoltudása meghaladta volna a szomszédságban élő feketékkel folytatott mindennapos kommunikációhoz szükséges szintet.

Általában véve az indiánok a feketékkel fenntartott kapcsolatok révén sajátítják el a spanyol nyelvet, bár a *chocoano* dialektusból nem vesznek át és nem is használnak mindent. A spanyol szavak szemantikai mezejét kitágítják, s a használt szókinccs és nyelvtani szerkezetek egy olyan közös nyelvet eredményeznek, amelyet a két csoport kizárólag az interetnikus kommunikáció céljára használ.<sup>4</sup> E nyelv legfőbb jellemzője – amely szembeállítja mind a feketék nyelvével, mind az emberá nyelv fejlődésének újabb irányával – figyelemre méltó, minden beszélőre kiterjedő egységessége: hiányzik belőle a polimorfizmus, a beszéd egyéni megszemélyesítése és az újítás.<sup>5</sup> Az embernek az a benyomása, mintha e szabályrendszer – amely ellentétben áll a két csoport saját nyelvének plaszticitásával – minden egyes interetnikus kijelentés számára felcserélhető beszélőket teremtené, minden egyéni jelleget kitörölve a viszonyból.

Az indiánok átvesznek egyes fonológiai változtatásokat, amelyek a fekete dialektust jellemzik, s maguk is idéznek elő újabbakat, amelyek az emberá és a spanyol nyelv közötti különbségekből adódnak. A spanyolul használt lexikális elemek: a cseretermékek nevei, a számok a pénz számlálásához, a hónapok és napok nevei, a természet alapvető részei (folyó, erdő, forrás, mellékfolyó, folyó felső és alsó folyása, eső, áradás, apadás, víz), bizonyos általánosan ismert, enyhébb betegségek gyógyítására szolgáló gyógynövények nevei, a legismertebb házi- és vadászott állatok nevei, az olyan vallási terminusok, amelyeket a feketék az emberá gyermek keresztelése során használnak, úgy mint Isten, Szűz, Atya, Fiú, Szentlélek, Ördög, szent, de amelyek használatától az indiánok egyébként tartózkodnak, végül a rokoni kapcsolatok bizonyos fogalmai (család, nő, gyermek, sógor, fivér, nővér, anya, apa). A szókinccsből csaknem teljesen hiányoznak a jelzők és a határozók, ami pedig a használt állítmányokat illeti, ezek értelme általában szélesebb, mint a feketék spanyol dialektusában. Számuk viszonylag alacsony, s alapvetően a különböző munkákra és helyváltoztatásokra vonatkoznak. Mivel az egyetlen használatban lévő igealak a gerundium, ennek szemantikai következménye az alany személytelensége és egyfajta időbeli meghatározatlanság, a cselekmények ismétlődése: mintha a

beszélő csupán mint csoportjának metonímiája beszélne és cselekedne. A kijelentések önmagukban állnak, vagy minden tagolás nélkül kerülnek egymás mellé, ami tovább gyengíti a beszéd időbeli paramétereit, s a feltételes, illetve ok-okozati viszonyok kifejezését sem teszi lehetővé.

A vizsgált nyelv kompromisszum eredménye. Szókincse, amely emberá eredetű lexémákat is tartalmaz – amilyen például a *champa*, a csónak emberá neve, amely a feketék nyelvébe is átment, vagy bizonyos növények nevei, illetve a chocói helynevek túlnyomó többsége –, végső soron a helyi fekete dialektus és az emberá nyelv kölcsönhatásának gyümölcse. A szintaxis az igékkel egyetemben spanyol, de míg az utóbbiak jelentése gyakran kibővül, az előbbi radikálisan leegyszerűsödik. E folyamatok eredménye egy önálló kommunikációs rendszer, amely azonban rendkívül behatárolt, és távolról sem alkalmas mindenfajta üzenet továbbítására; radikálisan megsűri a verbális megnyilvánulásokat, s egyben megfosztja őket minden egyéni esetlegességtől. A továbbított üzenetek döntő többsége gazdasági és ökológiai jellegű, a helyváltoztatások céljára és időtartamára vonatkozik, illetve azoknak az enyhébb lefolyású betegségeknek a gyógyítására, amelyek kapcsán az indiánok gyakran fordulnak a fekete gyógyítókhoz.

A két közösség kölcsönhatásából kinőtt kommunikációs rendszer mögött az Énhez és a Másikhoz fűződő viszony közös ideológiája rejlik, amely a két csoport közötti érintkezés többi szintjét is szabályozza. Két ellentétes tendencia működése figyelhető meg, amelyek újra és újra egy dinamikus egyensúlyt hoznak létre: az egyik a kapcsolat irányában hat, a másik viszont korlátozza annak terét és hatókörét, oly módon garantálva a szimbolikus interetnikus terek sérthetlenségét, hogy meghatározza a korlátozott kommunikáció zónáját, ahol a saját kulturális tér a szomszédos térrel érintkezik. E köztes nyelv, amely úgy teremti meg a kommunikáció lehetőségét, hogy egyben korlátozza is azt, „hiányai” révén ugyancsak meghatározza az interetnikus konfliktussal szembeni lehetséges alapállást. Egyáltalán nem tartalmaz ugyanis olyan közös szavakat, amelyekkel közösen lehetne artikulálni egyéni vagy kollektív viszályokat. Ebben az értelemben, mint látni fogjuk, nyelvi szinten kiegészíti a komaság interetnikus stratégiáját.

## Névadók és kereszteltek: az interetnikus keresztapaság

A javak, szolgáltatások és üzenetek feketék és indiánok között zajló cseréjének erővonalai tehát két ellentétes folyamat hatását figyelhettük meg, melyek közül az egyik a kommunikáció irányában hat, a másik pedig korlátozza annak terét és hatókörét. A nők cseréjének szintjén azonban légyeres teret látunk. Valójában az interetnikus házasságot, sőt még a titkos szexuális viszonyt is mindkét részről olyan szigorú tilalmak sújtják, amelyek – rendkívül ritka – megsértése<sup>6</sup> a közösségből való kirekesztést vonja maga után. Mi több, a két közösség egy-egy tagjának nyilvános együttélése, folyamatos szexuális viszonya és gyermekek nemzése mindkét csoport gondolatvilágában olyan természetfeletti megtorlással fenyeget, amely az érintett személyek belső, testetlen alkotórészének *post mortem* sorsát érinti: ez a feketéknél az árnyéklélek, az indiánoknál pedig a *jaure*<sup>7</sup>. Az előbbieket szerint az interetnikus házasság „kiveszi az istenit” a tilalmat megszegő ember árnyéklékéből, amely így „képtelen lesz megtalálni a Holtak Országát”, s örökké a vadonban fog kóborolni, akár a gonosz halottak lelkei, az élőket fenyegetve.



A más népből származó partnerrel házasságra lépett emberá *jauréja* nem hagyhatja el az emberi világot, és így nem tud újra „visszatérni” sem, hogy ismét testet öltjön egy indián kisgyermekben; az ilyen *jaure* ugyancsak a rengetegben kóborol, nemritkán valamilyen állat alakjában gyötörve az élőket, s a sámán, foglyul ejtve, rosszindulatú *jaivá* változtathatja. Az etnikai határok házasság útján történő átlépése tehát mindkét csoport szemében a lélek veszedelmes elvadulásához vezet, ami a természetfelettel érintkező emberi tulajdonságainak elvesztésével jár.

A más népből származó személlyel folytatott alkalmi szexuális viszony a feketék szerint bemocskolja (*ensuciar*) az árnyékleket, de nem érinti az elemi lélekerőt: a bűnös kénytelen Raspadurában, a csodatévő Ecce Homo Krisztusa közelében „megtisztulni”. Az árnyék megváltozását jelezheti annak különösen sötét tónusa a földön, de a vádlatokkal teli visszatérő álmok is, amelyek „nem fogadják többé az ismerős holtakat”. Az álmoknak az árnyék bemocskolásából eredő elvadulását csak az istenihez való megtérés teheti jóvá, amihez feloldozó ima vásárlásán, a szenteknek tett adományokon és ígéreteken, valamint szentelt víz fogyasztásán keresztül vezet az út. Az indiánok szerint viszont az alkalmi szexuális viszony meggyengíti a *jaurét*, amely így könnyű zsákmányává válik a rosszindulatú, betegségeket hordozó *jaí*nak. Az így megváltozott *jaurénak* csak a sámán által alkalmazott gyógymód adhatja vissza elvesztett erejét.<sup>8</sup>

A szóban forgó tilalom – legalábbis szigorúsága révén – arra a tilalomra emlékeztet, amelyik minden társadalomban a túlságosan közeli, vérfertőző kapcsolatokat sújtja. Valójában azonban annak éppen a szimmetrikus ellentéte, hiszen ebben az esetben túlságosan távolinak tartott kapcsolatokról van szó. Mindkét csoport számára e tilalom jelöli ki az exogámia végső határait, amelyek egybeesnek a két etnikum határaival. Gyakorlatilag kizárja, hogy bármelyik csoport tagjai házasság útján szerezzenek szövetségeket a másik csoportban.

Ebben a vonatkozásban érdemes felhívni a figyelmet a két nép szexualitásfelfogásának egy közös jellegzetességére. A szexualitást mindkét közösség tagjai változékony, bizonytalan terepnek tekintik, amely tele van látens ellenségeskedéssel, és képes megfosztani az embert biztonságérzetétől. Ez a felfogás vetül ki a házassági kapcsolat területére, amelynek alapja két Égo tartós és nyilvános szexuális viszonya; mindkét csoport tagjai tisztában vannak vele, milyen ingatag lehet a pár helyzete a két rokonság között. Ennek megfelelően a rokoni kapcsolatok rendszerében mindkét nép nagyobb szimbolikus jelentőséget tulajdonít az egyenes ági leszármazásnak és a vérrokonságnak, mint a házassági viszonyoknak. Ily módon a túlságosan távolinak tartott interetnikus házasságokban rejlő társadalmi és természetfeletti veszély tulajdonképpen csak fokozza azt a kockázatot, amely a házassághoz mindkét nép felfogásában egyébként is társul.

A nők interetnikus cseréjének tilalma nyomán kialakult hézagot tölti ki a komaság katolikus eredetű köteléke. A két csoport között általánossá vált rituális kapcsolatról van szó, amely szülők és keresztszülők között jön létre emberá gyermekek kereszttelése alkalmával. Az ilyen keresztszülői viszonyt ennek megfelelően akár a házassági kapcsolat „szimbolikus pótlásának” is tekinthetjük.

A kapcsolatot létrehozó szertartás során egy fekete pár kereszttel meg egy indián gyermeket. A kereszttelés történhet a feketék lakóhelyén, valamelyik közös vallási „ünnep” alkalmával, amikor az indiánok is ott tartózkodnak, de olyankor is, amikor a fekete családok az irtásokon vagy a folyó menti aranymosó telepeken dolgoznak. Az ilyen ke-

resztelésekre készülve a feketék mindig szentelt vizet hordanak magukkal, amelyet a quibdói székesegyházban szereznek be.

Akárcsak az intraetnikus keresztelések esetében, itt is szükségkeresztiségről van szó. Ezt azonban a fekete keresztapa és keresztanya egyedül végzi, s egyedül ők mondják: „Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében, X-nek keresztellek téged”, miközben az indián szülők hallgatnak. Ugyancsak az előbbieket mondják a következő szavakat: „Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében mostantól komák vagyunk”, s az indián pár csak a „komák” szót ismétli. A szertartás utolsó mozzanataként a keresztszülők megérintik a gyermeket egy égő szentelt gyertyával, miközben a kereszt jelét rajzolják a szeméi, a szája és a fülei elé, s a Miatyánkot mondják. A vér szerinti szülők ezt sem ismétlik. A rövid szertartás végén a fekete keresztapa kisebb ajándékokkal (ruhadarabok<sup>9</sup>, különböző eszközök) kedveskedik újdonsült komájának, aki azokat kukoricával, csirkével vagy kosarakkal viszonozza.<sup>10</sup>

A ceremóniát egyaránt kezdeményezheti az indián apa és a leendő fekete keresztapa; a lényeg, hogy a döntést mindig a férfiak hozzák meg, s az esetek döntő többségében a keresztelt gyermek is fiú. A keresztapa kiválasztásában ugyan személyes szempontok is szerepet játszanak, az azonban világosan megfigyelhető tendencia, hogy leggyakrabban a jobban ismert idősebb feketék szerepelnek keresztapaként: azok, akiknek irtásföldjei vagy aranylelőhelyei legközelebb vannak az indián településekhez.<sup>11</sup>

A fekete keresztapa spanyol keresztnevet ad a gyermeknek, amelyet ugyan az apa is kiválaszthat, de leggyakrabban megegyezik a keresztapa nevével.<sup>12</sup> E név ennek megfelelően „megszenteli keresztelő és keresztelt azonosságát, és egyfajta összekötő kapocsá válik a két ember között, akiket saját kultúrájuk metonímiájának tekintenek” (Dumont 1974).

A szertartás révén a fekete kulturálisan integrálja az indiánt, aki komaként beépül a keresztapa megszilárdult kapcsolatrendszerébe. Másfelől az emberá, aki ebben az esetben nem az adásvétel keretei között lép kapcsolatba a feketével, hanem egy olyan csere révén, amely a saját társadalmában kölcsönösséget alapoz meg, úgyszintén befogadja a fekete keresztapát saját kapcsolatrendszerébe. Más szóval mindkét fél periférikus kulturális létezővé válik a másik számára.

Egyébként a kapcsolat alapeszméje, amelyet mindkét csoport vall, mindenfajta mágikus agressziót lehetetlenné tesz a komák között. A kölcsönös szimbolikus béke e jótékony hatása a feketék szemében tompítja az indián partner *bravo* ('vad', 'erdőlakó') jellegét, s e jótékony hatás az indián egész rokonságára kiterjed. Az emberá számára viszont a kereszttség fokozza a gyermek mágikus védelmét a vadon ártó *jaíval* szemben, egyszersmind szállást és fedelmet biztosít az egész család számára, valahányszor felkerekedik a fekete közösséget, vagy átutaznak lakóhelyükön.

A viszony, melyet a kereszttség hoz létre szülők és keresztszülők között, gyakorlatilag egy fiktív vérrokonság, amellyel nemcsak cserék és szolgáltatások járnak együtt, hanem egy mindenfajta nemi érintkezést és mágikus tevékenységet kizáró, szavakban és gesztusokban megnyilvánuló tisztelet is. Mivel a rokoni kapcsolatok emberá terminológiája klasszifikáló, a szexualitást és a mágiát érintő tilalom az indián szemében a fekete keresztszülők vérrokonaira is kiterjed, egyszersmind védelmet nyújt a saját és a felesége hozzátartozói számára. Valójában még ennél is többről van szó: az emberá indiánok általában a szomszéd fekete közösség minden tagját komának, illetve komaasszonynak

nevezik, és ezáltal a nyelv szintjén mintegy az egész fekete közösséget beemelik klasszifikáló fogalmi rendszerükbe, egyúttal rájuk is kiterjesztve a komasági viszonyból eredő különböző tilalmakat.

Ugyanakkor az a viszony, amelyet az interetnikus kereszttség szertartása alapoz meg a szülők és a keresztszülők között egyfelől, a keresztszülők és a gyermek között másfelől, más természetű, mint az a kötelék, amely az egymással komasági viszonyban lévő feketéket fűzi egymáshoz. Amikor egy fekete pár kereszteli egy másik fekete pár gyermekét, a két pár közösen végzi a névadás szertartását, a vegyes párok esetében viszont csak a keresztszülők végzik a szertartást, és ők adják a nevet, mégpedig kétszeresen, hiszen nemritkán éppen a keresztapa nevét adják át a gyermeknek. Az indián szülők a gyermekeken keresztül kapják a nevet: maguk a szertartás során nem tesznek és nem is mondanak semmit. Tétlenségük, illetve a másik oldalon a szertartást végző feketék szavai és gesztusai azt a viszonyt tükrözik, amely a fekete gyógyító sámán és az emberá szellemek között áll fenn a sámánisztikus szertartás előtt. Ráadásul e rituális kapcsolat soha nem válik kölcsönössé: indiánok soha nem lesznek fekete gyermekek keresztszülei. A névadók és a nevet fogadók közötti viszony tehát aszimmetrikus, amennyiben az adott név nem egyszerűen a névadó társadalmának névkészletéből származik, hanem sok esetben éppenséggel a keresztapa saját neve. Az ily módon létrejövő rituális vérokonság tehát nem kölcsönös megfelelésen alapul. Logikája inkább az idősebb és fiatalabb testvérek közötti viszonyra emlékeztet, annál is inkább, mivel itt a nevet kapó (a gyermek) és a névadók közötti rituális kapcsolat mindkét csoport felfogásában egyértelműen háttérbe szorul a felnőttek között kialakuló viszonytal szemben.

Az a tény, hogy az indiánok elfogadják, sőt keresik e természetéből adódóan aszimmetrikus viszonyt anélkül, hogy átvennék a feketék névadásának ideológiáját, melynek középpontjában az isteni teremtő szerepe áll, mindenekelőtt intraetnikus kapcsolatrendszerük bizonytalanságában leli magyarázatát. Olyan állandó extraetnikus partnerek szerzése, akikkel az igazi rokoni kapcsolatokból és a szexualitásból elkerülhetetlenül adódó konfliktusoktól mentes viszony tartható fenn – amely ráadásul az etnikus identitás természetfeletti határait is épségben megőrzi –, legalább annyira csábítja az indiánokat, mint a feketéket. A viszony elfogadásának másik oka az emberá indián személye és a nevek közötti kapcsolat felfogásából adódik.

Minden emberá indián neve (a „családnéven” túl) a születést követő, *ombligadónak* nevezett szertartásból ered, amelynek lényege, hogy az újszülött egész testét bedörzsölik valamelyik állat egy részéből (láb, karom, szemek, tollak) vagy növényből készített őrleménnyel, vagy megítatják vele azt. Úgy vélik, hogy e rítus révén a gyermeket felruhazzák: fiúk esetében az állatnak, lányok esetében a növénynek tulajdonított tulajdonságokkal vagy erényekkel. Ez a metonimikus jellegű állandó rituális kapcsolat egy állattal vagy növényvel, amelynek szertartása megjelöli az emberi testet, megelőzi és egyben megnyitja a gyermek individualizációjának folyamatát. Amint a gyermek járnai kezd, neve az állati vagy növényi testnek arra a részére fog emlékeztetni, amelyben a hiedelem szerint önálló személyiségének funkcionális magja lakozik (például Majomláb vagy Orchideavirág).<sup>13</sup> A felnőtt élet során aztán az ember újabb, más természetes anyagokkal végzett *ombligadók* alanya lehet, amelyek révén újabb képességekre tesz szert. Bizonyos nyavalyák sámánisztikus gyógyításához hasonlóan e szertartások is a név megváltozásához vezethetnek, mivel a közhiedelem szerint együtt járnak a lélek átalakulásával,

márpedig az utóbbi az indiánok felfogásában ugyanolyan életerőből áll, amilyenell az állatok és növények is rendelkeznek.

Csupán bizonyos gonosz halottak szellemei és az emberá sámánok képesek „elvenni” egy ember *ombligadóját*, mégpedig úgy, hogy megérintik, vagy az azt kifejező nevet veszik célba varázslatos mesterkedéseikkel. E súlyos patológikus következményekkel járó rontás forrásának alapvetően a más emberá közösségekhez tartozó ellenséges sámánokat tartják,<sup>14</sup> de gyanú árnyéka vetül általában minden „idegenre”, vagyis azokra, akik máshol laknak. Ebben rejlik annak magyarázata, hogy miért vonakodnak az indiánok felfedni a *jauréjukhoz* kapcsolódó emberá nevüket azok előtt, akik nem tagjai közvetlen rokonságuknak.

A gyermek extraetnikus keresztelésének célja tehát kettős: egyrészt egy sajátos „fedőnévvel” látja el, amely elrejteti és megvédelmezi egy mágikus cselekmény igazi lényegét az intra- és extraetnikus külvilággal fenntartott kapcsolatokban, másrészt álvérrokonsági viszonyt létesít a saját kultúrájuk metonímiáiként fellépő névadókkal, s egyúttal jelentős mértékben tompítja a másik kultúra részéről fenyegető mágikus befolyásolás veszélyét. Az emberá indiánok felfogásában a hagyományos név valamilyen természetes anyag testbe juttatása révén metonimikus módon zárja magába az energiát, a szenteltvízzel történő keresztelés során kapott név pedig a feketék természetfeletti erejéből plántál egy védelmező részt a *jauréba*. Ebből a szemszögből nézve az indián sámán ezt a védelmet hasonló természetű ajándékkal viszonzozza, amikor a nála tanuló fekete gyógyítót az emberá sámáni hatalmának egy részével is felruhazza.

Ugyanakkor a szülők és névadók között létrejövő fiktív vérrokonság alapján a keresztelést a házasság fordított szimmetriájának is tekinthetjük.<sup>15</sup> A feketék közösségi ünnepei során az indiánok és a feketék (akik között nincs komasági viszony) italozás közben, nagy nevetések kíséretében egyértelmű szexuális jeleket küldözgetnek a másik csoport asszonyai felé. E mozdulatok a megidézés szintjére helyezik át a lehetséges (de meg nem valósult) egyesülést. A tréfás gesztusok és a komaság a nők cseréjének két oldalát alkotják: az egyik sugallja, míg a másik szimbolikusan a „helyére lépve” megtiltja azt.

Az interetnikus kommunikáció tehát valóban a Lévi-Strauss által meghatározott három szinten szerveződik, s e három szint olyan rendszert alkot, melynek feladata a kapcsolatok kódolása. Az eltérés csak annyi, hogy itt a kapcsolatteremtés eszközeként a nők cseréjének helyét (amelyet mindkét csoport „belső használatra” tart fenn) a fiktív vérrokonság veszi át, amely úgy biztosítja a nők cseréjének látens jelenlétét, hogy megtisztítja az ilyen kapcsolattal szükségszerűen együtt járó nyílt ellenségeskedéstől. A kommunikáció megteremti a két társadalom kompatibilitását, folyamatosan újratermelve egy olyan határt, amely mindkét csoport identitását erősíti, és meggátolja, hogy az egyik magába szívja a másikat. E kommunikáció ugyanakkor azt is lehetővé teszi, hogy az egyik fél integrálja a másikat saját társadalmának perifériájára, ahol aztán arra használja fel, hogy a segítségével átgondolja és megoldja a belső konfliktusokat. Példaként említhetjük a feketék korlátozott sámánizmusát mint egyfajta intraetnikus boszorkányságra adott választ, vagy az emberá indiánok keresztény „fedőnevét” mint a lélekrablás emberá rontása elleni védelem egyik eszközét. Szimbolikus értelemben mindkét stratégia lényege abban áll, hogy a befogadó a befogadott mögé rejtőzve védelmezi magát egy endogén veszéllyel szemben.

## A másik jelenléte a saját térben

Az indián *compadres* családjai a feketék közösségi ünnepeinek három időszakát komáik házában töltik. Az ünnepekben csupán mint passzív nézők vesznek részt, kívül maradva a szentképek által kijelölt rituális tereken. Az ilyen ünnepek ugyanakkor arra is alkalmat adnak, hogy a fekete gyógyítóktól tanácsot kérjenek olyan betegségekkel kapcsolatban, amelyek nincsenek a sámán hatalmában, vagy azon kívül álló szellemek tevékenységétől függenek. A feketék viszont arra használják az ilyen együttléteket, hogy a sámántól amulettet kérjenek a *Mal Ojo* ellen, üszkösödő kígyómarásra és más egyedi nyavalyákra.

Ugyanakkor azok a kimondatlan normák, amelyek a feketék jelenlétét szabályozzák az indiánok által lakott térben, nem tükörképei azoknak, amelyek a fordított esetben érvényesülnek. Míg az indiánok mindig családostól keresik fel a feketéket, az utóbbiak soha nem jelennek meg nagyobb számban az indiánok körében; ehhez egyik fél sem ragaszkodik. Azok a feketék, akiknek irtásföldjei vagy aranymosó telepei a közelben kerülnek el, azért keresik fel rendszeresen indián komáikat, hogy valamilyen konkrét segítséget kérjenek tőlük, például szerszámot (fejszét, macsetét), vagy kedvező áron vásároljanak tojást, csirkét vagy kosarat. Ilyen esetben a fekete nem tölti az éjszakát az indián házában (*tambo*), hanem visszatér a munkahelye mellett összetákolts konyhójába. Ha lehet, ételt és italt sem fogad el, különösen ha a komája nincs jelen, mert a táplálékba rejtett rontástól tart. Általában a két néphez tartozó partnerek közti interakció sokkal távolságtartóbb és formalizáltabb a indiánok lakóhelyén, mint a feketék területén. Mikor az utóbbiak megérkeznek, mindig megállnak az indián ház lépcsőjénél, s csak a ház urának hívására mennek föl; ekkor letelepednek a küszöb közelében, és soha nem közelítik meg a ház hátsó részét, mely az asszonyok számára van fenntartva.

Az érintkezés formalizált szabályai csupán egyetlen esetben borulnak föl: amikor a fekete a feleségével és/vagy valamelyik gyermekével azzal a céllal jön, hogy a sámántól kérjen gyógyulást. Ilyenkor, akár csak az olyan indián betegek, akiknek a háza többnapos járóföldre van, néhány napig a sámán házában marad, és növényi táplálék felajánlásával járul hozzá a háznép eltartásához.

Természetesen az indiánoknak is vannak – gyakran több napig tartó – szakrális ünnepeik, amelyek évről évre ismétlődnek. Az ilyen ünnepek nyitva állnak a más folyók mentén élő emberá indiánok előtt, különös tekintettel azokra, akikkel már rokoni kapcsolatban állnak, vagy a jövőben kívánnak rokoni kapcsolatra lépni a gyermekek házassága révén. A rokoni csoportok hagyományos elszigeteltsége és függetlensége, a házasság törékeny jellege, amely a rokoni kapcsolatok instabilitásához és a rokonok közötti konfliktusokhoz vezet, valamint azok a küzdelmek, amelyeket a közhiedelem szerint az egyes közösségek sámánjai vívnak egymással kölcsönös rontások révén, a látens ellenségeskedés és gyanakvás légkörét állandósítják az indiánok körében, amely nemritkán éppen a közösségi ünnepek során tör a felszínre. Az utóbbiak ugyanakkor alkalmat adnak az egymástól egyébként földrajzilag elszigetelt rokoni csoportok találkozására, s így elősegítik a közös etnikai identitás és szolidaritás megerősödését. A férfiak ritualizált küzdelmei és a nők nyilvános vitái, melyek az ünnep profán részét alkotják, a konfliktusok erőszakmentes megnyilvánulásai. Gyakran előfordul azonban, hogy a feszültség egy adott ponton túl (és az alkohol hathatós közreműködésével) fizikai agresszióhoz, sőt bosszúból elkövetett emberöléshez vezet.



Az ilyen ünnepek megítélése az indiánok körében ennek megfelelően nem egyértelmű: egyszerre várják őket, és tartanak tőlük. Hogy elejét vegyék az agressziónak, a Capá és a Chocó folyók mentén élő indiánok – de más indián csoportok is – formálisan meghívják három feketét azok közül, akikkel leggyakrabban kerülnek kapcsolatba a szomszédos fekete közösséggel fenntartott kapcsolatok során. Ezek a meghívottak a csónakjaikban várják ki az ünnep szakrális részének végét, majd külső szemlélőkként vesznek részt a profán részben, s hallgatólagos megállapodás alapján csak fizikai konfliktus vagy fegyveres fenyegetés esetén lépnek közbe szóval, sőt tetteleg is, hogy szétválasszák a civakodókat, és elejét vegyék a tragédiának. Ennek megfelelően ők nem vesznek részt az általános ivászatban, mert meg kell őrizniük a „józan eszüket”, mint a feketék mondják. Ugyancsak távol kell tartaniuk magukat az ünnepség helyszínéért szolgáló tértől, ahová csak a konfliktus elsimításának idejére lépnek be. Az ételüket magukkal hozzák, vagy a helyszínen készítik el számukra, de azt mindig az indiánoktól különváltan fogyasztják el. A tánc és az ivászat tehát nélkülük zajlik, ráadásul, mivel az indiánok a saját nyelvükön beszélnek, a verbális kontaktusból is ki vannak rekesztve. Szolgálatukat az ünnep végén kisebb ételajándékokkal (disznóhús, csirke, tojás, kukorica) jutalmazzák.

Az indián ünnepekre családi kíséret nélkül meghívott néhány, gondosan kiválasztott fekete koma, akik az ünnep során, de abból kirekesztve, egy meghatározott funkciót látnak el, éppen ellentéte az indiánok jelenlétének a feketék ünnepein. E jelenlét mindig tömeges, családi jellegű, nincs funkcióhoz kötve, s az ünnepből való kirekesztéssel sem jár. A két gyakorlat aszimmetrikus jellegével mindkét csoport tagjai tisztában vannak. A feketék vélekedése szerint azok képesek megtenni e szívességet az indiánoknak, akik a legtöbb komasági viszonyt létesítik a közösségen belül és azon kívül is, mert ez annak a jele, hogy rendelkeznek a békítő mágikus hatalmával. Az indián ünnepekben való részvétel ennek megfelelően olyan társadalmi tekintélyt jelez és táplál, amelynek alapja az istenivel fenntartott különleges viszony, mert az isteniből ered az árnyéklélek „világossága” és „ereje”.

Az indiánok ezzel szemben a feketék által tett szívességet úgy tekintik, mint ami jár nekik, cserében azért, mert a feketék irtásföldeket foglalnak az ő saját területükön. De az ünnep szakrális részéből kizárt fekete meghívottak marginális helyzete még érthetőbbé válik, ha arra gondolunk, hogy az indiánok szemében e kollektív szertartások vagy a terület szimbolikus körülhatárolásához és a gonosz szellemektől való megtisztításhoz, vagy a fiatal lány beavatásához kapcsolódnak, amelyet házasság és nemzés követ. Márpedig éppen e két dolog jelöli ki az interetnikus kapcsolatok határait.

Ugyanakkor a komasági kapcsolatok alkalmazásának, valamint a közvetítőkként funkcionáló fekete komák kívülálló, de gondos őrködésének köszönhetően az emberá indián közösségek egészen a legutóbbi időkig<sup>16</sup> nem szorultak saját kényszerítő hatalom létrehozására. Az indiánok társadalmi együttélésének törekeny pillanataiban a feketék ugyanolyan funkciót töltenek be, mint a keresztény név, amelyet a komaság alapjául szolgáló interetnikus keresztelők során kap a gyermek. Mindkét esetben arról van szó, hogy a Másikat egyfajta ütköző szereppel ruházzák fel valamilyen intraetnikus agresszióval szemben. Ráadásul miközben e gyakorlat növeli a rendszeresen kiválasztott fekete *compadres* tekintélyét a saját közösségükön belül, némiképp ellensúlyozza az abban rejlő egyenlőtleniséget is, hogy a feketék az indián területeken foglalnak maguknak irtásföldeket.



Mindent összevéve úgy tűnik tehát, hogy az interetnikus komaság, a fekete gyógyító korlátozott sámánizmusa és a Másik jelenléte a szakrális ünnepek során egyszerre két célt szolgál: kiengesztelni és megbékíteni az extraetnikus partnert, valamint a másik etnikum segítségével megbirkózni a saját etnikumon belüli konfliktusokkal és agresszióval.

## Gyógyító praktikák cseréje

A két társadalom közötti kapcsolatok nem állnak meg ezen a szinten. Mindkét közösség tagjai úgy vélik ugyanis, hogy bizonyos gyakori betegségek gyógyítására a másik módszerei hatékonyabbak. A feketék, nem számítva a boszorkánysággal előidézett súlyos bajokat, amelyek a fekete sámán beavatkozását teszik szükségessé, elsősorban a vádlatokkal kapcsolatos balesetek kapcsán veszik igénybe az emberá sámán szolgálatait. Az indiánok ezzel szemben mindazon betegségek esetében a fekete gyógyítóhoz fordulhatnak, amelyek hitük szerint nem a *ja'i* beavatkozásától függenek. Ezek a betegségek két csoportba sorolhatók. Az egyikbe tartoznak a fehérek nyavalyái (szamárköhögés, influenza, himlő, tüdőgyulladás, tuberkulózis), amelyek a várossal fenntartott sporadikus kapcsolatok vagy a fehér látogatók révén jelentek meg az indiánok körében. Az ilyen nyavalyákkal szemben a sámán beavatkozása mit sem ér. Egy részük megfelel azoknak a betegségeknek, amelyek a feketéknél az isteni betegségek kategóriájába tartoznak, a gyógyítók azonban nem annak tulajdonítják megjelenésüket az indiánok körében, hogy az utóbbiak életerejé is isteni eredetű lenne. Sokkal inkább az indián életerőnek tulajdonított természetes (növényi vagy állati) alap meggyengülésével magyarázzák őket. Ez a gyengülés pedig a szenteket (de nem magát Krisztust) megidéző verbális formulákkal küzdhető le.

A fekete gyógyító közbelépését szükségessé tevő betegségek másik csoportját azok a bajok alkotják, amelyeket az ételbe vagy italba került növényi mérge okoz. Az efféle mesterkedés hátterében az indiánok szerint a közösségen belüli boszorkányság áll. Ha a dolog a lakóközösségen belül történik, az okot szerelmi mágiában vagy a házastársi nézeteltérésekben keresik. Ha a baj más közösségekből érkezett emberá indiánok részvételével lezajlott ünnepség után jelentkezik, a mulatság során kirobbant kisebb vitában keresik az okát. De a mérgezést azzal is magyarázhatják, hogy az indián *yerberatero* (gyógyfüvekkel operáló gyógyító) akaratlanul túlادagolta az orvosságot; *niärä* emberá nyelven egyszerre jelent mérget és növényi orvosságot.

Amikor ugyanazon állatfaj egyedei többször is megsebzik a fekete vadászokat vagy favágókat, vagy egy faj teljesen eltűnik (s így a vadászata lehetetlenné válik), a kárvalottak arra gondolnak, hogy a szóban forgó állat „haragszik” rájuk. A sebek meggyógyítása és a „haragvó” faj kiengesztelése érdekében a feketék az emberá sámánhoz fordulnak, aki hitük szerint jó viszonyban van az erdő állataival. A sámán beavatkozására azonban leggyakrabban kígyómarás és annak későbbi komplikációi adnak okot, a „kezelés” központi eleme pedig abból áll, hogy a sámán kéri az állatfaj Anyját: vonja vissza mérget az áldozatból, vagy ne harapdálja tovább. Miután a sámán megosztotta a rituális *chichát* a szellem Anyával, és táncolt vele, kiszívja a sebet.

A könyörgésnek ettől a formájától különbözik azoknak a bajoknak a gyógyítása, amelyeket egy megbántott Anya okoz az emberá vadásznak. Ebben az esetben a segítő *jai* által körülvevett sámán kénytelen kemény és drámai alkudozásba bocsátkozni, ellenszolgáltatásokat ígérni s néha megküzdeni az állatfaj védelmezőjével. A szertartás interetnikus változatának eltérését a megkérdezett emberá *jaibaná* azzal magyarázzák, hogy a vadállat Anyák egyszerűen tévedésből támadják meg a fekete vadászokat, azok ugyanis nem elég erősek ahhoz, hogy valódi sérelmet okozzanak nekik. Ezért aztán elegendő megmutatni nekik szájalomra méltó áldozatukat, hogy távozásra bírják őket. Ez a gyakorlat ugyanúgy arról árulkodik, hogy az indiánok a másik csoport tagjait tökéletlen lényeknek tartják, mint az, hogy a feketéket ügyetlen és ártalmatlan állatokkal azonosítják.

A Másik ellentmondásos megítélésének másik aspektusa viszont abban nyilvánul meg, ahogy az indiánok igénybe veszik a fekete gyógyítók szolgálatait. Az indiánok szemében, akárcsak a fekete betegekében, a gyógyítók ereje az elmondott *oraciones* és *secretos* és a termikusan kiegyensúlyozott növényi keverékek együttes alkalmazásában rejlik. A fekete gyógyítók ugyanakkor azt állítják, hogy csak szenteket megidéző, isteni-emberi jellegű imákat alkalmaznak, és tartózkodnak a teljesen isteni természetű verbális formuláktól, amelyek Krisztust és a Szűz bizonyos átváltozásait is megidézik. E korlátozás oka az indián lélek nem isteni eredetében és természetében rejlik, valamint abban, hogy az emberá indiánok „nem Isten szeme előtt élnek”. Ezért aztán az ilyen formuláknak nem is lenne semmilyen gyógyító hatásuk. Ezzel szemben a szentek egyszerre emberi és isteni természete alkalmassá teszi őket arra, hogy új energiával töltsék fel az indián életerejét, azzal a feltétellel, hogy megidézésük a feketék lakóhelyén történik, ahol otthon érzik magukat.<sup>17</sup> E korlátozás mintegy tükörképe a kígyómarások és vadászbalesetek esetén feketék gyógyítására alkalmazott emberá sámánisztikus szertartásnak, amelyből viszont a természetfeletti való nyílt összecsapás hiányzik. A természetfeletti korlát, amely a Másikat elválasztja a tökéletes emberi állapottól, még a kapcsolat legintenzívebb pontján is fenntartja a két etnikai csoport közötti határokat, és megakadályozza, hogy az egyik magába szívja a másikat.

A növényekkel végzett orvoslás ezzel szemben a kapcsolatok intenzív és csaknem korlátlan területét képezi.<sup>18</sup> Ennek megfelelően az indián *yerbateros* (növényekkel gyógyítók) és fekete társaik kölcsönösen tanulnak egymástól, és ugyanazokkal a módszerekkel gyógyítják intra- és extraetnikus betegeiket. A fekete és indián komaasszonyok ugyancsak cserélnek egymás között gyógyfüveket és házasított fűszernövényeket. A betegségek termikus osztályozása, csakúgy, mint a gyógyító hatású vagy rituális növényeké és állati testrészeké, szintén a két csoport közös kincse.

A hideg-meleg ellentétpár a legkülönbözőbb társadalmak kórtani alapvetései között megtalálható, de különösen fontos szerepet játszik számos fekete-amerikai nép orvoslási rendszerében, jelesül Haitin, Santo Domingón, Martinique-on és Guadeloupe-on, ahol az őslakos indián népek többsége már évszázadokkal ezelőtt kihalt. Anélkül, hogy végleges választ próbálnánk adni a rendszer kulturális gyökereinek kérdésére, annyi a rendelkezésre álló adatok alapján biztonsággal kijelenthető, hogy Pardo véleményével ellentétben a Cholónál e rendszer eredete inkább az emberá indiánok és az afrikaiak találkozásánál keresendő. Az utóbbiak viszont számos botanikai ismeretet vettek át az indiánoktól. Ebből a szemszögből nézve elképzelhető, hogy a termikus tengely mentén

osztályozott gyógynövények rendszere közös alkotás, amelyet a két csoport egyaránt használ saját kultúráján belül és az interetnikus kapcsolatokban. Ezen a területen tehát mintegy felemelkednek a két csoport közötti korlátok, s a kapcsolatok e szintjén a két különböző etnikai egység úgy funkcionál, mintha egyetlen társadalmat alkotna.

## A Másik betegsége: agresszió és jóvátétel

A kapcsolatoknak arról a széles mezejéről, amelyet az interetnikus komaság révén létrejövő rituális vérokonsági viszony jelöl ki, elméletileg mindenfajta ellenséges mágikus tevékenység ki van rekesztve. A gyakori betegségek egy részének kezelésére szolgáló gyógymódok cseréje, különösen pedig a növényi gyógyítás közös tudománya összességében ugyancsak a másik csoport felől érkező mágikus agresszió veszélyének kiküszöbölésére szolgál. Ugyanakkor mind a feketék, mind az indiánok szórványos megnyilvánulásai arról a meggyőződésről árulkodnak, hogy a másik olyan ellenőrizhetetlen rontó hatalommal bír, amely utat találhat magának a kommunikációs rendszernek a résein keresztül. A meggyőződés háttérében mindkét csoport esetében az húzódik meg, hogy részben asszimilálnak tekintik magát a másikhoz, s ebből eredően fogékonyak a másik felől érkező rontásokra. Az emberá indiánt a feketék által történt megkeresztelése és a komasági viszony teszi sebezhetővé a *Mal Ojóval* szemben, míg a feketék a közeli és folyamatos kapcsolat és az indiánokkal létesített komasági viszony miatt eshetnek áldozatul a *Madreagua* nevű indián rontásnak. Ez a veszedelem, amelyet az érintkezés szükségzerű velejárójának tekintenek, szüntelenül jelen van az interetnikus kapcsolatok különböző formáiban.

Mindkét csoport úgy véli, hogy csupán egy-egy szimbolikus agresszió képes áttörni az etnikai határokat. Így a feketék indiánokkal szembeni agressziójának egyetlen eszköze a Gonosz Szem, amely áldozat és támadó térbeli közelségét, „látótávolságát” feltételezi. A fekete kolumbiaiak női képességnek tartják, amely általában szándékosan nem fenyegeti a másik testi épségét. Szorosan kötődik a terméketlenséghez, a varázslás gyakorlása révén fejleszthető és szándékossá tehető, s ugyanilyen hatással vannak bizonyos körülmények, mint például a menstruáció és a szexuális partner átmeneti hiánya. Az indiánok ezzel szemben úgy tekintik a Gonosz Szemet, mint ami különböző mértékben ugyan, de a fekete közösség minden egyes tagjának sajátja, és különösen intenzív a nők körében. A széles körben elterjedt rontó hatalom modellje az emberá indiánok etiológiájából sem hiányzik,<sup>19</sup> de ebben az esetben a rontás hordozója a tekintet. Védekezésül jó alaposan bekenik a testüket, amikor látogatóba mennek szomszédaikhoz, ráadásul a fekete komáiktól kapott ruhadarabokkal fedik el magukat: a férfiak nadrágot és inget vesznek, a nők pedig blúzt vagy a mellüket eltakaró sálát.

Az emberá indiánok oldaláról a feketékkel szembeni interetnikus agresszió eszköze egy rendkívül hatalmas ősi szellem, amelyet spanyolul a *Madre Agua* névvel illetnek. Ez a víz alatti *jai* az Alsó Világhoz tartozik. Ragyogóan fekete, szőrös lénynek képzelik el, vagyis ugyanolyannak, amilyennek az indiánok fekete szomszédaikat írják le. A közhitel szerint indián gyermekeket ejt foglyul és fal fel, hacsak a sámánnak nem sikerül bezárnia. Extraetnikus áldozatai számára viszont az emberevő *jai* meztelen indián képében jelenik meg, aki felnőtt feketéket ejt foglyul és fojt vízbe, vagy – egy sámán paran-

csára – fúvócsövéből varázserejű lövedékeket lő ki, amelyek elpusztítják a test belsejét. Agresszivitásának e második aspektusa a fekete-kolumbiai varázslóval rokonítja.

*Madreagua* azonban a feketék számára mást is jelent: kukoricából, mérgező erdei növényekből és állati eredetű részekből álló kicsiny tárgyat, amelyet az indián védőszelleme vagy a sámán egy vadállat erejével tölt meg, hogy behatolhasson a fekete áldozat testébe. A rontás többféleképpen is eljuthat áldozatához: a pirogjába helyezik, vagy abba az ételbe, amellyel az indiánoknál kínálják meg, de az is megtörténhet, hogy távolabb rejtik el, s a levegőn keresztül jut be a megtámadott testébe. Ebben a hiedelemben rejlik annak magyarázata, miért vonakodnak a feketék bármiféle ételt vagy italt elfogadni az indiánok lakhelyén, s miért tartják rajta mindig a szemüket csónakjaikon a látogatás során.

Megint csak azt látjuk, hogy az agresszió két modellje nem szimmetrikus. Míg az emberá indián szemében az extraetnikus fenyegetés nehezen megfogható, közvetlen kapcsolaton vagy a tekinteten alapuló, dominánsan női jelenség, a feketék inkább koncentrálnak és pontosan meghatározottnak érzékelik, amely a sámánok vagy szellemek segítségével közről és távolról is ki tudja fejteni hatását. A veszély fészket mindkét csoport a másik által lakott területen látja.

A feketék a *Madreagua* támadásának következményei közt tartják számon a tartós némaságot, amelyhez céltalan bolyongás társul: az áldozatot vonzza az erdő, visszautasít mindenfajta táplálékot, de leküzdhetetlen vágyat érez az alkoholos italok iránt, s e tünetek hosszú távon végzetes legyengüléséhez vezethetnek. A betegség extraetnikus eredete azáltal ismerhető fel, hogy az áldozat képtelen kiejteni vagy meghallgatni az isteni szavakat, például az imákat vagy a szentek neveit, és igyekszik lerombolni a különleges tisztelőben részesülő szent oltárát.

A Gonosz Szem által megrontott emberá indián viselkedése ezzel éppen ellentétes: megállás nélkül beszél és gesztikulál, hangosan és ok nélkül hahotázik, mértéktelenül eszik, nem borotválkozik és nem mosdik, szünet nélkül párosodni és vadászni vágyik, s mindez ugyancsak rendkívül látványos és gyors elgyengüléséhez vezet. Ebben az esetben a betegség extraetnikus eredetének döntő bizonyítéka az, hogy a sámán minden gyógyító eljárása kudarcot vall; „a *jai* nem érzik ezt a bajt”, mondják a megkérdezett emberá sámánok.

Közelebről nézve a kölcsönös korlátozott agresszió az etnikai identitás hirtelen és ártalmas megváltozását idézi elő. A fekete áldozat tünetei megegyeznek azokkal a magatartásmódokkal, amelyekkel a feketék megvetése az indiánokat azonosítja, és amelyek éppen ellentétesek a feketék által kulturálisan nagyra értékelt helyes viselkedéssel. A Gonosz Szem indián áldozatának hiperaktivitása ezzel szemben egyenes tagadása a takarékoság és mértékletesség alapvető indián kulturális normáinak, és mintegy egyesíti benne azokat a karikatúrisztikus vonásokat, amelyekkel az indiánok megragadják szomszédaik különbözőségét. Más szavakkal a kölcsönös korlátozott természetfeletti agresszió, amely az interetnikus kapcsolatok árnyoldalára világít rá, mindkét csoportban a „másnak lenni” szimmetrikus betegségét idézi elő.

A baj jóvátételének módjai tovább erősítik a kapcsolat korlátozott jellegét: az indiánt sújtó Gonosz Szemmel szemben csak fekete gyógyító lehet eredményes, a *Madre Agua* megszüntetéséhez pedig indián sámánra van szükség, de mindkettőnek más közösséghez kell tartoznia, mint ahonnan az agresszió vélhetően kiindult. Az emberá sámániz-

musba beavatott fekete gyógyítók és a fekete gyógyítók által tanított indián sámánok az interetnikus agresszió jóvátételének kulcsfigurái. Természetfeletti hatalmukkal együtt jár a másik személyiségének részleges átvétele, de az ő esetükben ez nem sorvasztó betegséghez vezet, hanem éppen ellenkezőleg, növeli gyógyításuk hatékonyságát.

Az agresszió mindkét esetben az áldozat személyiségének elfertőződését eredményezi, amelynek következtében érzéketlenné válik a saját etnikai csoportjának gyógyító eljárásaival szemben, és teljesen az agresszor segítségére van utalva. Az extraetnikus gyógyítás ugyan paradox módon helyreállítja az áldozat teljes másságát az agresszor gyógyítóhoz képest, de a helyreállított másság örökké magán viseli az utóbbi jelét.

Ebben az esetben tehát kanalizált, mérsékelt erőszakról van szó, amelynek megosz-lása követi és egyben táplálja a két partner közötti interetnikus kapcsolatok szimmetri-áját és aszimmetriáját. A keresztyszülőség keresztény eredetű intézménye által rituáli-san strukturált fiktív vérrokonságnak, amely a nők cseréjének szerepét veszi át, itt a mérsékelt és kiegyensúlyozott kölcsönös agresszió felel meg, amelynek szimbolikus cél-ja a jelek szerint azonos az interetnikus komaság motivációjával; mintha mindkét eset-ben arról lenne szó, hogy kölcsönösen felemelik az etnikai határokat, hogy aztán újra lezárják őket. Míg a keresztyszülői viszony mint rituális vérkonokat vezet be a feketé-ket és az indiánokat a másik társadalmába, a kölcsönös interetnikus agresszió a beteg-ség révén kváziindiánokat és kvázifeketéket hoz létre, akik csak addig léteznek, míg az extraetnikus gyógyítás vissza nem állítja egyértelmű etnikai identitásukat, az egészse-güket. A komaság és a kölcsönös agresszió tehát ugyanazon, a területi és etnikai hatá-rokkal kapcsolatos probléma egymást kiegészítő szimbolikus megoldásának tűnik. Az egyik a másik csoport létezésének jótékony oldalát szervezi és teszi láthatóvá, a másik az ab-ban rejlő veszélyeket önti formába. De mindkettő nélkülözhetetlennek tekinti a másik jelenlétét a saját perifériáján.

Fordította Pálosfalvi Tamás

## JEGYZETEK

\* Eredeti megjelenése: Anne-Marie Losonczy: *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*. Paris, 1997, L'Harmattan. 353–380.

1. E vonakodás nem csak közösségi szinten jellemzi az emberá indiánokat: még ennél is jobban ódzkodnak attól, hogy emberá előnevüket felfedjék a külvilág előtt. Ennek okait lásd lejjebb.
2. Stipek (1976) szerint a másik etnikai csoport irányából fenyegető boszorkányságtól, különösen pedig a fekete vagy indián sámán által irányított szellemektől (jaï) való – gyakran kölcsönös – félelem fontos szimbolikus szerepet játszik a két etnikum közötti határok fenntartásában.
3. A „fekete sámánok” – olyan fekete kolumbiai gyógyítók, akik az emberá sámánál (jaibaná) is tanultak – ebből a szempontból kivételt képeznek.
4. Az emberá indiánok egészen a legutóbbi időkig, amikor kultúrájukban megjelent az írás, mereven elzárkóztak attól, hogy egy más népből való (a fehéreket is beleértve) megtanulja a nyelvüket.
5. E tendenciákkal kapcsolatban lásd de Granda (1977). Az etnonyelvészek ugyancsak kimutatták a fekete kolumbiai dialektus masszív strukturális hatását magában az emberá nyelvben. E „kreolo-sodásnak” (*criollización*) nevezett folyamat jelei a helyi spanyol dialektusból átvett morfológiai szer-kezetek (Landabru, szóbeli közlés, 1991). E kevert morfológia, amelyet lexikális átvételek is kísér-nek, tovább fokozza a már korábban számos dialektusra bomlott emberá nyelv belső megosztott-ságát, újabb nyelvjárások elterjedését, s ebből a szempontból a fekete nyelvjárással rokonítja.



6. Mindkét csoport asszonyai nevetésekkel tarkított felháborodással reagálnak egy ilyen típusú kapcsolat felemlítésére. A fekete férfiak rosszállóan beszélnek a szomszédos megyében (Antioquia) andesi indián nőkkel kötött vegyes házasságokról. Az a tény ugyanakkor, hogy az andesi nők parasztok és „keresztények”, bizonyos szempontból felmenti fekete rokonaik helytelen eljárását. A Chocó mentén az utóbbi tizenöt évben mindössze két vegyes házasságról van tudomásunk: mindkét pár egyedül, eredeti közösségétől távol volt kénytelen letelepedni, s a házasság mindkét esetben néhány éven belül felbomlott.
7. Életerő, személyre szabott energetikai princípium, amely valamely állatból vagy növényből a születés után az *ombligado* nevű szertartás során kerül az indiánba, s a felnőtt élet során további *ombligadók* révén gyarapítható. A személyes *jaure* természetes része egy halott emberá indián *jaurójával* egyesül, amely a fogantatás során az anyaméhben keresztül száll fel az Alsó Világból. Ennek megfelelően „egy emberá nem hal meg soha, mindig ugyanazok vagyunk, mint azelőtt”, mint a sámán Italiano Dumasá megfogalmazta 1988-ban.
8. Az ilyen kapcsolatból született gyermekek társadalmi és természetfeletti helyzete a két csoportban eltérő. A feketék szerint az ilyen gyermek életerején mindennek dacára rajta van az isteni lenyomata. Ha a fekete közösségben születik, és akad két keresztiszülő, akik hajlandóak kétszer megkeresztelni, az árnyéklelke sem vész el az isteni számára; ellenkező esetben *cholo flojo* (gyenge indián) lesz belőle. Az ilyen gyermekek az indiánok szerint is bajosan válhatnak fizikailag és társadalmilag teljes emberekké: A *jaurójuk* fel lesz „darabolva”, s még ha indiánnal lépnek is házasságra, a gyengeség utódaikra is átszarmazik. Egy hosszú sámánisztikus kezelés mindazonáltal sokat segíthet e születési hátrányon, bár véglegesen megszüntetni nem képes. A valóságban a néhány vegyes kapcsolatból született gyermek általában Quibdó városában telepszik le, mindkét közösségtől egyformán távol.
9. Ezt a hipotézist J.-P. Dumont (1974) fogalmazta meg a venezuelai kreol parasztok és a Panare indiánok közti interetnikus kommunikáció példáján.
10. Az ekkor kapott ruhadarabokat az indiánok gyakorlatilag soha nem viselik egymás között: a férfiak továbbra is ágycikkötőt hordanak, a nők pedig a *paruma* nevű szövetdarabot, amely csak deréktól térdig takarja őket. Az ajándék ruhák csak akkor jutnak szerephez, amikor a feketékhez vagy Quibidó városába utaznak.
11. Ebből következően egyes idősebb fekete párok idővel valósággal halmozzák a komasági kapcsolatokat, s a kollektív rituális időszakokban egész sereg indiánnak kell szállást és ételmezt biztosítaniuk, még ha az utóbbiak hozzájárulnak is a saját eltartásukhoz. Az ilyen halmozás rendkívüli mértékben növeli a tekintélyüket a közösségen belül, mert ebben az árnyéklelek erejének jelét látják, s ezt az erőt a komasági kapcsolatok csak fokozzák.
12. A Chocó bizonyos vidékein a fekete keresztapa előnévvel együtt az ahhoz kapcsolódó nemzetségnevét is továbbadja, a Capá folyó mentén azonban nem ez a jellemző. Mindazonáltal megjegyzendő, hogy a saját előnév továbbadása teljesen ellentétes a feketék névadási szokásaival, amelyek célja a lehető legnagyobb mértékű differenciálódás.
13. Az emberá individuáció szimbolikus folyamatának egészéről lásd Losonczy 1987.
14. Az emberá nép hagyományos atomizáltsága, történelmének fordulatai, valamint sámánisztikus rendszerének bizonyos sajátosságai következtében (lásd Pardo 1987:84–101) az egyes lakóközségek közötti intraetnikus kapcsolatok tele vannak látens konfliktusokkal és kölcsönös bizalmatlansággal. E strukturális jellegzetesség ismerete nélkül, amelyet az egyház és a társadalom befolyása csak súlyosbít, lehetetlen megérteni, mekkora jelentősége van az indiánok számára a feketékkel fenntartott kapcsolatoknak.
15. Itt nagy vonalakban J.-P. Dumont (1974) értelmezését követjük.
16. A chocói Emberá-Waunaná Regionális Szervezet (OREWA) 1982-ben történt alapítása óta ösztönzi a közösségeket, hogy *cabildót* válasszanak; ennek hatalmában a cabildo tartóztathatja a saját közösségéhez tartozó bajkeverőket, és néhány napra megbilincselheti a bűnöst egy kalodával. Ezt a szerkezetet azonban ritkán alkalmazzák a gyakorlatban, mert a hatalomnak ez a filo-



zófiája idegen az emberák hagyományos, központi vezetést nélkülöző társadalmától. Nagyobb belső konfliktus esetén a megoldás továbbra is a csoport kettéválása. Ez azonban a gyakorlatban egyre nagyobb nehézségekbe ütközik a rendelkezésre álló földek megfogyatkozása miatt.

17. A feketék szerint a szentek, ha a lakóhelyüktől távol, a vadonban próbálják őket megidézni, „megsüketülnek”.
18. Az egyetlen kivétel az „új szellemek elcsábítására” szolgáló hallucinogén és illatos növények rendszeres használata, amelyeket az emberá sámánok a maguk használatára tartanak fenn. Az ilyen tudás, amellyel egyébként a közönséges indiánok sem rendelkeznek, nem része az interetnikus kommunikációnak. A feketék nem vágnak rá, de az indián sámánok nem is adnák át nekik.
19. E hatalom áll azoknak a nyavalyáknak a hátterében, amelyeket az indiánok a „puffadásos betegségek” kategória alatt foglalnak össze.

## IRODALOM

DE GRANDA, G.

1977 Diatopía, diastratia y diacronía de un fenómeno fonético dialectal en el Occidente de Colombia. Estudios sobre un área dialectal hispano-americana de población negra. Instituto Caro y Cuervo XLI.

DUMONT, J.-P.

1974 L'alliance substituée. L'Homme IXV(1).

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

1968 L'origine des matières de table. Paris: Plon.

LOSONCZY, A.-M.

1987 Le nom et l'origine. Constitution de l'identité individuelle chez les Emberá du Chocó. Civilisation XXVIII.

PARDO, M.

1987 El Convite de los espíritus. Quibdó: Ediciones CPI. /Temas chocoanas 4./

STIPEK, G. JR.

1976 Sociocultural responses to modernization among the Colombian Emberá. Ph.D. Thesis. State University of New York at Binghamton.

ANNA LOSONCZY

### Interethnic dimension

#### Representation and exchange between Blacks and Emberá Indians

This article examines the social relations and interethnic communication between the Blacks living in Chocó (Colombia) and their neighbours, the Emberá Indians. Their relationship includes both real exchange of goods and a symbolic one. The article gives a detailed picture about the different realms of these interactions, their symbolic meaning and their function in the process of ethnic identity formation.

# Szinkretizmus az elméletben, a terepen és a múzeumban

Interjú Losonczy Annával

*Egy kolumbiai fekete és indián csoportról szóló Les saints et la forêt [A szentek és az erdő] című könyved 1997-ben jelent meg Párizsban. A könyv sikerét bizonyítja, hogy nemcsak amerikanista körökben méltatják, hanem például a nanterre-i egyetemen működő CNRS etnológiai kutatócsoport Atelier című lapjában is megjelenik róla cikk egy Nubiaspecialista tollából. Ezt a számot egyébként olyan etnográfiai művek bemutatására szánják, amelyek – valahogy úgy, mint a szerelem első látásra – villámcsapásszerű intellektuális hatással voltak a szakmabeli olvasókra.*

*A Tabula olvasói átfogó ismertetés formájában és ízelítőként egy fejezet révén ismerkedhetnek meg a könyveddel. Beszéljünk ez alkalommal arról, ami kimaradt belőle, az előzményekről és arról, ami a könyv anyagának összegyűjtése óta történt. Hogyan választottad ki a kutatási terepedet, és milyen módszer szerint végezted a kutatást?*

Az első hosszú terepmunkát 1975 novemberétől 1976 őszéig végeztem Kolumbiában. Akkoriban Brüsszelben jártam kulturális antropológiára, de már volt egy pszichológusi és egy francia–spanyol diplomám az Eötvös Loránd Tudományegyetemről. Ezzel párhuzamosan sikerült beiratkoznom Párizsban Roger Bastide afroamerikanista szeminariumára doktorátusi képzésre, ami furcsa helyzet volt, ugyanis egy időben tanultam a kulturális antropológiát alapszinten. Első tereptervem nem Kolumbia volt, hanem Kuba. Még Magyarországon kezdtem el gyűjteni anyagot afrokubai kultuszokról 1971-ben. Akkor már tudtam, hogy nem pszichológus leszek, hanem valami olyasmi, amit nem tanítottak Magyarországon, de amiről kezdtem sejteni, hogy mi az. Azt is tudtam már, hogy el fogom hagyni az országot. Kubába szerettem volna menni, de nem kaptam vízumot.

Közben volt egy gondolatom azóta, amióta tizennyolc éves koromban elolvastam García Márquez *Száz év magány* című regényét. Abban egy rész arról szól, hogy Macondóban elkezd esni az eső, két évig esik, és minden emléket elmos. Mikor eláll az eső, mikor minden elrohadt, mikor az emlékek eltűntek, az embereknek újra ki kell találniuk a társadalmat, a viszonyokat, a múltjukat. Ez a viszony a múlthoz, a halálhoz, a kulturális halálhoz, az abból való valamilyen újjászületéshez rettentő módon hatott rám, csakúgy, mint ez az egész univerzum. Azt mondtam magamban, hogy nem fogok anélkül meghalni, hogy meg ne nézzem ezt a Macondónak megfelelő helyet. Tudtam, hogy hosszú út lesz, amíg eljutok oda, de úgy éreztem, hogy van időm, és hogy ezt nem lehet elharmarkodni: meg kell tanulni a nyelvet, a kultúrát, és meg kell tanulni messzire elutazni, valahogy úgy, ahogy egy Apollinaire-vers mondja ezt, és ami nekem nagyon fontos azóta is: „Il faut voyager loin en aimant sa maison.” Mindig úgy gondoltam, hogy így kellene élni, és hogy számomra ez másképp nem is lehetséges. Az akkori Magyarországon azonban ez teljesen kizárt és diabolizált perspektíva volt: vagy szerette az ember a hazáját,

vagy messzire utazott, a kettő együtt nem ment. Én pedig olyan helyen akartam élni, ahol a kettő együtt is megy. Így kerültem Nyugatra, és így kerültem végül huszonöt éves koromban Kolumbiába, ahol megkerestem azt a helyet, ahol állandóan esik az eső.

Chocó tényleg a világ egyik legesősebb vidéke, tizenkétezer milliméter eső esik egy évben, mint Egyenlítői Afrikában. A García Márquez-regénybeli eső sok mindenre asszociálható a közép-európai történelemben is, de az afroamerikaiak esetében is. Talán furcsa, hogy egy etnológus nem egy elméleti konstrukcióból indul ki ahhoz, hogy etnológus legyen, és hogy az egész életét erre tegye rá.

*Szerintem nem furcsa, sokunkkal így van ez, csak nem biztos, hogy bevalljuk.*

Erről én is meg vagyok győződve. Az etnológiában van valami közös a szerelem és a nagy esztétikai felfedezések élményével, az, hogy az ember egyszer csak azt érzi, hogy erre van a dolog, és másfelé nincs. Ilyen teljesen intuitív módon nem az ember választja ki a terepet, hanem – mély meggyőződéselem – a terep választja ki az embert. Mi az afroamerikai kultúrákkal választottuk ki egymást. Egy olyan kultúráról volt szó, ahol a földbegyökerezettség, az állandóság, ugyanannak a reprodukciója lehetetlen volt. Ezek az emberek egy radikális száműzetést éltek meg, egy brutális, minden előző társadalmi kapcsolatot vagy kulturális tudatot széttró traumatizmust. Ez közel állt hozzám, s az a mérhetetlen vitalitás is, ahogyan újra kitaláltak mindent: a társadalmat, a rokonságot, a vallást, a rítusait.

Az afroamerikaiak túlélők. Nem depresszív és szomorú túlélők, hanem megvan az a fajta vitalitásuk, mint mindenkinek, aki túlélte valamit, és még ha bűnösnek érzi magát azokkal szemben, akik nem éltek túl, akkor is rettentően örül. Azt hiszem, a kapcsolat valahol itt jött létre ezek között a kultúrák közt és énköztem.

Az alapvető hipotézisek közül az egyik az volt, hogy ezeket a kultúrákat az indián kultúrákhoz képest nagyon kevésbé tanulmányozták. A kiválasztott terep gyakorlatilag teljesen leíratlan volt. Érdekes, hogy azokat az afroamerikai kultúrákat, amelyekben az afrikai vallások és nyelvek teljesen eltűntek – ilyenek a kolumbiai, a venezuelai, az ecuadori, a panamai, a mexikói afrikai leszármazottak kultúrái –, az etnológusok még sokkal kevésbé tanulmányozták. Valószínűleg a kultúrának egy kicsit teológiai definíciója akadályozta ennek a területnek mint etnológiai tárgynak a felfogását. Ha ugyanis az a tétel, hogy a kultúrának egyfajta vallásos adhéziót kell keltenie az emberekben, és hogy az alapvető egzisztenciális erény a kultúrával szemben a megőrzés abszolút vágya és a hűség a szó keresztény értelmében, akkor ennek a hűségnek és reprodukciónak egy alternatívája van: a kulturális üresség, a mindennek az elfelejtése, a kulturális lumpenproletarizáció. Ilyen felfogás szerint ezek a terepek teljesen érdektelennek tűnnek. A családi és rokonsági rendszereket például sohasem írták le azzal a genealógiai szigorral, amelyekkel ezeket le kell írni, egyszerűen azért, mert úgy gondolták, hogy a rabszolgatartó társadalom mindent szétroncsolt: matrifokális, destrukurált, széthullott családok vannak, apahiány és lumpenproletarizáció.

*Vagyis nem lehet egy tiszta struktúrát kimutatni?*

Nem lehet egy zárt, földhöz, territóriumhoz kötött, világos, reprodukív struktúrát találni. Bogotában elmentem a legnagyobb kolumbiai indiánkutató etnológushoz, Reichel Dolmatoffhoz, Lévi-Strauss jó barátjához. Amikor megtudta, hogy Chocóba megyek, de nem az emberá indiánokat, hanem a néger kultúrákat tanulmányozni, azt mondta: „Azok nem kultúrák, az nem etnográfiai tárgy.” Ez a helyzet megfelelt az én kis saját, portatív neurózisomnak, ami abból állt, hogy nem akartam olyan helyen lenni, ahol más is ott van. Másrészt nem szeretem a többségi, konszenzussal létrejött irányok követését. Úgy gondoltam, nekem nagyon jó lesz, hogy ez nem etnológiai tárgy. Mély öröm töltött el, és elindultam oda, amelyről mindenki azt mondta – még a kolumbiaiak is –, hogy ott vademberek élnek, iszonyatos dolgok történnek, a klíma kibírhatatlan, minden szétrohad. Ez a hely terra incognita volt Kolumbia kellős közepén, és bizonyos értelemben ma is az. Sűrűbb ott az őserdő, mint Amazóniában, mert többet esik az eső. Abban az időben csak egy szárazföldi út volt, mindent a folyókon keresztül kellett bonyolítani.

A rendkívül nehezen megszervezhető, állandó és hosszú ideig tartó csónakázás a folyókon az egész kutatásnak adott egy olyan lassú és lassított ritmust, amiről végül kiderült, hogy ennek az univerzumnak ez a pulzációja. Az órákig tartó csendes elmélés a dzsungel és a folyó közepette, időnként a csónak áthúzása eszméletlen zuhatagokon, ez a sajátos ritmus, ami által soha sehova nem lehetett eljutni egy napnál rövidebb idő alatt, nagy privilégium volt, mert mindezen idő alatt lehetett gondolkodni. Se azelőtt, se azóta nem volt ennyi időm gondolkodni, és ezeket az időket az ember megköszöni az életnek. Nagyon fontosnak tűnt nekem, hogy az első terep hosszú legyen, éppen mert egy lassú ritmusú univerzumból van szó.

Azt hiszem, hogy az etnográfiai munka a 20. század legvégén, amikor a gyorsaság és a pénz az alapvető értékek mindenben, még egy visszamaradt lehetősége az embernek, hogy más ritmusban gondolkozzon, éljen, konstruáljon. A terepen tudtam, hogy van időm, és hogy nem kell olyan rendőri struktúrákba beírnom a kutatásomat, hogy folyton piszkálom az embereket, és állandóan bombázom őket kérdésekkel. Egy közép-európai etnológus, főleg az én generációm, közvetlen élményekkel rendelkezik minderről, és éppen ezért nagyon nem szeretné ezt a dolgot a terepre elvinni, és szeretné ezt a fajta működést az életéből kizárni.

*Az életben téged ért személyes hatásokon kívül, amelyek a terep kiválasztását, a terepen való működést vezérelték, milyen szakmai hatások befolyásolták a kutatásaidat, a módszereidet, a terep megértését?*

Lévi-Strauss tanította meg nekünk, hogy a viszony fontosabb, mint az elemek maguk, jobban mondva a viszony konstruálja az elemeket. A terepen találtam egy olyan tárgyat, ami nem az én tárgyam volt. Odamentem az afroamerikaiakért, és ott találtam őket az emberá indiánok szomszédságában. Pillanatok alatt megértettem, hogy ezt a helyzetet nem lehet figyelmen kívül hagyni, s mindkét csoportnál kutatnom kell.

Az 1980-as évek elejétől kezdett el működni egy olyan, Amazóniával foglalkozó új etnológia, amely döntően viszonyrendszereket kutatott, és vizsgálatát kiterjesztette a

lokális közösségeken túli szupralokális egységekre is. Ez vetette fel legelőször markánsan az emlékezet, a tradíció és a historicitás problémáját is. A hagyományépítéshez, a hagyományok átadásához, a kontinuitáshoz való sajátos viszonyt, amit legelőször etnográfiai szinten a halottakkal való kapcsolatban értek tetten az amazóniai kultúrákban. Itt egy felejtési stratégia működik, ami azt jelenti, hogy a halottat teljesen kitörlik az élők közül, és ami ellentétes az ősiség konstrukciójával Afrikában. Ebből az irányzatból rengeteget tanultam.

Még soha nem mondtam el azonban, mennyit köszönhetek a magyar terepszociológiának is, amelynek egy rettentően érdekes terepkonceptiója és terepgyakorlata volt egy olyan időszakban, amikor még nem tanítottak szociológiát Magyarországon.

Az 1960-as évek végén, 1970-es évek elején Kemény István szegénységkutatása, Ferge Zsuzsa különböző kutatásai, az a mód, ahogy ezek a szociológusok a terepet művelték, amilyen módon figyeltek a mindennapi élet legkisebb nüanszaira, amilyen módon relativizálták a kérdőíveket, amennyi időt töltöttek az emberekkel, ahogy kijártak a terepre, az önmagában véve abban az időben etikai aktus volt. Egyben intellektuális aktus is, ami az absztrakt és könnyen lehazudható, összevissza manipulálható ideológiai dumáktól vezetett addig a dologig, amit egy könyvsorozat címe nagyon jól összefoglal: „Magyarország felfedezése”. Csodálatos sorozat, amelyben fantasztikusan jó könyvek jelentek meg. Az volt a metódusuk és etikájuk egyszerre, hogy itt valamit föl kell fedezni. Ez hozzám rendkívül közel állt. Nem explicit intellektuális örökségként jelenik ez meg a könyvemben, de tudatában vagyok, hogy mit köszönhetek ennek, és hogy milyen értékes volt számomra.

Talán nem haszontalan erre az igazi felfedezésre gondolni, mert egyre több olyan kutatás van, ahol az emberek már előre pontosan tudják azt, hogy mit fognak felfedezni...

*...és nem hagyják szóhoz jutni a terepet?*

Pontosan erről van szó, amit később Michel Cartry egy szemináriumon állandóan hangoztatott, hogy „Laissez parler le matériel!” [Hagyják beszélni az anyagot!]. Ehhez viszont idő, türelem kell, meg valószínűleg óriási érdeklődés is, és az, hogy az embert mérhetetlenül szórakoztassa a mindennapi élet, hogy meg legyen győződve arról, hogy az igazi nagy dolgok nem fönt, hanem lent történnek, az előtérben, nem a háttérben. Ebből a szempontból is egy első hosszú terep nagyon fontos.

A terep megértésének több szintje van. Akármilyen hosszú egy terepmunka, a visszatérés egy metodológiai többlet. Rendkívül gazdagító, és ekkor vesz észre az ember olyan dolgokat, hogy tulajdonképpen sokkal többet tud a terepről, mint amit tudatosan a fejében tart. A cikkírásnál is rájön, hogy sok mindent tud látens módon, amit csak az írás aktusán keresztül lehet felfedezni.

Nagyon fontos az is, hogy az embernek milyen kapcsolata van a kollégáival. Én például egy kollégám kérdésére és kutatási témájának hatására vettem észre, hogy olyasmiről is tudok erről a társadalomról, amiről addig nem tudtam, hogy tudom. Jacques Galinier felkért, hogy vegyek részt az éjszaka antropológiájának elnevezett összehasonlító megközelítés kidolgozásában. Azzal utasítottam vissza, hogy erről semmit nem tudok. Erre azt mondta: „De hát aludtál velük a közös házban, nem? Vedd elő a kutatási terepnap-

lódát, és nézd át.” Végül is csomó olyan dolgot írtam le, ami azzal függött össze, hogy bizonyos mítoszokat csak éjjel lehet elmesélni, bizonyos témákat csak napközben, bizonyos más témákat csak éjjel lehet érinteni, hogy mi az alvási stílus, hogy milyen módon strukturálják az alvási időt az emberek, hogy az a nyugati modell és ideál és egyben neurózisforrás, hogy éjjel egyfolytában, hosszan kell aludni, mennyire nem ezeknek az embereknek a modellje. Az egyfolytában, hosszan alvás egy felnőtt embernél a betegség jele ebben a társadalomban. Egy felnőtt és pszichésen érett ember arról ismerszik meg, hogy az éjszaka bármely pontjában pillanatok alatt fölébred, mert nem alszik mélyen, és ilyenkor beszélgetni kell, járkálni ki és be. Ezt mind valahol tudtam, de hogy ennek tudás státusa legyen a számomra, ahhoz kellett egy intelligens kérdés.

*Ez kicsit olyan, mintha te magad is egy lekérdezhető tereppé válnál egy másik ember számára?*

Valahol ez a kapcsolat áll fönt egy idő után azokkal a kollégákkal, akikkel vagy a problematikánk, vagy a terepünk földrajzilag közel álló, akikkel valamifajta intellektuális ózmózisban vagyunk. A komparativizmus éppen ez a mechanizmus, ami által az ember egy tereppé válik a másik számára, de ez kölcsönös viszony. Az antropológiában az összehasonlító perspektíva számomra egy alapvető metodológiai tétel, ami úgy megy, és csak akkor megy, ha az ember kollégákkal beszélget akár egy kávéházban, akár kis kollokviumokon, mert ott lehet feltalálni – és nem a nagy kongresszusokon – a terep metodológiáját és etikáját.

Az etnográfiai viszony az emberek és az etnográfus között egy olyan sajátos viszonyt hoz létre, amelyben bizonyos mély kulturális mechanizmusok mind a kettő számára evidenciából kérdéssé válnak. Ezt Patrick Menget kölcsönös megértési viszonyként írja le, amelyben egy másfajta érthetőség bontakozik ki, és a kutató így látja más módon a saját társadalmát, de az emberek is a sajátjukat. Ez egy elég nehezen objektíválható etikai attitűd is, amit mindenki, aki legalábbis így gondolja, többé-kevésbé intuitív módon próbál követni. Azt hiszem, hogy ehhez a visszatérések is hozzátartoznak, s az, hogy az ember ne gyorstalpaló szerelemre rendezkedjék be az etnográfia területén, hanem hosszú távra.

*A könyvedben azt írod, hogy 1988-ig jártál vissza a terepre. A terep és a könyvírás között eltelt kilenc év. Az írásban is ezt a ritmust követted, vagy annak más logikája volt?*

Tulajdonképpen azóta is visszajárok, csak ott pontot tettem, és azt mondtam, hogy ezt most meg kell írni. Ha belenézünk etnológusok, Lévi-Strauss, Malinowski vagy mások életrajzába, majdnem mindig azt látjuk, hogy sok év telik el a terep és az arról szóló könyv megjelenése között. Valami miatt, amiről gondolkodni kéne, nem lehet a terep után azonnal írni. A terephez valószínűleg hozzátartozik a visszajövetelnek a hosszúra nyúlt és nehezen megfogható látens rituáléja, és valamilyen emlékezési folyamat ékelődik a terep és az írás közé. Az én esetem sem más, mint ennek a megnyilvánulása, amit nálam sokkal kitűnőbb emberek is végigéltek már a nagy ősök és kortársak közül.

Tulajdonképpen minden könyv annak a művészete, hogy az ember a lyukakból csinál valami stoppolást. A kultúra olyan, mint az ementáli sajt. Szerintem a lyukakat is vissza



kell adni, és nem szabad nagyon koherenciába önteni a dolgot. Ahhoz, hogy az ember a lyukakat fölfedezze és elviselje, elhelyezze a sűrűben, a lyukak közti kapcsolatokat megtalálja, idő kell. És hogy elfogadja egyáltalán azt az ember, hogy egy kultúrát nem merít ki, hanem egy artikulált és értő verziót javasol róla.

*Milyen új kutatásaid születtek, vagy milyen terveid vannak, s ezek hogyan kapcsolódnak a könyvedben tárgyalt szinkretizmus kérdésköréhez?*

Azzal kezdeném, hogy Kolumbiában 1991-ben új alkotmányt hoztak létre, mely megerősítette a demokratikus intézményeket, népszavazást, új választási rendszert, új emberi jogok törvényét beiktatva, és amely elfogadta a többnemzetiségi rendszert is. Az indiánok képviselőket kaptak a parlamentben.

Az ezt megelőző helyzetre utal még egy 1976-ból való emlékem. Valahol bementem egy helyi kocsmába, ahol csak férfiak voltak. Próbáltam elvegyülni, úgy tenni, hogy ne kelljen kimennem. Leültem egy asztalhoz, mögöttem négy férfi beszélgetett. Egyikük azt mondta: „Már két hét telt el, és egyet sem lőttem.” Egy másik: „Én két hónapja nem lőttem semmit.” Félóra múlva rájöttem, hogy nem vadakról beszélnek, hanem indiánokról. Azóta óriási változás, hogy az indiánok mint etnikum kormányzati szinten elismerést nyertek.

Ez a fordulat azzal is járt, hogy érdekképviselők születtek, és az indián népességet territóriumhoz próbálták kötni. A virtuális territórium határai, melyek addig képlékenyek és átjárhatóak voltak, ennek a törekvésnek a nyomán bezárulni, keményedni kezdtek. Valahogy úgy, mint amikor rezervátumokat hoznak létre. Mikor egyszer Chocóba mentem – először a feketékhez, mert ők laknak a folyó alsó szakaszánál, az indiánok pedig feljebb –, azzal fogadtak, hogy az indiánok azt mondták nekik, szögesdrótot fognak húzni területük elhatárolására. Ez azt jelenti, hogy a feketék ezentúl nem mehetnek fel aranylelőhelyeikre. A dolog teljes képtelenségnek tűnt az őserdőben való kivitelezhetetlenség és a két csoport egymás mellett élési hagyományai miatt. Este összeültünk a feketékkel, és azt javasoltam nekik, mondják meg az indiánoknak, hogy ők is szögesdróttal választják el a saját területüket. Ez az indiánokat akadályozná meg abban, hogy lemenjenek a közeli városokba. Mire az volt a válasz, hogy az indiánok ezen nevetni fognak. Így is történt, és ezek után nem került sor szögesdrótkerítés-építésre egyik oldalon sem.

A békeépítésnek is megvannak az eszközei. A két csoport, az indiánok és a feketék nem szeretik egymást, de a név, a szentek cseréjével és az interetnikus komasággal létrehozták és fenn tudták tartani egymás között a békét. Azonban a gazdasági liberalizáció következtében Chocóba is eljutott a kábítószer, ami erőszakot szült, és a kutatás körülményei is nehezedtek. Az indiánokhoz való bejutáshoz ma már engedélyt kell kérni a helyi indián képviselői szervezettől. Én azért, mert húsz éve járok hozzájuk, még engedély nélkül visszamehetek, de két diákomnak visszautasították a bejutási kérelmét.

Úgy éreztem, hogy szükségem van valamiféle felfrissülésre, és más afroamerikai, a tengerparton élő csoportot is meg akartam ismerni. Amikor egyszer Santa Martában voltam a területre való indulásra várva, elkezdtem járkalni a városban. Bementem templomokba, és elmentem szent ereklyéket árusító boltokba. Az egyikben az elárúsítónő azt tanácsolta, menjek ki a temetőbe, az érdekelni fog engem. Ott azt láttam, hogy sírokat szanktifikálnak. Olyan emberek sírjára helyeznek adományokat, mint például egy

német sörgyároséra. Ez a gyáros a húszas években a legelső volt Kolumbiában, aki kooperatív rendszert csinált, amelybe a munkásokat is bevette. Az igen kemény oligarchia idején ez példátlan tett volt, és bár nagyon gazdag volt, az oligarchia kiközösítette.

Azután Bogotában is elmentem a temetőbe, amely körül van egy olyan rész, ahol az utcáról összeszedett, azonosítatlan holtakat és a szegényeket temetik el közös sírokba. Ezen a helyen az ötvenes években egyszer csak elkezdtek az emberek adományokat elhelyezni, gyertyát gyújtani. Egy férfi csodáról beszélt, melyet egy női lélek tett vele. Ennek a léleknek később lett neve, Salomé, majd Salomé lánya révén, aki anyjával, egy szegény mosónővel azonosította a lelket, arcképe is. Azóta legalább nyolc verzió van arról, hogy ki Salomé: prostituált, minden, ami egy nő számára gyötrő, egy csalódott anya, akinek a fia bűnöző lett, a férje otthagya, aki azért végigcsinálta az életet. Azóta van már imádság hozzá, amit írásban meg lehet venni, és rengeteg rituális tárgya. Salomé szimbóluma egy lángokból kiemelkedő nőalak lett, ami valamiképpen asszociálható a kolumbiai nőkkel, akik sokat szenvednek, de bátrak.

Érdekes, hogy előbb-utóbb mindig névvel ellátott, konkrét embereket szanktifikálnak, akik ott vannak eltemetve, tehát ez valamilyen territorializált jelenség. Kialakult egy panteon, ami állandóan bővíthető, de ki is lehet venni belőle, tehát nyitott rituális kategóriáról van szó. A legkülönbözőbb figurák vannak benne, szegények, de gazdagok is, akik jót tettek szegényekkel. A legtöbb szanktifikált ember azonban erőszakos halállal halt meg, akik a valós életben sokszor egymás ellenségei voltak: meggyilkolt politikus, gerillaharcos, de rendőr is, akit gerillák öltek meg.

*Köthető-e ez a jelenség valamilyen etnikumhoz?*

Ez a fajta szanktifikáció a városi kultúrákban jelenik meg. Bogotában az Andok völgyeiből feljövő kreolizált indián lakosság gyakorlata ez. De Santa Martában is van, ahol döntően feketék élnek. Tulajdonképpen ez a nem intézményesített, a hatóságok és az egyház ellenében végzett rituális teremtési munka minden város temetőjében tapasztalható, és ezért semmiféle etnikai csoporthoz nem köthető.

Úgy értelmezem, hogy egy mély és már évtizedek óta tartó kollektív gyász munka lehetetlensége található benne a töméntelen névtelen és brutális erőszakos tett miatt. A vidéken dúló gerillaharcok, a katonaság atrocitásai az embereket a városok felé nyomják. El kell menekülniük, és sokszor hátra kell hagyniuk el nem hantolt holtakat. Úgy tűnik, hogy ez a rituális munka egyszerre próbál valamilyen territorialitást megalapozni ezeknek az embereknek, a külvárosokban, a gyökértelen negyedekben, és egyszerre próbál valamilyen emlékezési lehetőséget újratemetni, valamifajta folytonosságot az állandó diszkontinuitásban, ahol az erőszak mindig mindent elvág. Ez az újrakitalálás, a halottakhoz, az elhagyott halottakhoz és emlékekhez való viszony az, ami engem érdekel.

Volt egy olyan feltételezésem is, hogy ezáltal egy új politikai alany kezd kialakulni teljesen spontán és alulról jövő módon, de párhuzamosan azzal, ahogyan az elitek is újrafogalmazzák a legitimitást. Ez az alany a nép. A nép fogalmát a szegények közé nem a gerilla és nem az állami rendszer vezette be, hanem a Latin-Amerikában a hatvanas években kezdődő felszabadulás teológiája. Ez baloldali teológusok mozgalma volt, amelyben a szegények szanktifikálásáról volt szó, arról, hogy a szegények Krisztus népe. Mint

vallási mozgalom teljesen megbukott, de mint politikai nyelvészlet fennmaradt, és szerintem az egész latin-amerikai demokratizáció nyelvészlete innen ered.

Azok az emberek, akik a szanktificációkat végzik, munkások, kisalkalmazottak, egy alakuló kispolgárságot alkotnak, ami nélkül sehol sincs demokratizálódás. Már nem mint szegényekről beszélnek magukról, hanem népként kezdik magukat megélni. Ami teológiai kategória helyett politikai kategória, és ami első belépésük a nemzeti szintre mint alanyoknak egy teljesen autonóm és alulról jövő vallásos úton.

Nagyon érdekes, hogy ez a kialakulóban levő hiedelemrendszer vallási szinten együtt él az univerzalizásra és területnélküliségre törő, az individualizált és a nemzeti dimenziót kikerülő evangélikusokkal, a neoprotestantizmusokkal. Nagyon sokan a temetőkbe járók közül párhuzamosan elmennek a pünkösdistákhoz, az evangélikusokhoz is, de nem fogadják el azt az exkluzív logikát, ami ezekben a neoprotestantizmusokban működik, amelynek értelmében az összes szentet, a múltat, mindent meg kell tagadni.

*Térjünk át egy másik tudományos tevékenységre. Nagy pillanatát éli a francia muzeológia, hiszen Jacques Chirac kezdeményezésére egy új nemzetközi néprajzi múzeum, a Művészetek és Civilizációk Múzeumának terve készül. Ez teret nyújt alapvető muzeológiai kérdések újragondolására, amiben Te is részt veszel. Milyen formában?*

Maurice Godelier tudományos vezetése alatt bizottságok alakultak egy-egy kontinens tárgyalására. Az Amerika-bizottságba engem is meghívtak, holott addig soha nem foglalkoztam a tárgyak kérdéskörével. A bizottsági munka azzal kezdődött, hogy kaptunk egy kérdéssort, amelynek alapján a saját területünkről jelentést kellett írunk, és bemutatnunk a bizottság tagjainak. Ebben szerepelt a kontinensek határainak, a kultúrkörök meghatározásának kérdése, és az, vajon mit és hogyan kellene bemutatni az új múzeumban. A munka elkezdésével egyre jobban érdekelni kezdett a dolog. Kétszer kaptam szót, hogy az amerikai feketék etnográfiai kutatástörténetéről beszéljek, és javaslatot tegyek kultúrájuk múzeumi bemutatására. Ezt néhány olyan tengely mentén kellene szerintem megtenni, amely egyrészt érzékeltetné rabszolgaságból adódó történelmi egységüket, másrészt szociológiai különbözőségüket és harmadrészt territoriális, valamint társadalmi széttöredeztségüket.

Az amerikai feketék egyik jellemzője afrikai eredetük territoriális szétszórtsága és az a fragmentáció, ahogyan az amerikai kontinens nagy részén megtalálhatók, városi és vidéki környezetben egyaránt. Ez a széttöredeztség magában foglalja a társadalmi szervezeti formák és a képzetrendszerek sokféleségét, a fekete csoportok kulturális reprodukciós mechanizmusának nagyfokú eltéréseit, képzetrendszereinek nyitottságát más képzetrendszerekkel szemben, és egyes képzetrendszerek diffúzióját az afroamerikai népesség határain jóval túl. A rabszolgatartó rendszer megszűnése óta az afroamerikai jelenlét három formában – csoport, társadalom és kultúra – jelentkezik, mely formák nem minden esetben fedik egymást.

A sokféle, széttöredezett, kevésbé territorizált afroamerikai etnográfiai területek egységét az afrikai eredet, a rabszolgaságból eredő transzplantációnak és a csoportok Amerikába való letelepítésének története, valamint az afroamerikanista etnológia által való „kitalálás” révén lehet megragadni. Ez utóbbi a 20. század elején kezdődött, és a feketéknek az éppen kialakuló nemzetekbe való asszimilációja lehetőségét vizsgálta. Ez az

irányzat úgy fogta fel hitviláguk és gyakorlatuk egyediségét, mint egy társadalmi patológiát, amely az afrikai eredetből és a rabszolgai múltból ered. A következő irányzat szerint az afroamerikaiak Afrikához való kapcsolatuk révén váltak az etnológiai tárgyává, ahhoz az Afrikához mely kulturális kontinenssé lett, és radikálisan szakított a rabszolgáság amerikai tapasztalatának realitásával. Afrikát abban az időben afrikanisták nagy művei és az új európai–amerikai esztétikai szenzibilitás – a szürrealizmus, a néger művészet, a dzsessz sikere – átértékelte mindkét kontinensen. Ebben a kutatási perspektívában az akkulturációval szembeni ellenállás foka és az afrikai hagyományok száma alkotja a kultúrák autentikus, tiszta, vagyis etnológiai jellegének kritériumát. Mivel az etnológusok a rabszolgáságot minden társadalmi szerveződés szétrombolójaként fogták fel, a vallást tették meg az afroamerikai identitás magjának.

Ezen az elméleti alapon épült fel az afroamerikai kultúrák Roger Bastide által javasolt tipologizálása. Az afrikai mivolthoz legközelebb állóknak a szökött rabszolgák által létrehozott, izolált társadalmakat tekintették Surinamban vagy Francia Guayanában, más társadalmakkal szembeni feltételezett zártságuk és kevésbé szinkretikus vallási gyakorlatuk miatt. A Brazíliában, Kubában, Haitiben található „száműzött istenek” vallásait az afrikai etnikai eredet szerint klasszifikálták. A fekete és indián keveredésből létrejött kultúrák, mint például a karibi feketék kultúrája, a vallási gyakorlatokba sűrítette az afrikaiságot, míg a négerként nevezett egyesült államokbeli, mexikói, panamai, venezuelai, kolumbiai, perui csoportok elhagyták afrikai modelljeiket, és egy kreol jellegű szinkretikus populáris kereszténységet követtek.

Ez a tipológia az afroamerikanista kutatások orientációját máig meghatározza. És az ebből adódó földrajzi és kulturális szórványosság, valamint az afrocentrizmus tapasztalható abban is, ha megnézzük, hogy a Musée de l’Homme-ban őrzött kisszámú afroamerikai tárgyak honnan származnak.

*Milyen tárgyról van szó, és hogyan kellene szerinted kiegészíteni ezt a tárgye gyűttest?*

Ha a használati tárgyakat vesszük, az amerikai feketék ilyen tárgyai jórészt ipari tömegtermékek, mint pohár vagy lábos, amelyek bárhol megtalálhatók. Egy-két csoport hozott létre egyedi alkotásokat, például a szaramakák, dzsukák vagy a bonik, akiknek tárgyi kultúráját, művészetét elég alaposan tanulmányozták az etnológusok. Ez utóbbiak képviseltetik magukat néhány darabbal a párizsi múzeumban.

Az amerikai feketék rituális tárgyairól való gondolkodásban sokat segített egy katalógus, amely egy vuduról szóló amerikai vándorkiállításához készült. A kiállítás rendezéséhez meghívtak vudu papokat, akik oltárokat állították fel, és akiknek a segítségével szerezték be a muzeológusok az ezekhez szükséges tárgyakat, például New York-i piacon. A katalógusba öt remek vuduspecialista publikált.

A feketék rituális tárgyainak nincs önálló jelentésük, hanem mindig egy viszonyrendszerben, egy montázs, egy tárgye gyűttes darabjaként nyernek jelentést. Nem a múlt-hoz való kapcsolhatóságuk, a régiségük az érték, hanem a jelenben kifejtett rituális hatékonyságuk, mely egy tárgye gyűttesben, az oltáron lévő pozíciójukhoz kötött. Ezeken ugyanúgy megjelenhet egy Rambo-kép, mint egy Nina Ricci-kölnisüveg vagy bármi más, ami éppen akkor fontosnak tűnik. Mindenképpen érzékeltetni kellene azt a játékoságot, sőt humort, amellyel létrehozzák és újraalkotják ezeket a montázsokat. Humor és játé-

kosság van abban, ahogyan figurákat és heterogén tárgyakat egymáshoz rendelnek, ahogyan folyton elmoszák a kultusz határait kívülről jövő tárgyak beillesztésével, új elemekre való kiterjesztéssel. S ez az érzékek összes szféráját érinti: parfümök, ételek, zenék, szövetek, képek, fotók révén.

Emellett a tárgyakat mindig beszéd, valamilyen hang vagy gesztus is kíséri, ezért nem foghatók fel pusztán ikonografikus jelentéshordozóként. Fontos az is, hogy milyen végigkísérhető útvonalat jártak be. A tárgyak, mint például a hangszerek vagy a szentek szobrai, kevésbé köthetők egy-egy területhez, és gyakran helyek és személyek között cserélődnek, vándorolnak, ami ellentmond minden kulturális vagyongörzési logikának. Egyszer kaptam egy festett Szent Antal-faszobrot, ami a tulajdonosának semmiféle értéket nem jelentett, mivel nem volt visszakövethető a szobor által bejárt útvonal. Kiderítettem, hogy múlt századi tárgyról van szó.

A tárgyakhoz való ilyenfajta viszony, melyre a cserélhetőség, a kapcsolatrendszerbe ágyazás és a jelenre való koncentráltság a jellemző, valamint a tárgyak azon szerepe, hogy szavak és gesztusok hordozói, montázsok formájában való múzeumi bemutatást határoz meg: Candomblé, Santéria, vagy szentek oltárait, hangszerek bemutatását egy zenei együttesben, amelyet időnként újra lehetne rendezni, megmutatva e konfigurációk sokféleségét. A tárgyakhoz való kulturális viszonyulás miatt beszerzésük az új múzeum számára nem lenne sem túl költséges, sem túl nehéz.

*Melyek azok az afroamerikai kultúrára jellemző elemek, amelyek újításként jelenhetnek meg egy múzeumi bemutatásnál?*

Zene nélkül elképzelhetetlenek ezek a kultúrák. Ha az ember végigmegy egy utcán, minden ház előtt ki vannak téve hatalmas, kézzel kifestett hangszórók, úgynevezett „Sound Systemek”, amelyekből bömböl a salsa, reggae vagy egyéb hibrid zene. Az emberek az ízlésüknek megfelelő helyre mennek zenét hallgatni, ami egyben társadalmi kapcsolathálóba is integrálja őket. Az is előfordul, hogy megegyezés szerint egyik nap egyik szomszéd, másik nap a másik teszi ki az utcára a hangszóróit. Gyakran egyfajta verseny alakul ki a zenét szolgáltatók közt. Ha bemegy az ember valakivel egy néptelen kávéházba beszélgetni, azonnal bekapcsolnak valamilyen zenét nagy hangerőre állítva, annyira elképzelhetetlen a csend. Ha valaki kimegy a mezőre, a munka szünetében bármilyen tárgyat egy másikhoz kocogtatva hangokat szólaltat meg, amire valahonnan válasz is érkezik.

A sokféle zenei termék e kultúrák bemutatásának éppen olyan privilegizált hordozója, mint egy egyértelműen etnológiai kutatási tárgy. Az afroamerikai zenék különböző kulturális világok és nyelvek közötti közvetítő szerepükénél fogva áttörnek a „hagyomány” és a „modern” közti ellentétet, átjárást jelentenek a rituális és a profán ünnepek, a sziget és a kontinens, a vidék és a város közt. Ugyanakkor a helyi zenei formák és az Afrikából, Európából és Amerika egyéb helyeiről származó zenék állandó összekapcsolódásban vannak egymással.

A zene, mivel kifejezője és hordozója a hibrid és a mobil azon logikájának, amely egyik legfontosabb mutatója ennek a kulturális térnek, mindenképpen helyet kell kapjon a múzeumi bemutatásban.

Szerintem nem hiányozhatnak a narratív és előadóművészet, valamint a karibi költők és írók hangjai sem az új múzeumból. Az afroamerikai kultúrákat ugyanis nemcsak az etnológusok találták ki, hanem az írók és költők is. Időszakonként megújítandó, cserélendő tablókön és fotókon be lehetne mutatni Aimé Césaire, Nicolás Guillén, Price Mars és mások költeményeiből részleteket. Ezek azt érzékeltetnék, milyen mértékben járultak hozzá az irodalmi alkotók a karibi világ mint gondolati, esztétikai és reprezentatív tárgy kitalálásához és beillesztéséhez az európai és észak-amerikai kultúrába.

Készítette Földessy Edina

## LOSONCZY ANNA JELENTŐSEBB PUBLIKÁCIÓI

- 1984 Espace féminin, espace masculin. In *L'Africaine. Sexes et signes. Cahiers du Grif*. 77–90. Paris: Éditions Tierce.
- 1986 Le chamane-cheval et la sage-femme ferrée. Chamanisme et métaphore équestre dans la pensée populaire hongroise. *L'Ethnographie* 98–99:51–71.
- 1987 Le nom et l'origine. Constitution de l'identité individuelle chez les Emberá du Chocó. *Civilisations* 37:229–248.
- 1990 Le deuil de soi. Corps, ombre et mort chez les Afro-Colombiens du Chocó. *Cahiers de Littérature Oraie* 27:113–136.
- 1992 Fijacion y improvisacion rituales: el chamanismo emberá del Alto Chocó (Colombia). *America Negra* 3:115–133.
- 1993 Del vegetal a lo humano: un modelo cognitivo negro-colombiano. *Revista Colombiana de Antropología* 37–59.
- 1996 La nature de l'humain et l'humain de la nature. De la nature en anthropologie. In *Natures en tête*. J. Hainard – R. Kaehr, eds. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie.
- 1997 Dire, chanter et faire. La construction de la 'patrie' par l'hymne national hongrois et l'Exhortation. *Terrain* 29:97–112.
- 1997 Du corps-diaspora au corps nationalisé. Rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne. *Cahiers d'Études Africaines* 37(4):891–906.
- 1999 Symbolic land-marks of the fatherland: circulation of emblems, ritual and interpatrotic space between Hungary and Transylvania. In *Hungary: social and cultural landscape*. K. Kovács – M. Váradi, eds. 47–68. Fribourg: Presses Universitaires de Fribourg et Centre Marc Bloch.

### Syncretism in the theory, the field, and the museum

Anna Losonczy studied psychology and French and Spanish philology in Budapest. In the meantime she became highly interested in Afroamerican cultures. In the early 1970s she left Hungary and studied cultural anthropology in Brussels. She did her first field work in Colombia (1975–1976) among the Blacks living in the remote province Chocó, and studied the relationship between them and their neighbours, the Emberá Indians. This interview tries to give some background knowledge to her recent and past ethnographic work.



RÉVÉSZ TAMÁS – VÁRKONYI ANNA

## Globális problémák – helyi megoldások

Ecuador, Otavalo, Quito\*

A fotóesszé két ecuadori példát ismertet az ENSZ Népesedési Alapjának családtervezési programjából. Otavaloiban egészségházat hoztak létre és működtetnek az ott lakó és környékbeli kecsua indiánok egészségügyi ellátására. Az egészségházban dolgozó orvosok egyaránt alkalmaznak hagyományos és természetes gyógy módokat. Quito szegénynegyedében családközpontot alapítottak, amely azonban ennél jóval szélesebb körű társadalmi szerepet vállal magára.

**A** globális problémákat természetüknél fogva egyetlen kormány sem kezeli prioritásként, mivel megoldásukkal nem lehet rövid távon babérokat aratni. Még mindig az ENSZ az egyetlen politikai szervezet, amely napirenden tartja a Föld egészségét érintő problémákat, különös hangsúlyt helyezve a biztonságpolitikára. Éppen ezért az ENSZ-ről sokkal inkább a Biztonsági Tanács vagy a békefenntartó csapatok jutnak eszünkbe, mint például Kína népesedési helyzete vagy a kyotói egyezmény.

Pedig a politika által kevésbé reklámozott, mostohán kezelt területein már kézzelfogható eredmények is születtek. Érthető talán, hogy nehéz Magyarországon a világ népesedési problémáival azonosulni, amikor nálunk éppen ellenkező előjelű tendencia érvényesül, de nem dughatjuk fejünket a homokba: a Föld nagyobbik felén több gyerek születik, mint amennyi emberi módon tud majd élni. Nagyt változott az ENSZ népesedési politikája az utóbbi években. Az 1994-es kairói népesedési világkonferencián egyezsége jutottak a szakemberek abban, hogy a demográfiai célkitűzések érdekében alkalmazott erőszakos politikai módszereknél sokkal többet ér egyéni döntésekre hagyni a népesség alakulását. A reprodukív egészségügyi ellátás (azaz a fizikai, lelki és szociális jólét) színvonalának állandó javításával az emberek maguk is rájönnek: célszerűbb kevesebb gyermeket vállalni.

A nemzetközi családtervezés terén az ENSZ Népesedési Alapja, az UNFPA (a továbbiakban Népesedési Alap) az egyetlen szervezet, amelynek kezében összpontosulnak az e célra szánt források és a cselekvési lehetőségek. Az ENSZ Közgyűlése 1969-ben hozta létre a Népesedési Alapot, a fejlődő országok népesedési ügyekben legnagyobb multilaterális segélyforrását. A Népesedési Alap segítséget nyújt a nők reprodukív egészségügyi ellátásában, mely magában foglalja a családtervezést és a szexuális egészséget is. Mindezek célja: segíteni a családokat abban, hogy döntésük a népesség csökkenésének irányába hasson. A Népesedési Alap célja az élet minőségét javító és a fenntartható fejlődést elősegítő népesedési és fejlesztési politika elősegítése a fejlődő országokban. A női egyenjogúság elősegítését a nők iskolázottságának és gazdasági helyzetének fejlesztése árán képzelik el.

## Az otavalói program

Az Népesedési Alap Ecuador-programja a kecsua indián kisebbség és a quitói szegény-negyedek lakóinak reprodukív egészségügyi ellátásán kíván javítani. Az ecuadori lakosság 60 százaléka szegény, a kecsua indiánok között ez az arány eléri a 90 százalékot. A súlyosan, 14 milliárd dollárra eladósodott ország nemzeti jövedelmének felét adósságtörlesztésre költi. Ilyen körülmények között nagy segítség az az ötmillió dollár, amelyet a Népesedési Alap nyújt a hátrányos helyzetű női lakosság reprodukív egészségügyi ellátásának javítására. E program keretében Otavalo városban épült fel a Jambi Huasi, a kecsua egészségház. Az egészségház bejáró betegek választhatnak a hagyományos és a természeti gyógymódok közül. A Jambi Huasiban mintegy háromszáz gyógynövényt használnak a természetes gyógymódokhoz, de gyógyszeres termékek is kaphatók kedvező áron. A két belgyógyászon kívül sámba, bába és fogorvos is tart rendelőt. A gyermek és felnőtt betegek gyógyításán kívül a családtervezési tanácsadás és a terhességkezelés is a napi gyakorlat része. Az egészségházat eredetileg Otavalóban és a környékén lévő tíz faluközösség négyezer lakosának ellátására tervezték. Az egészségház szolgáltatásait a távoli hegyi közösségekben élők is igénybe vehetik. Az ecuadori kórházak egyáltalán nincsenek felkészülve az őslakosok fogadására, nem alkalmaznak indián orvosokat. Persze van közöttük olyan orvos, aki szeretné megismerni a kecsua gyógymódokat. Számukra Jambi Huasiban továbbképző tanfolyamokat szerveznek. A Jambi Huasi körzetébe tartozó asszonyok közül a kecsua átlagnál jóval többen használnak terhességmegelőző módszereket. A kecsua lányok tizenöt éves koruk körül mennek férjhez, és három gyermeket nevelnek fel általában. A magas csecsemőhalálozási arány miatt ennél jóval több a szülések száma, s így érthető: a faluközösség valódi vezéregyéniségei a bábák. Éppen ezért az ENSZ-program része a bábák továbbképzése is. Dr. Myriam Conejo, a Jambi Huasi Kubában végzett orvos igazgatója szerint a jövő gyógymódjai a hagyományos és a természeti gyógyászat keverékeként fognak kialakulni. A ma még egyedüli Jambi Huasi modellként szolgálhatna az ecuadori közegészségügyi ellátás újrászervezésében.

## A quitói kezdeményezés

A Quito fölött magasodó dombra, amely valamikor az indiánok birodalma volt, tíz évvel ezelőtt állították fel Caspicara ecuadori szobrász Szűz Mária-szobrát. A város szimbólumává vált szobor sejtelmes mosolya a köznyelv szerint a domb aljában lévő piroslámpás házakra utal. Talán nem véletlen, hogy éppen ebben a negyedben adott Quito önkormányzata otthont az új családközpontnak. A Népesedési Alap támogatásával létrehozott családközpont az egészségügyi felvilágosító központ és a kultúrház keveréke. A színháztermen és a képzőművészeti szakkörökön kívül rendőrszolgálat is működik az épületben, ahol bárki bejelentheti a családon belül elszennvedett sérelmét. A patriarchális családokban az erőszak minden fajtája természetes, sőt a közvélemény szerint nem szégyen, hanem büszkeség. Kamasznak lenni Ecuadorban sem könnyű. Ők azok, akikre sem a család, sem az egészségügy nem fordít különösebb figyelmet. A Quito szegény-negyedeiben élő serdülő lányok körében kiugróan sok az abortusz. Civil szervezetek egész

sora foglalkozik a komoly társadalmi problémákkal, s az ő tapasztalataikra épül a quitói önkormányzat abortuszmegelőző programja. 1994-ben 80 ezer fiatal életét követelte az abortusz Ecuadorban.

## JEGYZET

\* A szöveget Várkonyi Anna írta, a fotókat Révész Tamás készítette Otavalo környéki falvakban.

TAMÁS RÉVÉSZ – ANNA VÁRKONYI

### Global problems – local solutions

Ecuador, Otavalo, Quito

This photo essay depicts two examples of the UN's population control program in Ecuador. The first one resulted in the establishment of a hospital in Otavalo, which is a town mainly inhabited by Quechua speaking Indians. The hospital offers both traditional and alternative healing systems to the patients. In the second example a family centre was opened in Quito's slum, which has taken over in the meantime a big number of other social functions too.



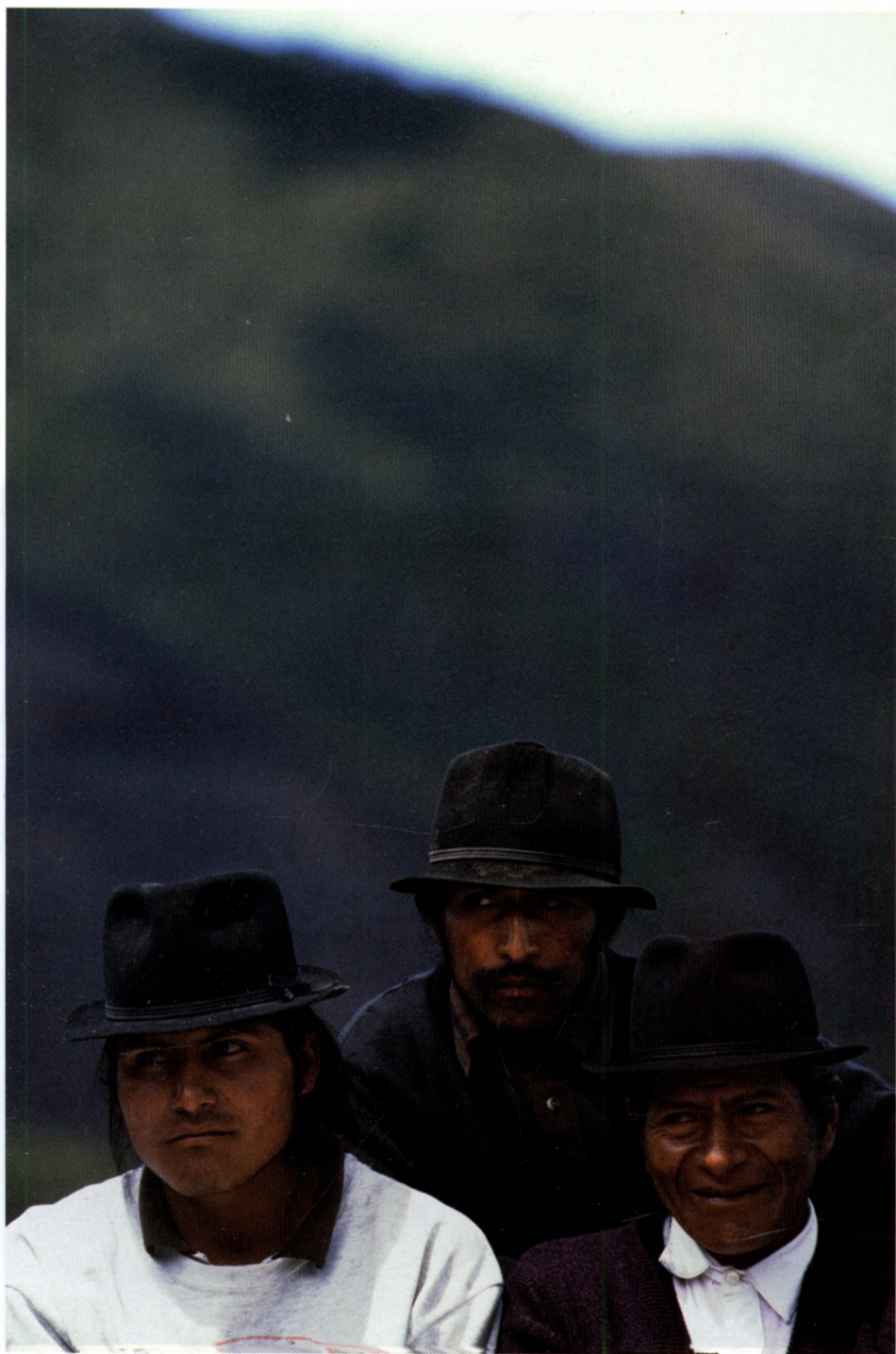
Kecsua porta az Andok völgyében

Magyarországi kulturális örökségvédelmi és néprajzi intézetek által készített kiadványok





*A kecsua anyák gyermekeiket általában hároméves korukig szoptatják*



Három generáció – három „szemlélet”



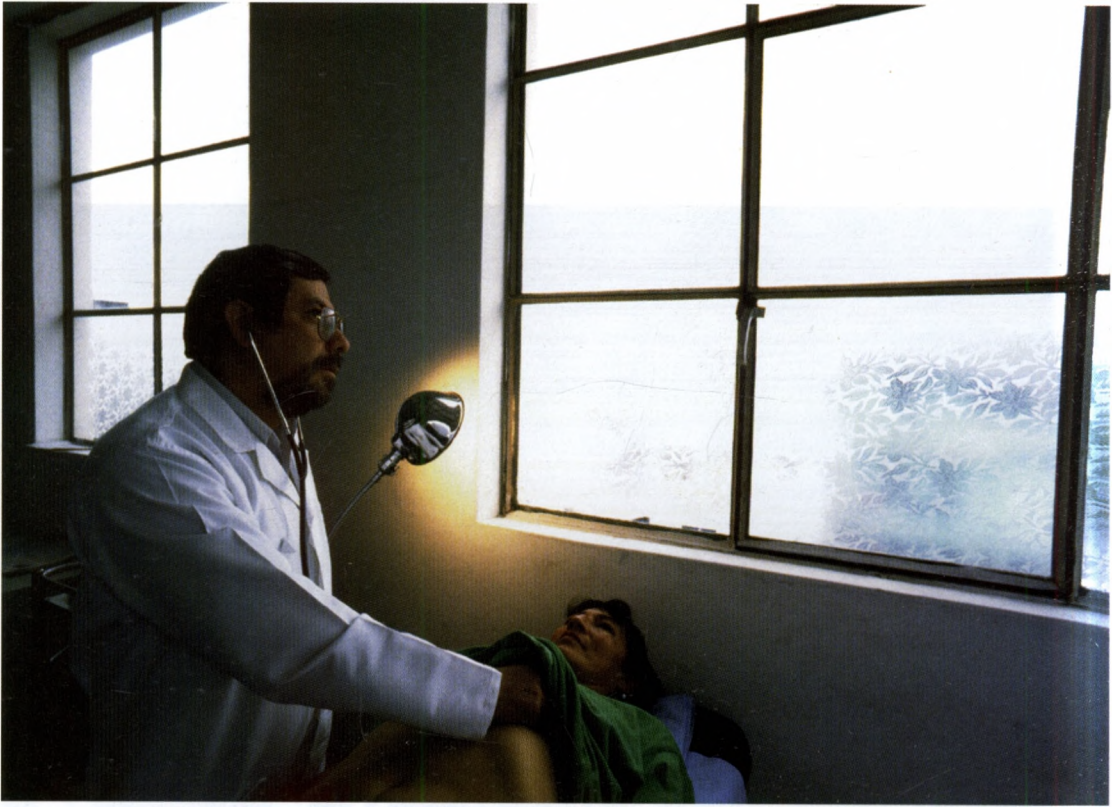


*A Jambi Huasi bábája felvilágosítást tart a sokgyermekes kecsua anyáknak*



Az előadás sikeres





*Egészségügyi felvilágosítás a közösségi házban*



Vajon ő hány gyermeket fog szülni?





*A faluközösség „agórája”*

ERDEI KATALIN – SÁNTHA ISTVÁN

## Burjátok és tofák között\*

A terepmunka-beszámoló két dél-szibériai néprajzi kutatást ismertet. Az 1997-es úton a szerzők két nyugatburját faluban tanulmányozták a földrajzi helyekhez fűződő szellemekkel és a sámánizmussal kapcsolatos hiedelmeket, valamint a burját nők társadalmi, gazdasági szerepét. Az 1998-as, második kutatás a Szaján hegységben élő tofák között zajlott. Részben a sámánizmus maradványait tanulmányozta, kiegészítő adatokat gyűjtve Diószegi Vilmos korábbi feljegyzéseihez, részben a jelenlegi életmódot vizsgálta, és a közelmúltra vonatkozó dokumentumokat gyűjtötte össze.

1997-ben és 1998-ban 2-2 hónapos kulturális antropológiai terepmunkát folytattunk a Dél-Szibériában élő mongol nyelvű burjátok között.\* Sántha István az utóbbi utat megelőzően egy hónapot a Kelet-Szaján hegység északi oldalán élő török nyelvű tofák között kutatott. Beszámolónkban az ott szerzett tapasztalatainkról szeretnénk beszélni.

Mindkét évben elsősorban két falut és az ezekhez tartozó folyóvölgyek egy-egy szakaszát vizsgáltuk. Úgy gondoljuk, hogy a burját samanizmus elemei a hagyományos társadalom kontextusában, a helyi viszonyok ismeretével együtt nyernek jelentést. A gyűjtés a szövegeken túl minden esetben e kontextus feltárására irányult. Ezenkívül egy távolabbi célunk megvalósításának lehetőségeit mérlegeltük, azaz egy, a terveink szerint 2000–2001-ben megvalósuló, hosszú idejű állomásozó terepmunkát készítettünk elő.

### Burjátoknál

A terepmunkát Oroszországban, Dél-Szibériában, a Bajkál-tótól nyugatra, az Irkutszki területen belül lévő, de közigazgatásilag közvetlenül Moszkva alá tartozó Uszty-ordai Autonóm Területen az úgynevezett nyugati burjátok között végeztük. A burját az egyetlen Szibériában élő mongol nyelvű nép. A nyugati burjátok legfontosabb megkülönböztető jellemvonása – szemben a Bajkál-tó keleti oldalán, Burjátiban és az Agaburját Autonóm Területen élő, elsősorban buddhista-lámaista keleti burjátokkal –, hogy megőrizték sámánista hitüket. Az Uszty-ordai Autonóm Területen ma mintegy ötvenezren vallják magukat burjátoknak. Mellettük a lakosság másik felét oroszok, ukránok, beloruszok, lengyelek és tatárok alkotják.

A burjátok a jakutokkal és a tuvákkal együtt Szibéria nagyobb lélekszámú őslakos népei közé tartoznak. Ma mintegy 425 ezren vallják magukat burjátoknak. A nyugati burjátok többsége a Szaján és a Altaj hegység vidékéről került mai lakóhelyére, ezért általában hagyományaikban több a törökös elem, és ezek a nemzetségek gyakrabban kötik eredetüket kirgiz vagy türk törzsekhez.

1999 2 (1): 127–135.  
*Tabula*



Diószegi Vilmos 1957-ben végzett terepmunkát a nyugati burjátok között. Akkor tudománypolitikai okok miatt kutatása már a kezdeteknél félbeszakadt. Kutatásunkkal az ő tudományos örökségét is ápoljuk, itthon az általa gyűjtött anyagok feldolgozása is része felkészülésünknek. A területet feltáró kutatások eredményeit bemutató tanulmányok között nem talákoztunk egyetlen olyannal sem, amely hosszú idejű, állomásozó terepmunkán alapult volna.

A nyugati burjátok a tajga és a füves puszta határán élnek. Ma is dél felől a folyók forráságai irányában, mélyen a fenyőerdőkbe nyúló legelőkön tartják állataikat, melyek hagyományosan szarvasmarhák, lovak, birkák és kecskék. Az utóbbi években az irkutszki piaci viszonyok igényeként a falvakban elkezdtek disznótartással is foglalkozni. A falvakat körbeölelő tajga biztosítja a terepet a vadászathoz. A nyugati burjátokon belül mind gazdaságilag, mind kulturálisan, mind a hitvilágot érintően egy külön világot képviselnek a Bajkál-tó közvetlen partján élő *ol'honi* burjátok. Életükben a halászat meghatározó.

Annak ellenére, hogy a burját kis lélekszámú nép, nehezen adja át, mutatja meg, és teszi idegenek számára is érthetővé kultúrájának számos megnyilvánulását. A kultúra rejtőzködő jellege leginkább abban nyilvánul meg, hogy bizonyos kommunikációs szint elérése után az információk mélyebb tartalmához való hozzájutás számos akadályba ütközik. Az adatok lassan állnak össze, és bontanak ki egy egységes értelmezési rendszert.

A kutatói szerep és az individuális adottságok összhangjának megteremtésén keresztül lehet a kutatott témát megközelíteni. A terepen tapasztaltak megerősítettek bennünket abban, hogy más-más információkhoz juthat hozzá egy férfi és egy női kutató. Alkalmazkodva a terep kínálta lehetőségekhez egy patriarchális világban a férfiak által hordozott tudáshoz férfi kutatót engednek közelebb, míg a nők a kutatónővel bizalmasabbak azokon a területeken, amelyek egy férfi számára a saját kultúrájukban is nehezebben közelíthetők meg. A teljességre és hitelességre törekedve az így elérhetővé vált információk természetesen kiegészítik egymást.

Erdei Katalin érdeklődésének középpontjában általában a burját nőknek a társadalomban és a gazdaságban betöltött szerepe, a nők saját kultúrájukról való gondolkodása állt, az a mód, ahogyan ez a mindennapokban megjelenik, és ahogyan az általuk szintetizált kulturális tudást továbbadják gyerekeiknek. Ezenkívül az újonnan megjelenő kábítószerek és a hagyományos gazdaság kapcsolatáról, a betegség és a normák helyi megfogalmazásáról, az értékrendszerről gyűjtött adatokat. Sántha István genealógiákat vett fel és állított össze, ezekhez fűződő történeteket meséltetett, és a gazdaságról gyűjtött adatokat. Ezen túl minden adódó alkalmat megragadva helyi és regionális jelentőségű szertartásokon vettünk részt.

Ami az 1997-es és 1998-as nyugati burját kutatásainkat illeti: mindkét évben július elejétől augusztus végéig két falu, *Bajtog* és *Haranut* volt a terepmunka helyszíne. Emellett a kutatásban a terület központja, *Uszty-Orda* foglalt el kitüntetett helyet. A két faluból Uszty-Ordába visszatérve pihentünk meg. A járási központ érdekessége, hogy terepen maradvá, de az eredeti környezetből kiszakadva lehet továbbgondolni a megtapasztaltakat, új terveket szőni. A járási központban a két faluból ideköltözötteket kerestük meg, készítettünk velük életútinterjúkat, vettünk fel tőlük genealógiákat, ellenőriztük az eddig gyűjtött adatokat. *Harganaj* (Uszty-Orda burját elnevezése) sokszínű, soknemzet-

ségű és -nemzetiségű képe a jövő nyugati burját társadalmának előképe. Minden itt megtapasztalt jelenség egyben a jövőt is magában hordozza.

A kutatásnak van egy negyedik terepe is: az Uszty-Ordától mintegy 150 kilométerre északnyugatra húzódó *Obusza*. Itt él a nyugati burjáság egyetlen ezüstműves mestere, azaz „fehér kovács sámánlelkűje” („*szagán darhan uthatajnja*”). A terület másik érdekessége, hogy a múlt század végén, e század elején itt gyűjtötte a mindmáig legteljesebb anyagot a nyugati burját sámánista hitvilágról Xangalov, egy *bilesiri* tanító. Az itt tapasztaltak tudománytörténeti megfontolásokat is tartogatnak. 1998-ban Sántha István egy egyhetes körutazás során a környék falvait és sámánjaikat is felkereste. Ez segítette a *bajtogi* sámánizmust elhelyezni a környék sámánizmusainak rendszerében.

Az eddigi kutatások célja e két falu megismerése és tágabb környezetbe helyezése volt. Ez a választás sok tekintetben szerencsés megoldás volt, mivel az egyik falu a fő folyó felső szakaszának, míg a másik e fő folyó legnagyobb mellékfolyójának (annak középső-alsó szakaszának) markáns burját települése. A két falu nem szomszédos, nem áll közvetlen gazdasági összeköttetésben, lakói nem állnak egymással házassági kapcsolatban. Lakosságukat tekintve sem egységesek: két különböző törzs tagjai alkotják. Így módszertanilag az a lehetőség kínálkozott, hogy amit az egyik faluban megismertünk, arra a másik faluban is rákérdezzünk.

*Bajtog* a Felső-Huda-völgy középső részén fekszik. (A völgy közigazgatási központja a túlnyomóan oroszok lakta *Ahiny*ban működik. *Ahiny* a völgy utolsó települése, északabbra – az elbeszélések szerint – csak tajgai vadász evenkik élnek.) A falu nevében a *baj* ('gazdag', a magyar *bég* szóban is ennek egyik alakja jelenik meg) és a *tag* ('hegy') török szavakat lehetjük. Mindkét szó a török és a mongol nyelvben is megtalálható. *Bajtog* a völgy többségében burjátok, *ehirtek* lakta települései közül a legjelentősebb. Emellett oroszok, beloruszok élnek még a faluban. Őket az 1960-as évek végén alapított faüzem vonzotta ide, és a folyó túloldalán lévő külön falurészen, Szerafimovszkban telepedtek le. A kilencvenes évek elején az üzem fizetőképtelenné vált. Aki tehette, visszatért az orenburgi óhazába, de így is, a lakosság negyedét kiteve, mintegy százötven orosz ajkú él ma a faluban.

*Bajtogot* a 17. század végén, a 18. század elején alapíthatták. Az Orosz Birodalomban a Felső-kudai Terület központi települése lett. Az 1950-es évek végén, az erőszakos kollektivizálás időszakában a hagyományos nemzeti viszonyokat tükröző kolhozokat összevonták. Központjukat áthelyezték *Aphajból* előbb *Bajtogba*, majd innen a *Huda* középső szakaszán elhelyezkedő *Çahanyba*. A völgyet lakó *ehirit* nemzetségek szállásainak felszámolásakor a népesség nagyobbik részét az új gazdasági központba, *Bajtogba* költöztették. A második migrációs hullám a fentebb már említett, 1960-as évek végi orosz betelepülés volt.

A falu a hetvenes–nyolcvanas években élte modern reneszánszát. Majd az oroszok fokozatos elvándorlása mellett a burját fiatalok egyre nagyobb számban kezdtek a városba költözni. Tanulmányaik befejezése után nagy részük Uszty-Ordában, Irkutszkban és Ulán-Üdében talált és talál megélhetést. Ez a folyamat felgyorsult az utóbbi években. Így a nyugati burját értelmiség tulajdonképpen „le lett fejezve”, „el lett vágva szülőföldjétől”.

*Bajtogban* az internátus az 1980-as évek elején égett le, és nem építettek újjá. A közintézmények közül a tizenegy osztályos iskola mellett jelenleg a kultúrházban rendeznek időnként „táncos összejövetelt” és filmvetítést.

A falu a hagyományos nemzetségi viszonyokat reprodukálva három részre tagolódik, ezek: a *mjangan*, az *aphaj* és a *bilü*. A falu tulajdonképpen a három nemzetség téli szállásterületének közös (hármás) határán alakult ki, és a falurészek nevei is a terület tulajdonosának (gazdájának) nevét őrzik.

Az Irkutszk–Jakutszk országúttól északra eső területen a *bajtogi tajilgan* a leghíresebb áldozóhely. Magát a *tajilgan* helyét egy sámánó temetkezési helye jelölte ki: *Butan* (*Budan*) anyó, a *bajtogi* ősanya van e hegyen eltemetve.

Az általunk kutatott másik falu, *Haranut* a *Murin* folyó középső szakaszának völgyében terül el. A nemzetségek megoszlásának megfelelően több részre tagolódik. A mai nagycsaládok a hajdani téli szállás helyén (a faluban) megőrizték különállásukat. A falurészeket egy-egy gémeskút, ér választja el egymástól. *Haranutban* *Bajtoggal* szemben mind a „fehér”, mind a „hideg” sámánokat megtaláljuk. Beavatott sámán már nincs a faluban, de a szomszéd falu (*Szogoruk*) kultikus vezetője *jodoo*-s, azaz beavatott sámán. (A *jodoo* a jegenyefenyő kérge, amit a hideg sámán csak beavatása után használhat.) Él itt egy, a falu határain túl is híres jósnő. A hagyományok kizárják, hogy a *haranutiak* között sámánó legyen. *Haranutban* a *boholderek* nemzetség fehér sámánjánál laktunk, aki elismert személyisége falujának. Ez a tény évek óta jó ajánlólevél a környék kutatásához. 1998-ban több szertartáson vettünk részt, így a helyi „Fehér gazdát” tisztelő, megbékítő és a tragikusan elhalt öregek visszatérését megzabolázó áldozáson. Az utóbbit a helyi hideg sámán mutatta be az ottlakók rosszállása mellett (mivel a szertartás, az áldozat és a szellem is fehér, hideg sámán nem mutathatja be) egy elköltözött falubelije nevében.

A burját sámán a szertartások vezetéséhez, az imák birtoklásához és használatához való jogát *uthája* határozza meg. Az *utha* képesség, jellemvonás, de azt is jelenti, hogy az, aki birtokol ősei sorában sámánt, sámánokat tud felmutatni, ezekre tud hivatkozni imáiban a szertartásai során. Minél ősbibb egy *utha*, annál kevésbé jellemző ereje élő birtoklójára. Minél közelebbi kapcsolatban van az élő és az ő, annál jobban áthatják az ő tulajdonságai (így ereje) az élőt is. Alapvetően kétféle *uthát* különböztetnek meg a nyugati burjátok: fehéret és hideget. Anélkül, hogy a terminológiák részletes leírásába fognánk, a fehér *uthájú* sámán nagy vonalakban hasonló funkciókat lát el, mint a szakirodalom fehér sámánja, a hideg *uthájú* sámán pedig, mint a fekete sámán. A sámánok, akiknek *uthájuk* van, továbbá lehetnek beavatott és gyalogsámánok. Ma az előbbire alig találunk élő példát. Ez esetben a falu adja össze a beavatási szertartáson az ősöknek feláldozandó áldozati állatokat és italokat, így lesz a sámán nemzetisége és faluja sámánja.

Ezenkívül van kovácslelkű sámán is, akit szertartásaival kissé kívül találunk a fenti felosztásból. A kovácslelkű sámánok is elkülönülnek fehérekre és hidegekre, de ez általában az ezüstművességre és a vaskovácsolás mesterségére utal (gyakran csak az ősök tekintetében).

Az eddigi kutatások egy duális osztályozási rendszert tártak fel, amelyben a nyugati burját kultikus élet két pólusa köré szerveződött kultúra elevenedik meg minden területével. Meggyőződésünk szerint a burját sámánizmust a maga kulturális kontextusában

kell és lehet vizsgálni. A kontextus maga a mindennapi élet. A sámánizmus a burjátok életének minden területét láthatatlanul beszövi, szertartások során pedig nyilvánvalóan mozgatja, irányítja is az adott közösség életét. E rendszer meghatározott forgatókönyv szerint működik, amelyben egyaránt adottak a szertartások helyszínei, kellékei és szereplői.

A burjátok mindennapjait a szellemekkel való együttélés határozza meg, a velük folytatott párbeszédnek kiemelt jelentősége van. Ilyen párbeszédnek folytatására elsősorban a szertartásokon – kollektív formában, egy kiemelt (vezető) szerepet betöltő személy irányításával – van lehetőség. Ezeken a szertartásokon a jelen alakjai a jövő érdekében fordulnak a múlthoz.

A kutatás alapja az észrevétel, hogy a nyugati burját falvakban a konkrét helyet mágikus erővel látják el. Egy-egy burját falu közvetlen földrajzi környezete tele van olyan pontokkal, melyekhez a korábban élt nemzedékek tagjainak élete, halála fűződik. A szellemősökkel való kapcsolatfelvétel elsősorban balesetek és tragédiák helyszínén történik. Emlékük negatív előjellel tölti fel a pont környezetét, védőszertartás bemutatását kívánva az élőkötől. A pozitív és negatív erejű helyek „térképe” egyrészt az emberek egymás közti rokonsági és hierarchikus társadalmi kapcsolatrendszerét tárja elénk, másrészt a túlvilági szellemek és a köztük megkülönböztetett szereppel és hatalommal felruházott gazdaszellemelek hierarchiájára, mintegy a szellemek „társadalmi struktúrájára” utal.

Jelen pillanatban úgy gondoljuk, hogy a nyugati burjátok kultúrájának, társadalmának és gazdaságának mai esszenciája, legfontosabb intézménye a sámánizmus meghatározta hitvilág. Ez át- meg átszövi az élet minden területét, meghatározza a történelem és cselekedetek értelmezését, az ezen való gondolkodást, s emellett bemutatásán keresztül le tudjuk írni a nyugati burjátok életét és hagyományait. A hitvilágot a gazdaság és a családtörténetekből összeálló történelem kontextusában látjuk bemutatathatónak. A nemzetség történelme szájhagyomány útján öröklődik nemzedékről nemzedékre. A sámánhitű nyugati burját társadalom mind a mai napig megtartotta törzsi-nemzetségi-nagycsaládi jellegét. Az ősi szállásterületen a szent helyekhez, a faluban tudós személyekhez kötődnek a történetek. A szállásterület gazdaszellemeihez fűződő történeteket szintén tudós öregek birtokolják. Náluk a tudás a szertartások levezetésén túl a történetek és imák tudását is jelenti. Nem az általános, „nagy” burját mitológia, folklór környezetébe elhelyezve keresünk vonatkozási környezetet a helyi sámánimáknak, hanem azokat a kulturális, a hitvilággal kapcsolatos elemeket vesszük sorra, melyeket az imát birtoklók használnak, tudnak, azokkal a terminusokkal, melyeket mindennapi életükben használnak. A társadalom mitikus és történelmi emlékezete szabályozza egyrészt az emberek egymás közötti, másrészt a túlvilággal, az istenekkel, a szellemekkel folytatott (fenntartott) kapcsolatait is.

Elmondhatjuk, hogy a burjátok konkrét, lokális életterében és az őket körülvevő környezetre (a nemzetségi területre) vonatkozóan is fontos adatokat lehet nyerni a szellemvilágról. Ennek helyes értelmezésére nem kerülhet sor a leszármazási rend és a rokonsági terminológia vizsgálata, pontos ismerete nélkül. Ezzel párhuzamosan adatokat nyerünk a mitologizálódás folyamatának megértéséhez is.

A változó világ szele a nyugati burját társadalmat is elérte. Ez a folyamat rohamos léptekkel zajlik napjainkban. Azért tartjuk fontosnak a folyamat dokumentálását, mert egy jövőbeni állapot kialakulásának megértéséhez ez az anyag nélkülözhetetlen alap lesz.

A burját kutatóútjaink során összesen mintegy ezerkétszáz diafelvétel, száz óra hangfelvétel (audiokazetta, Minidisc és DAT) és harminc óra (Hi-8-as) videofelvétel készült.

A második éve folytatott kutatás egy hosszú idejű állomásozó etnológiai terepmunka keretében mélyül el terveink szerint. A vállalkozás eredményeként azt reméljük, hogy új oldalról tudjuk megvilágítani a sámánizmus körébe sorolható elképzeléseket, valamint a hozzájuk tartozó szerepeket, személyeket, szertartásokat, a társadalom és a túlvilág „szerkezetének” hierarchiái közt mutatkozó analógiákat. A földrajzi környezet szerepét abban látjuk, hogy egy kulturális rendszer stabilizálódik azáltal, hogy a társadalom nagyon sajátos jelentéseket és jelentőséget tulajdonít a körülötte lévő világ egyes pontjainak. Ezzel a vizsgálat hozzájárulhat az ember-természet, a társadalom-környezet kapcsolatát vizsgáló kutatásokhoz is. A terepmunka egyik fő célja egy monográfia elkészítése, amely a nyugati burjátok mindennapi életét meghatározó hitvilágot mutatja be. Így egy sokrétű és gazdagon árnyalt képhez juthatunk – egy kiemelten kezelt földrajzi-topográfiai aspektusból kiindulva – a társadalom és a kultúra szerkezetéről, belső kapcsolathálójáról.

## Tofáknál

A dél-szibériai török nyelvű népek közé tartozó *tofák* Oroszországban, Dél-Szibériában az Irkutszki Terület Nyizsnyeudinszki kerületében élnek, Irkutszktól mintegy 800–900 kilométerre nyugatra a Szaján hegységben. A *tofák* közé vezetett kutatóúton Sántha István társa Lukács József volt. Az utazást Diószegi Vilmos terepmunkanaplóinak kiadásra való előkészítése tette időszerűvé, hiszen a naplók jegyzetekkel való ellátása más szinten történik akkor, ha a szerkesztő maga is eljut a terepre. Az altaji és mongóliai naplókkal szemben az tette kiemelt jelentőségűvé a Kelet-Szajánba való utazást, hogy Diószegi Vilmos kutatóútja óta nem járt magyar (társadalomkutató) ezen a területen. Diószegi Vilmos 1958-ban *Aligdzserben* és *Nyerhában* gyűjtött, és töltött el közel egy hónapot a *tofa* sámánok között. Negyven év elteltével, 1998-ban *Ġutarába*, a harmadik *tofa* (karagasz) faluba is sikerült eljutnunk. Érdemes megjegyezni, hogy a legjobbkor vezetett Diószegi Vilmos útja Szibériába, mivel a régi sámánok közül 1958-ban még sokan éltek.

A *tofák* a *tuvai todzsák* és a mongóliai (*hövszögöli tibák*) rokonai. A *tofák* a *tozsuiakkal* és a *tibákkal* hajdan egy, a Kelet-Szajánban élő, rénszarvast tartó déli szamojéd népet alkothattak. A kis nép három részre szakadását elsősorban az egyre kevesebb legelő, később a „nagypolitika” gyorsította meg. A Kelet-Szaján ugyan egy hegységet alkot, de észak–délkeleti íve több hegyvonulatból tevődik össze. A karéj északi belsejében a *tofák* vagy *karagaszok*, ettől az északi résztől nyugatra, az íven kívül elterülő tajgában élnek a *todzsák* vagy *tozsuiak*, az íven kívül délen pedig a *tibák* vagy *cátanok*.

A Szaján keleti részén egészen 1911-ig, a mandzsu dinasztia bukásáig területileg két rész különült el. Addig Tuva és benne *Tozsu* a *todzsákkal*, valamint Mongólia a *cátanokkal* (*tibákkal*) a Kínai Császárság része volt, míg a *karagaszok* (*tofák*) az Orosz Birodalomban éltek. 1944-ig Tuva (a *tozsuiakkal*) elvileg független állam volt, ha a fővárosában gyakorlatilag orosz csapatok állomásoztak is. Az addigi *karagaszok* a szovjet



forradalom után hozott rendelettől kényszerítve, a vándorló életmódjuk felhagyásával *tofák* lettek. A *cátanok (tibák)* automatikusan a független Mongólia állampolgáraivá váltak. A Kelet-Szajánban élő réntartó közösség ekkor szakadt mind politikailag, mind a közigazgatást és az adminisztrációt illetően is három részre. 1944-ben Tuva a hivatalos verzió szerint önként kérte felvételét a Szovjetunióba, így csak ettől kezdve választották el ténylegesen a második világháború után őrzött határok a tibaktól a *tozsuiakat* és a *tofákat*. A *tofák* a *tozsákkal* mindmáig fenntartják régi kapcsolataikat (házasság, kereskedelem, orvosi ellátás), a tibákról azonban csak a *tozsákon* keresztül szereznek híreket.

*Karagasz* nemzetségnevek már a 17. század közepétől fennmaradt első orosz prémadó-összeírásokon szerepelnek. A helyzet az adózást illetően ezután sem változott sokat, talán csak annyiban, hogy ezentúl a nemzetségfőkön keresztül nem a központi, hanem a helyi orosz hatalmasságok raktáraiba kerültek az adóként beszolgáltatott prémek. A *tofa* név önelnevezés, a szó jelentéséről mindmáig nincsenek adataink. *Karagasznak* az oroszok hívták őket az októberi forradalom előtt. A *tofák* hajdan rénjeiket követve, a zuzmós, mohás tajgában vándorolva meleg bőrből, kéregből készült kereksátraikban laktak. Hagyományos réntartással és vadászattal foglalkoznak mind a mai napig. A 20. század harmincas éveiben a szovjetek telepítették le őket, az addig a hagyományos vadászréntartó területeken nomadizálóknak ekkor építettek gerendaházakat. Eleinte csak télen tértek be a régi téli szállás területén lévő településekre, aztán a fiatal asszonyok már egész évben itt éltek. Az életük javát megélt *tofa* férfiak és asszonyok mint a „rénbrigád” tagjai még a tajgában haltak meg. A hajdani vándorló életmód számos kulturális vonásától megfosztva csak gazdálkodási típusná vált. Az 1980-as évek elején ezeknek az embereknek a halálával a *tofa* kéregsátrak is eltűntek. A történet érdekessége, hogy Diószegi Vilmos *aligdzseri* háziasszonyának (Jekatyerina Mihajlovna Amosztajevának) volt utoljára ilyen sátra.

Maradt munkájuk a településen élőknek is, elsősorban az adminisztrációban: a még vándorlók tevékenységét integrálták a nagy Szovjetunió gazdasági életébe. Az 1930-as évek végén megalakult a „*Kizil tofa*”, a „*Vörös tofa* vadréngazdaság”. A települések vezetői a pártiskolát végzetekből és a rendszer iránti hűségüket tettekből lettek. A Szovjetunió vezetése „áldozatot sem sajnálva” a húszas évek elején létrehozta Leningrádban az „észak kis népeinek” főiskoláját, a Herzen Intézetet, ahol a kiválasztott – sokszor tehetséges – fiatal kisebbségeket a szovjet értékrend szószólóinak képezték ki. Így kerültek *tofa* fiatalok Leningrádba, illetve a közelebbi nagy szibériai városokba. Később az itt végzett fiatalokból lettek – születési helyükre visszatérve (bár általában elmondható az, hogy aki innen elkerült, az többé nem tért vissza) – a szocialista munka, az otthon maradt rénpásztorok és vadászok életének irányítói. A gyerekeket helyi oroszos iskolába, majd a központi település internátusába járatták.

Az 1990-es évek eleji „peresztrojka”, majd az „avantgárd peresztrojka”, végül a Szovjetunió darabokra szakadása után eltűntek, átváltoztak a pártvezetők, nem volt, aki megmondja, mit és hogyan kell tenni. Egy ideig még nem látszott a baj. Ekkor a *tofák* majdnem felélték a teljes rénállományukat. „Mindent drága pénzen kell megvenni. Mindenki azt csinál, amit akar, mindenki úgy él meg, ahogy tud...”, mondták. Ilyen feladat előtt a *tofák* korábban sohasem álltak: segítséget sehonnan nem várhatnak. Ha a tajgában már nem tudnak is folyamatosan élni (megélni), életük a velük együtt élő „tösgyö-

keres” oroszokéval együtt ma egyre inkább a tajgában zajlik. Az oroszok azonban hagyományosan nem foglalkoztak réntartással, a tofák ellenben nemzedékről nemzedékre adják örökségül fiaiknak apáik tajgában szerzett tapasztalatait és a hozzájuk kapcsolódó szertartásokat, történeteket, amelyek a tofa kultúra és történelem bázisát jelentik.

A letelepítéssel együtt az Irkutszki Helytörténeti Múzeum munkatársai begyűjtötték a tofa sámánok ruháit, eszközeit. Ezzel párhuzamosan az 1930-as évek végén megtiltották a sámánkodást. Diószegi Vilmos 1958-as utazásakor a régi sámánok közül még sokan éltek, és ők szívesen megmutatták tudásukat a magyar etnológusnak. Az utolsó, „háború előtti” tofa sámán (*ham/kam*), akitől Diószegi Vilmos igen értékes anyagot gyűjtött, az 1905-ben született Innokentyij Nyikolajevics Kokujev, 1987-ben halt meg. Ma már nincs egyetlen tofa sámán sem, aki dobjával, imáival gyógyítana. Néha Prokopi Ungustajev veszi elő a nemrégiben saját maga által készített dobot, hogy elénekelje az apjától tanult dalokat (apja Diószegi Vilmos *nyerhai* tolmácsa és segítője volt), vagy az énekes Sztyepan Araktajev öltözik be a helyi folklóregyüttes újonnan kitalált sámánruhájába, amikor az 1950-es évek elején a közös rénpásztorokodás alatt az addigra már nem praktizáló Szemjon Tutajev sámántól tanult dalokat énekl. Mára a mintegy négyszáz, magát *tofának* valló ember közül körülbelül százan használják anyanyelvüket. Tíz öreg maradt, akik még egy más értékrendet képviselnek. A ma élő tofa öregek közül kiemelkedik Varvara és Galina Adamova, akik dalaikkal és a régi történetekkel, legendákkal még a régi tofa világot idézik fel. Varvara Adamova még emlékezett, hogyan kell *érent* varrni. A betegség gazdaszellemét ábrázoló amulettet akkor készített és akasztott a sámán a kerek sátor tiszteleti helyére, a bejáratnál szembe, a „*dör*”-re, amikor a családban nagybeteg volt. Ha meghalt a beteg, vele (fölé) temették; ha meggyógyult, tovább etették, itatták. Ha később rosszra fordult a vadászat, meg is verték az *érent*. Kérésünkre Varvara Adamova varrt nekünk *érent*, később fel is avatta a szellemábrázolást.

*Aligdzserben* több tofa sámánimát gyűjtöttünk. Ezeket ma a nemzetségek vezetői birtokolják. Az imák nemzedékről nemzedékre öröklődnek a nemzetség férfi tagjai között. A következő típusokat találtuk közöttük: *érent* beavató, tajgában (szabadban) éjszakázás esetén, coboly elejtésekor (mikor a vadász visszatér a vaddal a vadásztársához), a *handat* sámánfához érve, vadászatra indulva elmondott. Meg kell jegyezni, hogy funkciójuknál fogva az imákat férfiak használják. Egy esetben nagyon nehezen sikerült elmondatni a szöveget, ez a hit ma is élő erejét mutatja.

Diószegi Vilmos naplóinak és leveleinek jegyzetei elkészültek. Diószegi feljegyzésein keresztül gyorsan fel lehetett ismerni a tofa sámánizmus maradványait, később azonban a kultúra és társadalom más területeiről (vadászat, réngazdálkodás, nemzetségi területi elhelyezkedés, jogbíráskodás, társadalmi felépítés, genealógiák, életútinterjúk, vándorlási útvonalak és stratégiák, természet és ember, házasodási és szexuális szokások, újabb szociológiai aspektusok: gyilkosságok, öngyilkosságok, alkoholizmus motivációi) is gyűjtöttünk. Az utazás mindenképpen szerencsés volt. Olyan helyen sikerült néprajzi kutatást végezni, ahova eljutni is nagyon nehéz.

Az utazás egy hónapját tíz óra (Hi–8-as) video-, mintegy húsz óra (Minidisc) szöveg, és hat óra (DAT) zenei hangfelvétel dokumentálja. Ez utóbbi teljes zenei körképet ad a tofa éneklésről és énekekről.

Utazásaink során megismertük a moszkvai, az ulán-üdei és az irkutszki könyvtárak és múzeumok kutatásaink előkészítéséhez és a feldolgozáshoz elengedhetetlenül szük-

séges anyagait is. Kapcsolatba kerültünk a téma és az együttműködés iránt érdeklődő etnológusokkal, folkloristákkal és történészekkel. Így az irkutszki, Diószegi Vilmost 1957-es burját kutatóútján kísérő Nadezsda Oszipovna Saraksinovával (tőle sikerült elkérni, lemásolni és hazahozni a Diószegi Vilmostal közösen vezetett kutatóút gyűjtőnaplóját), és a közép-szibériai evenki gazdaság antropológiájával és etnogenezisével foglalkozó Mihail Girgorjevics Turovval, a Moszkvában dolgozó irkutszki etnológussal, Anna Szirinával, Ulán-Üdeből Dugar Nyimajevvel, a burját etnogenezis, és Vladimir Rasszadinnal, a *tofa* folklór és filológia kutatójával.

## JEGYZET

\* 1997-es és 1998-as útjainkat és kutatásainkat a Soros Alapítvány, a Nemzeti Kulturális Alap, az Oroszországi Kulturális Központ (Budapest), a Művelődési Minisztérium OTKA- és Eötvös-ösztöndíja, Lukács József és a 77 Elektronika, az MTA Altajisztikai Kutatócsoportja, az ELTE BTK Kulturális Antropológiai Tanszéke és Hallgatói Önkormányzata támogatta. Köszönet érte. Ezúton szeretnénk köszönetet mondani továbbá Schmidt Évának, Sárkány Mihálynak, Vargyas Gábornak ösztönző és gondolkodást serkentő szakmai támogatásukért.

KATALIN ERDEI – ISTVÁN SÁNTHA

### Among Buryats and Tofa

This fieldwork report describes two ethnographic researches in South Siberia. During the first one in 1997 the role of local spirits and shamanism in the western Buryat world view played the most important part of the study made in two villages. Despite these themes the social function of women was taken into account. On the second trip the remains of Tofa shamanism was examined who live in the Sayan mountain. The authors collected also supplementary data to Diószegi's notes and documented the people's way of life.

## Geertz után. Interszubjektív találkozások

Michael Jackson: *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1998. 242 p.

A kulturális antropológia „pozitivistá” szemléletét meghaladni szándékozó és az 1970-es években hódító útra induló „reflexív” irányzat az 1990-es évekre vesztett valamennyit a lendületéből. Eddigi próbálkozásai a tudomány absztrakt leírása és az átélt valóság közötti szakadék áthidalására azért nem voltak elegendőek – állítja Jackson –, mivel ugyanabba a csapdába esett, mint az általa bírált korábbi elméletek. Túlságosan nagy mértékben támaszkodott ugyanis olyan általános kategóriákra, mint „kultúra”, „társadalom”, melyek – bármennyire másképpen határozták is meg őket az elődökhöz képest – fényévnyi távolságra kerültek a hétköznapi eseményeitől, melyek értelmezésére alkalmazni igyekeztek őket.

Jackson ebben a – sorban a hatodik – könyvében tehát a kulturális/szociálintropológia klasszikus kérdéseit feszegeti: mennyire érthető számunkra mások viselkedése, hogyan írható le mindez ma egy társadalomtudomány nyelvén, és milyen szerepet játszik egy ilyen tudomány a 20. század végén.

Jackson válasza e kérdésekre több szempontból radikális: könyvének alap gondolata az az állítás, hogy az egyén viselkedése döntően a társadalmi relációi révén jön létre. Mindeközben Adorno *Minima Moralia*-stílusában – innen a könyv címe – tér vissza a társadalmi élet mindennapjaihoz, köti össze értelmezéseit közvetlen élményeivel és megfigyeléseivel.

Jackson 1940-ben született Új-Zélandon, majd hosszabb ideig élt Ausztráliában. Néhány éve átköltözött az Egyesült Államokba tanítani. Terepmunkáit Nyugat-Afrikában, Sierra Leonében (1970 és 1986 között), majd Ausztráliában (1989 és 1994 között) végezte.

Jackson *Minima Ethnographica* című könyve jellegzetesen visszatekintő kötet. Nem valamilyen újabb terepmunkájának eddig még publikálatlan eredményeit szeretné tálalni az olvasónak, hanem számos korábbi helyszíni kutatásának feldolgozása és közzététele után próbálja összesíteni az eddigi eredményeit. És itt rögtön egy paradoxonnal találja szemben magát a kutató. Ha megpróbáljuk általánosabb elméleti keretbe illeszteni néprajzi megfigyeléseinket, abban a pillanatban hirtelen távol kerülünk maguktól az eseményektől, a résztvevőktől, az élményektől. Egy teoretikus nyelv absztrakt és egyre önál-

lőbb életet élő fogalmaival kezdünk el játszani, és rövid időn belül úgy tekintünk ezekre, mintha megfelelénének maguknak az eseményeknek.

Jackson arra tesz kísérletet, hogy az általa választott elméleti modell, melyre mégis csak szüksége van, hogy egyáltalán értelmezni tudja a megfigyeléseit, minél közelebb maradjon a megfigyelt eseményekhez. Mindezt úgy éri el – és tulajdonképpen ez a radikális a nézetében –, hogy kiragad, kitüntet egy aspektust a társadalmi élet szövevényéből: az interszubjektív szociális viszonyokat, relációkat. Az interszubjektivitás Jacksonnál azokat a módokat tartalmazza, ahogyan a személyiség kibontakozik és működik a személyek közötti kapcsolatokban (16. p.). Jackson azt állítja tehát, hogy bármely tanult, kulturális viselkedés megértéséhez ezek figyelembevételére az elsődleges, a lényeg.

Jackson megközelítése egyszerre eredeti és provokatív. Nem használ formális vagy éppen kvantitatív elemzést, mivel túl fontosnak érzi a hétköznapi élményeket (melyek ezekből eltűnnek), de nem tartja követhetőnek az interpretatív értelmezéseket sem, mert ezek a dinamikus, egyéni cselekvések mellett siklanak el a kollektív és így túl absztrakt jelentések hangsúlyozásával. Jackson szerint az antropológusok hajlamosak analitikus fogalmaikat ontologizálni, ennek következtében pedig a megmagyarázandó esetek valódi okaiként képzelik el őket (153. p.).

Ami igazán szellemes és ügyes Jackson elméletében, az a kulturális viselkedéshez való közelítés megfelelő – a hasonló kérdésekre a legtöbb választ adó – szintjének a megtalálása. Arra mutat rá, hogy mind a szimbolikus, mind a kognitív antropológiai irányzatok komoly hiányosságokkal küzdenek. Mivel túlságosan elvonatkoztatnak a hétköznapi tapasztalatoktól, az egyik legegyszerűbbnek tűnő alapproblémát sem tudják kezelni: hogyan jöhet egyáltalán létre a gyakorlatban társadalmi interakció. Ennek magyarázatához ugyanis – állítja – nincs szükség az interakcióban részt vevők részéről valamilyen közös metanyelvet, közös vagy kölcsönös ismeretrendszert (kognitív nézet) vagy kulturális jelentéshálót (hermeneutikai irányzat) feltételezni. Úgy tűnik, hogy ennél fontosabb bizonyos, akár nyers szabályok, *modus operandi* alkalmazása. Sőt nem biztos, hogy bizonyos közös emberi vonások feltételezése, ismerete jobb alap az interakcióra, mint a radikális másság feltételezése (191. p.). Másokról alkotott ismereteink létrejötte iránti absztrakt kérdések helyett talán lényegesebb azzal a *ténnyel* kezdenünk valamit, hogy az emberek *kapcsolatba kerülnek* egymással, minden kulturális és nyelvi különbség dacára. (Kézenfekvőnek látszik első pillanatban erre a kérdésre is a közös kognitív struktúrára hivatkozó választ keresni: azért működik mindez, mert létezik például egy univerzális következtetési mechanizmus minden emberben. Ugyanakkor ez a kijelentés – bármennyire igaz – nem magyarázat. Elég, ha arra gondolunk, hogy tőlünk radikálisan eltérően gondolkodó lényekkel is képesek vagyunk szociális interakcióba lépni: mondjuk, bizonyos háziállatokkal.)

Jackson szemében a mindennapi események, a környezettel folytatott állandó tranzakciók során mindig létezik hely az egyéni, önálló kreatív cselekvésre, ahol mi, a cselekvők kontrolláljuk az eseményeket egy bizonyos szintig. Éppen ezért a cselekvések és a létrejövő kapcsolatok megértéséhez ugyanúgy nem elegendő, ha a cselekvő mentális tartalmát elemezzük, mint ha egy-egy közösség által elfogadott jelentésrendszerből indulunk ki. Jackson szerint ugyanis az emberi kapcsolatokban megnyilvánuló dinamika ezeknél jóval több. Nem már eleve meglévő normák, jelentések, hiedelmek, tudások szabják



meg a menetét vagy végeredményét, hanem az állandóan jelen lévő, működő interaktivitás: a testi gesztusok, a pillanatnyi ingerek, a kontroll-kiszolgáltatottság viszonya.

Jackson véleménye szerint bármennyire megmaradunk is az antropológiai kutatás közben a hétköznapi szintjén, az emberi viselkedés univerzalitásának – pontosabban a partikuláris tapasztalat és az ezt magyarázó univerzális elmélet – kérdése mégis megkerülhetetlen, ha komolyan vesszük a néprajz, antropológia tudomány voltát (15–16. p.). Ezt azonban a következő *egzisztenciális imperatívuszban* találja meg: minden embernek éreznie kell, hogy van mit mondania az életéről, van valamilyen mértékű lehetősége a választásra, döntésre, a körülmények végessége, korlátozottsága ellenére (206. p.). Bár mindez lefordítható egy kisebb vagy nagyobb csoport – család, vidék, etnikum, nemzet – nyelvezetére, vagy megtalálható ugyanezen csoportok ideológiájában, a folyamat dinamikája alapvetően interszjektív.

Ez az univerzális emberi igény az autonómia és az anonimitás közötti bonyolult egyensúlyra számtalan formában bukkan elénk a világ minden részén. Ugyanez fejeződik ki az emberi jogok deklarációjában, valamint a mítoszok, történetek, közmondások, hétköznapi ismeretek formuláiban is. A részvétel és a kívülállás igénye nemcsak az egyes személyek kapcsolatát irányítja, hanem az emberek és a szimbólumok, az egyének és a dolgok viszonyát egyaránt.

Jackson egzisztencialista antropológiai elméletének jellemzésekor Lévi-Strauss antropológiáról alkotott felfogásához (mely szerint ez nem más, mint kapcsolatok általános elmélete) és strukturalista szemléletéhez nyúl vissza. Bármilyen *univerzális* kijelentés ugyanis csak strukturálisan, szintaktikailag hozható létre, és nem szemantikailag. A tartalom óhatatlanul kulturálisan, tehát partikulárisan kötött (209. p.). Ahhoz azonban, hogy ez a strukturális leírás ne szakadjon el teljes mértékben az élményektől, tapasztalatoktól, az elemei között ott kell szerepelniük a személyeknek, dolgoknak és fogalmaknak egyaránt. Jackson éppen ezért nem tartja alkalmasnak az egyéni viselkedés kognitivistá leírását, bármennyire figyelembe veszi ez az egyéni ismereteket, motivációkat vagy a gondolkodás struktúráját (207. p.). A kognitív elemzés csupán a viselkedés kulturális nyersanyagát vagy az *ezek között* meglévő relációkat képes megragadni, és nem az egyén és mások között kialakuló dinamikus kapcsolatot az állandóan változó kontextusokban (112. p.). Ennek vizsgálatához radikálisan empirikus módszerekre van szükség: a gesztusok, érzelmek, ötletek, gondolatok, döntések vizsgálatára. Itt érhető igazán tetten Jackson álláspontja az interpretatív antropológiával (*à la* Geertz) kapcsolatban. Azzal, hogy Geertz és követői az „ok” terminust a „jelentéssel” helyettesítették a hermeneutika segítségével, nem értek el mást, mint a tudomány és a művészet, irodalom közötti határvonal elmosását. Mindez pedig egyszerre bátorította a rossz tudomány és a rossz művészet gyakorlását (Jackson 1989:177).

Jackson tudatosan kerüli a szakmai zsargonnal, terminológiával való játékot. Mivel – mint láttuk – másokhoz és másokkal való viszonyunkat tartja a társadalmi élet legmeghatározóbb és egyben univerzális vonásának, ennek a relációnak az elméleti tisztázása nem igényel többet néhány oldalnál és 2-3 terminusnál. Ugyancsak csalódnunk kell, ha a „kultúra” vagy a „társadalom” fogalmaival való iszabírkózásra számítunk az új elméletével való ismerkedés közben. A „kultúra” terminus Jackson könyvében összesen hat alkalommal bukkan elő. Ilyen esetekben sem magyarázatának központi, elméleti fogal-

maként. A „kultúra” Jacksonnál nem több és nem is kevesebb, mint a pszichikai minták összessége (16. p.), a különböző szituációk kezelésének és az ezekben való innováció, szabadság eredménye (29. p.). A kultúra így egyszerre nyersanyag és produktum, olyan forrás, melyet felhasználunk interszubjektív viselkedésünk során, és korlát, mely az egyének szabadságának mértékét határozza meg (153. p.). Ha a társadalmi csoportok és intézmények makronyelvezetét lebontjuk, rávetítjük az átélt személyközi kapcsolatok mezejére, sokkal jobban láthatjuk, hogy a kulturális formák milyen szerepet játszanak, hogyan kapcsolódnak a társadalmi interakciókhoz, interszubjektív tapasztalatokhoz ahelyett, hogy teljes mértékben meghatároznák vagy irányítanák ezeket. Jackson mellett érvel meggyőzően, hogy az ontologizált kulturális kategóriák, mint „hiedelem”, „művészet”, „mítosz”, „rokonság” stb., nem magyarázó erejűek, pusztán – és gyakran öncélú – osztályozásra alkalmasak (154. p.). Az interszubjektív viselkedés magyarázatához nem nyújt túl sokat, ha tudjuk, honnan származik vagy mit „jelent” egy-egy hiedelem. Az antropológiai elemzés lényege ezzel szemben annak vizsgálata, hogyan használják az idesorolható dolgokat az emberek, mit kezdenek velük különböző helyzetekben. A *jelentés* így nem kezelhető absztrakt kulturális rendszerként, hanem a változó egzisztenciális szituációkhoz kötődik, melyek csak részben határozhatók meg kulturális vagy történeti előzményekből. Hasonlóan, az identitás sem értelmezhető tisztán kulturális vagy politikai fogalmakkal, hanem az egzisztenciális választások terminusaiiban. Jackson számos esetet ismertet, mikor éppen interszubjektív kapcsolataink révén vagyunk képesek túllépni lokális identitásainkon. E kapcsolatok elmaradása, távol tartása vagy a tőlük való félelem az oka a rasszizmus és az agresszió kialakulásának. Ekkor ugyanis az absztrakt fogalmak önálló életet kezdenek élni, a szubjektumból hamar objektum lesz, megszűnik a jelentősége a szemünkben (202. p.). Mások ember voltának megtagadása ugyanakkor visszahat a tagadóra is: önmagával, a saját szubjektumával való viszonyra.

A *Minima Ethnographica* válaszában lényege a vázolt, interszubjektivitáson alapuló elméleti keretnek a hétköznapi eseteírásokra, megfigyelésekre való alkalmazhatóságában rejlik. És ebben Jackson kiapadhatatlan. Mítoszokat, szokásokat, történeteket, eseményeket, cselekvéseket elemez a társadalmi interakció szemszögéből, és mindegyikben találni jó néhány olyan magyarázatot, mely korántsem tűnik közhelynek, magától értődőnek.

Jackson a jó tudomány mellett jó művészetet is művel. Több verses-, és novelláskötete jelent meg. Mindez érződik a *Minima Ethnographica* nyelvezetén is, mely helyenként szinte költői. Nem vádolható a könyv felépítése, tagolása sem konvencionalitással. A harminc kisebb szakasz öt nagy fejezetre tagolódik. Ezek a következők: Bevezető, Visszatérések, Kitérések, Próbák, Itt/Most (*Preamble, Returns, Digressions, Assays, Here/Now*). A Bevezető és az Itt/Most fejezetekben foglalkozik elméleti pozíciója kifejtésével, azonban ezekben sem szakad el a konkrét tapasztalataira való hivatkozásoktól. A második fejezetben afrikai példáit elemzi az interszubjektivitást középpontba helyező modellje segítségével. A harmadik fejezetben, a Kitérésekben Jackson Afrikából eljut Új-Guineába, majd az Egyesült Államokba az Első Találkozás (*First Contact*) alfejezetben. Bár Jackson nem híve az autobiográf antropológiának, úgy véli, a saját tapasztalatai Amerikába való átköltözésekor jó példái az idegennel való első találkozásnak. Hasonlóan, a terpmunka közbeni megfigyeléseinek a bemutatásakor is csak abban az esetben számol

be saját viselkedéséről, élményeiről, ha úgy érzi, ezek alapvetően meghatározták az ott élőkkel való kapcsolatát, az ő viselkedésüknek a megértését, valamint maguknak a megfigyeléseknek, interszubjektív viszonyoknak és a megértésnek az időbeliségét.

## IRODALOM

JACKSON, MICHAEL

1989 Paths towards a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. African Systems of Thought. Bloomington: Indiana University Press.

Hirsch, Susan F.: *Pronouncing and Persevering. Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court.* Chicago–London: The University of Chicago Press, 1998. 360 p.

Susan F. Hirsch 1985 végétől 13 hónapig, majd az ezt követő nyolc év során számos alkalommal rövidebb ideig végzett terepmunkát és változatos helyszíni kutatásokat Kenyában. Bár kutatási témája elsősorban a partvidéki *szuahéli* közösségek jogviszonyaira és ezen belül is a házassági jogra összpontosult, előzőleg megismerkedett a modern kenyai jogelmélettel és gyakorlattal. Evégett egy hónapot töltött Nairobiban főként bírósági tárgyalások látogatásával, könyvtári és levéltári kutatásokkal, amelyeket további szakirodalmi tanulmányokkal egészített ki.

Ezt követően a két legjelentősebb partvidéki város, a több évszázados múlttal és hagyományokkal rendelkező szuahéli központ, Mombasa és Malindi társadalmával, mindennapi életével és az iszlámban gyökerező joggyakorlatával ismerkedett meg kimerítő alaposággal. Idejének nagy részét Malindi két, csaknem tisztán szuahéli lakosságú városrésze, Barani és Shella közül az utóbbiban töltötte, napi kapcsolatokat ápolva szállásadóival, szomszédaival, tágabb környezetével, a *kádik* vezette bíróságokkal, korániskolákkal. Mindennek eredményeképpen fél év alatt mintegy kétszáz hangfelvétel született az említett csoportok, közegek és intézmények társadalmi, gazdasági, erkölcsi és kulturális megnyilvánulásairól. Ezek tükrözték a helyi normák, országos és globális politikai, ideológiai, gazdasági és kulturális tendenciák és hatások bonyolult összefonódását, egymásra gyakorolt hatását és ezáltal a szuahéli kultúra mindennapjainak alakulását. A teljes anyag feldolgozása és az ismertetett munka elkészítése mintegy tíz évet vett igénybe.

A rövid bevezető és befejezés között a kötet kilenc fejezetre tagolódik. Az egyes fejezetek részben egymásra épülnek, másrészt önálló tematikai egységekként is felfoghatók, ami elméletileg lehetővé teszi sorrendjük megváltoztatását, a tartalmi-tematikus hangsúlyok átrendeződését, illetve önálló kezelésüket. Az egyes fejezetek témái: 1. a nemek szerepe, beszédstílusa, vitakészsége bírósági tárgyalások és egyéb eljárások alkalmával; 2. a szuahéli kultúra történeti és néprajzi aspektusainak a vizsgált témakör kereteiben történő és általános bemutatása; 3. konfliktusok keletkezése, tárgyalásuk, megvitatásuk módjának elemzése; 4. mindennapi vitás helyzetek ismertetése a házassággal kapcsolatos konfliktusokkal kapcsolatban; 5. társadalmi és egyéni erőfeszítések a kádik vezette bíróságok keretében, például a szuahéli és muszlim hovatartozás hangsúlyozása, az állami hatóságok jogosítványainak kétségbevonása, a kádi szerepéhez és hatalmához való viszonyulás kifejezése nemek szerint; 6. vitahelyzetek és konfliktusok keletkezése, kibontakozása és bíróság elé terjesztése; 7. az ügyek megszervezése: közreműködés, közvetítés és a közönség befolyásolása; 8. a nemi szerepek jellemzése és illusztrálása beszámolók, korábban lezajlott szóváltások felidézése és interpretálása által; 9. szándé-

kok és eszmények, elvárások kifejezése és hangoztatása a viták kapcsán, ideológiateremtés metalingvisztikai eszközökkel.

Az alábbiakban az egyes fejezeteket ismertetem rövid összefoglalók formájában.

## Legal processes and the discursive construction of gender

A fejezet általános elméleti fejtegetés a nemekre jellemző viselkedési formákról, a beszéd stílárús sajátosságairól, különös tekintettel a vitás kérdésekben vagy jogi fórumokon való megnyilvánulásokra. A szerző szembeállítja a patriarchális és a feminista szemléletet. Az előbbi szerint a nők érvelése alacsonyabb szociális helyzetük miatt általában gyöngye, míg az utóbbinak lényege, hogy a nők kompromisszumkészsége a dolgok mélyebb feltárását teszi lehetővé, ennél fogva erős. A férfiak a szuahéli társadalomban is kétségtelenül gyakoribb közszereplők, így nyelvezetük is jobban megfelel a hivatalos fórumok követelményeinek, ám ez nem jelenti, hogy a falu vagy a család dolgaiban lényegesen többet „beszélő” nők kompetenciája a lényegét tekintve bármivel is csekélyebb lenne.

A felek előadásában azonban a történetek a bíróságon konkrét szövegekké válnak, amelyek több szempontból tükrözik a nemek társadalomban játszott szerepét. A nők szövegeivel kapcsolatos sztereotip vélemények és előítéletek: terjengősen mesélnek, vádaskodnak, pletykálnak, „kiteregetik a közösségi/családi szennyest”, míg a férfiak: metalingvisztikai természetű nyilatkozatokat és kijelentéseket tesznek, a mindenkori eseteket illusztrálják, a véleményeket értelmezik, állításait igyekeznek tényszerűen megfogalmazni. A társadalmi értékítélet alapja mindezzel kapcsolatban például az, hogy a bíróságon panaszkodó nő képe ellentmond a hagyományos eszményképnek számító béketűrő asszony alakjának. Mindkét nem képviselői gyakran proverbiálisan hivatkoznak a bevett társadalmi normákra: „...amint mondani szokás.” Mindemellett az alkalmasint a nő javára döntő bíró is elmarasztaló véleménnyel van az „asszonybeszédről”.

## Representations of Swahili society

A szuahéli jog rugalmas. A vizsgált témakörön belül ismeri az időleges és a végleges válás fogalmát. A szerző „forrása” szerint: a házastársak kétszer is elválhatnak, majd visszatérhetnek egymáshoz. A harmadik válás után azonban a nőnek máshoz kell férjhez mennie, és vele kell hálnia, *mielőtt ismét visszatérhet első férjéhez!* Az ezzel kapcsolatos események a lehető legegyszerűbben zajlanak, mivel a hagyományos szuahéli család féltékenyen őrzi belső világát és annak titkait. A szerző által átélt konkrét esetben az adott családhoz való viszonya megváltozott, amint az eszményített családi élet mögött kipattant botrány (elvált férj Tanzániába „rabolja” két fiát) fölveti belső zavaraink nyilvánosságra kerülésének veszélyét.

Mindennek hátterét a sokrétű szuahéli társadalom szolgáltatja. Az Arábia több részéről a középkortól, majd az omani szultán Zanzibárra településétől (1841) érvényesülő külső hatás, az alapvetően kereskedő-halász-kézműves gazdasági szerkezet, a hátsó ország népeihez fűződő kapcsolatok több síkon rétegezett, bonyolult hierarchiával rendelkező társadalmat eredményeztek. A szuahéli gazdaság és kultúra a gyarmatosítás



idején hanyatlásnak indult, ami a függetlenné válást követően is folytatódott. Miután a partvidék autonómiájára irányuló törekvések az 1960-as és 1970-es években kudarcba fulladtak, a szuahéli világ „begubózott”: visszavonult a szinkretikus elemekben gazdag, szúfi hatást is felmutató shafi-szunnita iszlám bástyái mögé. Mindez a mindennapi élet területén is hangsúlyozottan megnyilvánul.

A szuahéli társadalomban fontos összekötő kapocsként szerepel a születési hely (nyelvjárás), életkor és nemek szerint is eltéréseket mutató szuahéli *anyanyelv*. Emellett a hagyományos kulturális közegben a nők fokozottan képviselik az afrikai vonalat. Az iszlámból (is) fakadó elzártáguk révén ez kevésbé válik nyilvánvalóvá a külső szemlélő előtt. Az így kialakult kulturális komplexum a gyarmati időkben az ellenállás eszköze lett, s ezáltal – legalábbis a legelőkelőbbek esetében – máig fennmaradt. Ebben a rendszerben a legfőbb erényeknek a tiszteletreméltóságot és a tisztaságot tekintik. Nők esetében az utóbbi külső jele a fátyol, amelynek viselete fontos társadalmi mutatóként is értékelhető. Több, mint divatjelenség, hogy az utóbbi évtizedekben a hagyományos, földig érő fátylat az egyiptomi típusú „vállkendő” váltja föl. A patriarchális berendezkedés ugyanis a szociális hanyatlással (például a nők kénytelenek munkát vállalni) arányosan lazul; a földig érő hagyományos fátyol ennél fogva kényelmetlenné válik.

A szuahéli mindennapok meghatározó tényezője a házasság. Az elit körében ennek legfőbb kritériuma a vagyon szerinti megfelelés. A következő (alacsonyabb) fokon a keresztunokatestvér-házasságokat tekintik eszményinek. A két nővér gyermekei közötti házasság viszont kizárt. Az első házasság rendszerint szertartásosabb és impozánssabb az átlagosnál: a család ezzel (is) reprezentálja státusát. Létezik ezenkívül az úgynevezett „titkos házasság” intézménye, amely törvényes ugyan, mivel a kádi előtt kötött, viszont csak tartóssága esetén legalizálódhat teljes értékűen. Előfordulnak esetek, amikor a megesezt lányt a hagyományok szerint erre jogosult unokatestvér afféle „mentőházasság” formájában váltja ki szorult helyzetéből.

Az esküvő és a lakodalom mindig fontos társadalmi esemény. Lényeges aspektusa, hogy ilyen alkalmakkor a nők szabadabban mozoghatnak, demonstrálhatják státusukat, sőt még „divatozhatnak” is. A szuahéli társadalom túri a válás jelenségét, ugyanis a házasságkötés ténye mint társadalmi követelmény a valóban lényeges körülmény.

A nemek elszigetelődéséből következően nem ritka a homoszexualitás jelensége, amelyet a szuahéli társadalom verbálisan (néha tettelesen is) elítél, viszont összességében viszonylag toleráns vele szemben.

Az elmondottakból fakadóan a nők a család becsületének egyik legfontosabb letéteményesei, s ezért – különösen kényes kérdésekben – nehezen szóra bírhatók, akár saját életük részleteit illetően is. Nem csoda tehát, ha bírósági események alkalmával sem rutinos szószólói ügyüknek, saját érdekeiknek.

## Analyzing talk about trouble

A nyelvi megnyilatkozások iránt speciális követelményeket támasztanak. Nők esetében ezek egyik legfontosabbika a tisztelettudó, lágy, udvarias fogalmazás. E normák betartását hagyományosan szigorúbban veszik a fiatalabbak, különösen a hajadonok esetében, míg az idősebb nők nagyobb nyelvi és stiláris szabadságot élveznek.

A szuahéli gondolkodás sztereotípiái szerint a férfiak beszélnek általában komolyabb dolgokról (vallás, politika, gazdasági, vagyoni ügyek), míg a nők témakörei jobbra a családi eseményekre, divatra, cicomázkodásra, szórakozásra korlátozódnak. A férfiak rendszeresen és különböző fórumokon szólalnak meg a nyilvánosság előtt, míg a női beszélgetések rendszerint a szokásos délutáni csevely keretei között zajlanak, amikor barátnők látogatják egymást. Ilyenkor gyakori az események pletykaszerű kitérgetése, ezen belül a vádaskodás vagy időszerű közelmúltbeli konfliktusok, netán veszekedések fölidézése és kommentálása. Általában jellemző, hogy többeket – családokat vagy más közösségeket – érintő problémákról egyneműek társalgása során esik csak szó.

Nők esetében illetlenségnek számít, ha férfival fültanúk nélkül hosszabban elbeszélgetnek. Különösen érvényes ez a kereszt-unokatestvérek esetében, akik a szokásjog értelmében potenciális szexuális partnerek, vagyis házastársjelöltek.

A férfiak beszédében gyakran jelennek meg arab vagy legalábbis arabos betétek, Korán-idézetek, míg a nők eszkoztárában uralkodók a közmondások, a metaforikus és allegorikus kifejezések. E különbségek még a folklórhoz való viszonyulásban is megmutatkoznak: a nők műfajai rendszerint az állatmesék (*ngano*) és a régi történetek (*hekaya*), a férfiak viszont gyakrabban adnak elő tanmeséket (*kisa*), illetve legendás, sokszor a valláshoz szorosan kapcsolódó történeteket (*hadithi*).

Általános társadalmi előítélet szerint a nők állításai, elbeszélései megbízhatatlanabbak. Tükröződik ez az iszlám máig több országban érvényes joggyakorlatában is, amely szerint például tanúskodáskor két nő szava ér fel egy férfiéval.

Hivatalos fórumokon (így bírósági tárgyalások alkalmával is) leggyakrabban múlt idejű formákat alkalmaznak az elbeszélés során, betartva az igeidők egymásutániségének egyeztetési szabályait. Ilyen esetekben dominál az elbeszélő múlt idő. Véleménye kifejtésekor az elbeszélő általában a hagyományoknak megfelelően szerkeszti mondanivalóját, például bevezetővel indítja, és összefoglalóval zárja le. A közvetlen és a közvetett beszéd használata hasonló az európai nyelvek gyakorlatához. Valós történeteket rendszerint „szikáran” fogalmazzák meg, fiktív szövegek előadása alkalmával előszeretettel alkalmaznak metanyelvi eszközöket, amilyen például a hanghordozás, különféle hangeffektusok, gesztikulálás, arcjáték és testmozdulatok.

## The discourses of marital disputing

Ha válsággal küszködő házasságok esetén a békítési kísérletek sikertelenek, megoldásként a válás marad. Válast legtöbbször a férfi kezdeményez, bár a nő esetében sem kizárt. Az általános patrilokalitás következtében váláskor a nő hagyja el férje házáat, és költözik rokonaihoz, vagy „hazamegy” szüleihez. A társadalmi elvárásoknak az elvált asszony nehezebben tehet eleget, például arra jogosult kísérő híján mozgása korlátozódik.

A jog (*haki*) módot nyújt bírósági eljárás kezdeményezésére, de vallási és erkölcsi megfontolásokból ezt igyekeznek elkerülni. Ilyesmi csorbát ejthet a család „jó hírére”.

A mindenkori férj kötelességei közé tartozik felesége megfelelő ellátásáról gondoskodni minden téren. Kisgyermek nevelésekor ilyen, főként anyagi természetű kötelezettségei fokozódnak. A szuahéli házasság ugyanis szerződéses jellegű. Ennek keretébe

tartozik a menyasszonyváltság (*mahari*), valamint válás esetén az elvált feleség háromhavi teljes ellátásának kötelessége (*edda*). Ez idő alatt a férfi meggondolhatja magát és visszatérhet, alkalmasint a nő akaratával szemben is.

A házassági jog mindkét fő komponensét – tételes iszlám jog (*sheria*) és szokásjog (*mila*) – rendszerint a férfiak és nők, bár bizonyos mértékig eltérő szemszögből, általában jól ismerik, és alkalmazásukhoz is értnek.

A hagyományos afrikai vallási képzetek az iszlámon keresztül is éreztetik hatásukat. A szellemek világába vetett hitük erős. A házassági konfliktusok mögött is rossz szellemek munkálkodását, egyfajta megszállottságot sejtnek, amely ellen varázslatokkal vagy varázsszerekkel védekezhetnek a varázsló (*mganga*) vagy a tudós ember (*mwali*) segítségével. A dzsinnek ellen a főzetektől az imádságig sokféle eszköz bevethető. A konfliktusokat ritkán (általában csak bűnesetek meglétekor) viszik világi bíróság elé. Utóbbiban a szuahélik érdekeik ellenségét, sőt elnyomó erőt látnak.

Konfliktus esetén tehát: 1. megbeszélnek (ha ez nem segít, a férfi megtagadja kötelességei teljesítését); 2. ha így sem megy, következik a „gyöngéd erőszak” (jelképes verés), komolyabb fizikai erőszak ritkán fordul elő; ha így sem, akkor 3. jön a kinyilvánított háromhavi általános absztinencia, s csak ha ez sem hat, kerül sor 4. harmadik fél közös vagy egyéni bevonására, aki lehet rokon, a vének valamelyike vagy csoportja, valamilyen főnök vagy vallási vezető, illetve végül a kádi és iszlám bírósága. A feleség rendszerint csak hűtlen és tartós elhagyás esetén kezdeményez(het) bírósági eljárást vagy válást. Ilyen alkalommal az első vád az érzelmek hiánya, csak azután merülnek föl anyagi szempontok, mivel a mindenkori jó ellátás és támogatás a szeretet/szeretlem jele.

Váláskor a hagyományos életforma általában válásba kerül. A tartásdíj ellenére (amennyiben egyáltalán megkapja) a nő sokszor kényszerül munkavállalásra, aminek jövedelméből alkalmazottat fogadhat. Hagyományosan a férfi fizet, a nő ezt a házimunkák elvégzésével egyenlíti ki.

Egyéb tipikus konfliktusforrások: ki hány gyermeket akar; megengedhetőnek tekintie a fogamzásgátlást, családtervezést; mi legyen a gyerekekkel, kihez kerüljenek válás után; impotencia vagy a szexuális kapcsolat megtagadása, ami lehet rontás következménye is, s ennél fogva varázsszerekkel gyógyítható; újabb feleség megjelenése a háztartásban. Utóbbi esetben a nő anyagi függetlensége sérül, ami összetevője lehet kibontakozó féltékenységének is. A feleségek közötti féltékenység a versengésből fakad, ami a viselkedés kóros elváltozásának számít, tehát hitük szerint szintén gyógyítható. Konkrét megcsalást egyik fél sem említ szívesen, ez ugyanis az iszlám jog szerint főbűnnek számít, és nagy szégyent is jelent.

## Marital disputing in Kadhi's Courts

Címétől eltérően a fejezet nagyobb arányban foglalkozik a kelet-afrikai iszlám bírósági intézmények történetének alakulásával. A rendszer a 19. század közepétől, amikor az omani szultáni udvar Zanzibárba költözött, és a partvidék szuahéli városainak túlnyomó részét is uralma alá vonta, látványosan kiteljesedett. A zanzibári fennhatóság alatt álló területet vilajetekre osztották föl, amelyek élére kormányzó (*liwali*) került. Utóbbi hatáskörébe került a bűncselekmények elbírálása, ami jelentősen csökkentette a kádik

hatáskörét, akik ezt követően szinte kizárólag polgári peres ügyekben járhattak el. Ugyanakkor az iszlám bíraskodás túlnyomórészt a nagy múltú partvidéki szuahéli családok kezében összpontosult. Ilyen volt Zanzibárban a Busaidi, Mombasában a Mazrui, a Lamu-Pate szigetcsoport településein a Nabhani nemzetség és még néhány kisebb jelentőségű, helyi hatalmi tényező.

Kenyában a brit gyarmati adminisztráció kezdetben érintetlenül hagyta, majd 1895-től szervezetébe tagolta az iszlám bíróságokat, s velük a kádik intézményét. Ekkorra a szárazföldi területek jelentős meghódítása révén a vilajetek száma már 11 volt. 1897-től pedig a protektorátus vallási bíróságainak mint egységesnek tekintett testületnek az élére a Mombasában székelő főkádi került. Később, főként a fehér telepesek kezdeményezésére és nyomására a kormányzat fölszámolta volna az iszlám igazságszolgáltatás rendszerét, ám az olyan mély gyökerekkel rendelkezett a partvidék muszlim népességének körében, hogy ezt a lépést nem kockáztathatták meg. Így csupán arra törekedtek, hogy a világi bíróságok hálózatának kiépítésével csökkentsék a kádik befolyását. Végül a gyarmati korszak végére a muszlim bíróságok sajátos színezetet öltöttek: az etnikai torzsalakodások, vallási nézeteltérések s főként családi ügyek elbírálásának színterévé váltak. Az etnikai és vallási kérdések elbírálása nagyobb súlyt biztosított a kádik számára a gyarmati hatalom által kívánatosnak tartottnál, ezért tovább folytatódott fokozatos háttérbe szorításuk.

A függetlenné vált Kenya első, 1962-ben elfogadott alkotmánya meghagyja a történelmi intézményrendszert, viszont 1967-ben, több törvénymódosítás eredményeképpen hatáskörét csak azokra az esetekre terjeszti ki, amelyek résztvevői valamennyien muszlimok, a kádik testületének azzal a kikötésével, hogy a világi hatóságok (rendőrség, jogi fórumok) nem sérthetik meg a muszlim szuahélik vallási-emberi méltóságát (*heshima*). A világi gyámhatóság és az ifjúsági bíróságok tovább csökkentették a kádik hatáskörét. Emellett a főkádi tekintélye megerősödött, mivel sajátos közvetítői szerepre tett szert a muszlim vallásúak és képviselőik, valamint a kormányhivatalok és a világi igazságszolgáltatás letéteményesei között. A szerző is tanúsítja, hogy súlyosabb vagy bonyolultabb esetekben Malindi kádija is legalább telefonon megvitatta a kritikus részleteket a mombasai főkádival.

A kenyai iszlám jogrendszer az 1970-es évek elejétől fokozatosan további alapvető változásokon ment keresztül. Mindaddig szinte kizárólag idős, sőt határozottan öreg, nagy élettapasztalattal rendelkező emberek tölthették be a mindenkori kádi posztját. Ezt követően a világi jogban jártasabb vagy egyenesen „tanult” fiatalabb kádik megválasztására, illetve kinevezésére is sor kerülhetett. Párhuzamosan megszűnt két hagyományos intézmény: a muszlim peres felek képviselője, másképpen iszlám ügyvédje (*wakili*), valamint az egyes településeken osztatlan tekintélynek örvendő vének tanácsa (*baraza*). Ellensúlyozásképpen megnövekedett a mecseteket felügyelő vallási vezetők (*ulama*) tekintélye.

További ellentmondásos jelenségek is terhelik a hagyományos szuahéli joggyakorlatot: fórumain konzerválódik a nemek elkülönülése. Egyrészt a kádihoz fordulók nők és férfiak már a hivatal udvarán külön csoportokba rendeződnek, s ami talán még lényegesebb: a férfiak egyre gyakrabban csúfolják a nők bíróságának a patinás intézményét. 1985–86-ban például Malindiban 125 házassági ügy került a kádi elé, amelyek közül 17-et férfiak, míg 108-at nők kezdeményeztek. Mindez valószínűleg a társadalom általános vál-

ságjelenségeire is utal. Az esetek többségében ugyanis anyagi természetű gondok okozták a feszültséget. A társadalom (főként a férfiak) mobilitása ugrásszerűen megnőtt, több időt töltenek otthonuktól távol, s bármily paradox, éppen a nagyobb kereset reménye utáni hajszája akadályozza őket leginkább családjuk iránti hagyományos kötelezettségeik teljesítésében. Ráadásul a módosabb szuahéli rétegek fogyasztási szokásai is „nyugatisodnak”, még inkább ellehetetlenítve így az amúgy is feszültségekkel terhes helyzetet.

A muszlimok következképpen bomladozó rendjük zálogát látják az iszlám jogrendben, s méltán kifogásolják, hogy a világi bíróságok lassan dolgoznak, aránytalanul drágák, és még muszlim munkatársaik is csak felületesen ismerik az iszlám törvényeket. Mindez egészen kiélezett politikai anomáliákhoz is elvezetett: az 1980-as évek első felében a partvidéken tömeges tiltakozó megmozdulásokra került sor a világi örökösödési törvény (1972) alkalmazása ellen, amelyek jelszavai között még a szuahéli területek elszakadásának követelése is előfordult.

## Indexing gender: initial courtroom narratives

A nők többsége annyiban is kezdeményezőként lép fel, hogy először többnyire egyedül megy el a bíróságra. A formaságok elintézését követően a kádi felszólítására elmondja a panaszát. Amennyiben azt a bíró kellő súlyúnak, elég komolynak ítéli, maga elé idézi a megvádolt férjet is, aki általában eleget tesz a hívásnak. Mindkét fél előadja a maga változatát, amelyek lényegbevágó, nemek közötti különbségeket, illetve a nemekre jellemző nyelvi és metalingvisztikai sztereotípiákat (is) tartalmaznak.

A nők passzívabb, alárendelt társadalmi szerepükből fakadóan a népmesékre jellemző módon és stílusban fogalmazzák meg mondanivalójukat, mintha csak otthon mesélnék el barátnőiknek vagy családtagjaiknak, mi történt velük az utóbbi időkben. Ilyenkor nyílt vádak hangzanak el, amelyek rendszerint három fő körben mozognak: 1. a férj tartósan távol van, nem teljesíti házastársi kötelességeit; 2. az előbbivel szoros összefügg, hogy családját anyagilag is elhanyagolja, s amikor ezeket számon kéri rajta, 3. nemegyszer tettelességre vetemedik, vagy az asszonyt elkergeti a háztól.

A férfiak válaszaik magukon viselik a társadalmi életben aktívabban részt vevő, a nyilvános megnyilatkozásokhoz jobban hozzászokott fél előadásmódjának stílusjegyeit. Legszívesebben a tények közlésére szorítkoznak, a vádaskodást illetően pedig magatartásuk elhárító, védekező jellegű. Az eseteket gyakran magyarázzák, értelmezik. A nők kevesebb, a férfiak jóval több és bonyolultabb igealakot használnak. A nők gyakran és hatásosan élnek az ismétlés eszközével, a férfiak az általuk fontosabbnak tekintett mozzanatok kihangsúlyozására törekednek. A nők gyakrabban vetnek föl költői kérdéseket, például: „Mit tehet az ember ilyen helyzetben?”; az irodalmi stílus, sőt költői eszközök alkalmazása beszédükre lényegesen jellemzőbb, mint a férfiakéra. Ez utóbbiak viszont előszeretettel zárják le mondanivalójukat vagy annak egyes szakaszait metalingvisztikai természetű fordulatokkal, például: „Ez az igazság!”

Mindkét nem képviselőire jellemző, hogy történeteik kulminációs pontjainál beszédük fölgyorsul, hangjukat fölemelik, rövidebb-hosszabb hatásszüneteket tartanak, a legfontosabb szavakban elnyújtják a magánhangzókat. Mindkét fél előszeretettel alkalmazza a közvetett beszéd eszközét. A másik korábban elhangzott szavainak idézése nem



mentes torzításoktól, amelyek lehetnek szándékosak, de fakadhatnak feledékenységből is. A nők metalingvisztikai eszköztárában gyakori az egyik legfőbbnek tekintett asszonyi erény, a minden baj és megpróbáltatás ellenére bennük meglévő türelem fölemlegése. A férfi ellenben igyekszik házon vagy legalábbis családon belül megoldani a problémát, megtagadja a segítséget, végső esetben bántalmazza partnerét, ami az egyik alapvető oka, hogy ritkán fordul ő maga panaszosként az iszlám bírósághoz. Különös jelenségként említhető, és a hagyományok fellazulásával (is) magyarázható, hogy mindkét nembeli peres fél gyakrabban sorolja vádjai közé a házastársi hűség megsértését vagy annak gyanúját.

### Constructing audience: interaction in cases and mediations

A szerző konkrét eset elemzésén keresztül mutatja be a szokványos és az azoktól némileg eltérő szerepek alakulását. Ahmed és Amina jó tizenöt éve házasságban, öt gyermekük van, és nem először fordulnak meg a kádinál. Ezúttal öt rokon kíséretében érkeztek. Mindketten rutinos pereskedők, nem könnyű eset várható. Az ügy viszonylag egyszerűen indul: Amina elment egy rokona siratására és temetésére, és a hagyományoktól eltérően illetlenül hosszú ideig maradt távol. Azzal védekezik, hogy a kapott útiköltség visszafelé már nem volt elég, ezért meg kellett várnia a barátait, akikkel együtt indulhatott haza. Azonkívül Ahmed több dologban is elmarasztható...

A két fél előadói modora a szokásosnak megfelelően erőteljesen eltér egymástól. Ahmed kimértebben adja elő mondókáját, kombinálja a „mesét” a tényekkel. Többször hivatkozik vallási és jogi ismereteire, amelyek birtokában „csak rendes emberként viselkedhet”. A kádivan egyértelműen szövetségest keres, aki majd segítségére lesz felesége megtartásában és megregulálásában. Amina stílusa ezzel szemben túlfűtött, mondanivalója igazolására rendre tanúkba kapaszkodik, már-már művészi előadásának segítségével nyilvánvalóan a kádit is tanúként próbálja megnyerni. Ahmed ereje tehát a törvények és szokások ismeretében, állítólagos betartásában, Amináé pedig főleg ékesszólásában rejlik.

Mivel családjaik (így jelen lévő képviselőik) sincsenek különösen jóban, még nyilvánvalóbb a pereskedők igyekezete, hogy belőlük pártos közönséget kovácsoljanak. A hosszú előadásokból a kívülálló számára is kiderül, hogy már többször különváltak, majd ismét összeköltöztek. Ahmed vádjai közé becsúszik egy „kakukktojás”. A méltatlankodás, miszerint Amina nem öltöztette föl hétfőn a gyerekeket, s így azok nem mehettek iskolába. Hogy gyanúsán sokáig távol maradt, azzal ér véget, hogy még üzenetet sem hagyott, mikor jön haza. Hát micsoda férj, aki ezt megengedi, hol a többször hangoztatott tekintélye a megfontolt férfiúnak, aki még a kádivan is pártfogót keres? És Amina azonnal lecsap a gyöngye pontra! Három vád szinte csattan a kádi asztalán: férje nem engedi el tisztességesen még a rokona temetésére sem, nem vásárol neki tisztességes új ruhákat, és soha sincs hozzá egy jó szava sem.

A bíró azonban nem reagál. Nem áll egyik fél oldalára sem, csak a tárgyalás végén hozza meg döntését, vagy látja el a feleket bölcs tanácsokkal. Közben tovább zajlik a nyelvi párviadal. Ahmed állítólagos kompetenciájának bizonyítására számos kérdéssel

ostromolja a bíróságot, Amina viszont alig kérdez, nem vitázik, csak mesél, újabb szóvirágokkal ékesíti amúgy is eléggé csavaros történetét.

A kádi végül leállítja a patvarkodást. Elmarasztalja az érintett családokat, amiért nem vetnek véget az áldatlan viszálykodásnak, majd szigorúan inti a perlekedő feleket, hogy a jövőben viselkedjenek tisztességes, megértő és hagyománytisztelő férjhez és feleséghez méltóan. Nem áll egyértelműen egyik fél oldalára sem, intelmeinek pedig biztosan lesz némi foganatja, hiszen ha nem hallgatnak a szavára, és tovább folytatják a huzakodást, több mint egyszerűen kellemetlen, egyenesen szégyenteljes lesz ismét hozzá fordulniok.

## Portraying gendered speakers: reported conversations

A szuahélik mindennapi életének egyes sztereotípiái, például a döntéshozó férfi és az engedelmes asszony magatartásformái formálisan a vizsgált bírósági esetekben is érvényesülnek. A valóságban azonban ez a hagyományos aszimmetria átrendeződik: az esetek túlnyomó többségében a nő hívja ki a férfit. Erről tanúskodik például, 1. hogyan idéznek a peres felek a valóságban, mindennapi életükben elhangzott szövegeket, végrehajtott cselekedeteket; 2. hogyan tükröződik mindebben a nemek szerepe, helyzete, miként jelennek meg ebben a szférában szándékaik és törekvéseik; 3. hogyan érvényesülnek a szuahéli nyelvhasználat évszázados normái, például a sértő vagy durva kifejezések kerülése.

1. A gyakran kerettörténetekbe foglalt idézetek és beszámolók az idézetre hárítják a konfliktus miatti felelősséget. Az ilyen szövegalkotás vagy interpretálás törvényszerűen legtöbbször az egyes esetek legkritikusabb, feszültségekkel, ellenségeskedéssel leginkább terhelt részleteinek taglalásakor jelenik meg. A felek ilyenkor igyekeznek nyelvi technikák alkalmazásával is a maguk javára billenteni az igazságszolgáltatás mérlegét.

2. A nők a társadalmi normáknak és elvárásoknak megfelelően előszeretettel helyezik magukat az ártatlanul bántalmazott vagy megsértett áldozat szerepébe, miközben a férfiakat ok nélküli durvasággal, brutalitással vádolják. A férfiak viszont rendszerint hangsúlyoztatják, hogy igenis minden okuk megvolt a szigorúságra és keménységre, azzal is igazolva hozzáállásukat, hogy „különb is, mindenki más ezt teszi”. Mivel a társadalmi minta az engedelmes asszony, a nők legtöbbször gyengén vagy egyáltalán nem reagálnak az efféle megnyilvánulásokra. Tehát bármennyire is a nő a per kezdeményezője, rendszerint a bíróságon is a férfi irányítja a vita menetét.

3. Mint láthattuk, az idézeteket általában keretbe foglalják. Ennek elmaradása önmagában is a fokozódó agresszivitás jele. Más stiláris elemekkel és metaligvisztikai viselkedési formákkal együtt ez természetesen főként a férfiakra jellemző, s amint a mindennapi életben is, a nők agresszivitása ritka jelenség, mivel hangsúlyozottan az irántuk meglévő elvárások ellen szól.

Mind a férfiakra, mind a nőkre jellemző, hogy harmadik felet ritkán vonnak be (akár tanúként) vitás ügyek hivatalos elbírálásába.

Ha netán nyilvánosan sértések, káromlások hangzanak el, azok mélyen sértik minden fél, még a passzív hallgatóság méltóságát is. Ha ilyen eseteket idéznek, a kritikus szavakat nem konkretizálják, azok nem publikusak, tehát legföljebb körülírják a vonat-

kozó szövegrészeket, amelyek nagyrészt a szexualitás vagy a másik rokonságának (néhány szüleinek, anyjának) szidalmazása körébe tartozik. A vallási hiedelmek mágikus elemeinek erőssége miatt az átkozódás szinte kizárt, mivel az közvetlen, súlyos veszélyt idézhet elő. Amennyiben mégis valamelyik előfordul, a kádi azonnal közbelép, hallgatásra vagy a kritikus szavak visszavonására szólítja föl a vétkest. Nőkre nézve az ilyen viselkedés még veszélyesebb, mivel nyílt kihívást jelent, aminek következményeit aligha képesek elhárítani. Férfiaknál inkább az indulat megnyilvánulása, a nyilvános szidalmazás eszköze, esetleg a beszélő erejének, tekintélyének fitogtatása. Akkor válik számára veszélyessé, ha minden határt túllépve a bíróságot vagy magát a kádit sérti meg. Ilyenkor teljesen elveszíti a számára legértékesebb támogatás vagy szövetség reményét.

## Pronouncing and persevering: ideology and metalinguistics in disputes

„A férfi beszél, a nő hallgat.” Természetesen ez csupán egyfajta elvárás a szuahéli társadalomban is. A vizsgált peres ügyekben részt vevők legfontosabb metalingvisztikai eszköze a viták során a kommentár volt. Amikor ez (főleg nők esetében) hosszú „mesébe” torkollik, közvetlenül árt(hat) a család érdekeinek az intim szféra feltárása által. Ilyen megnyilvánulások korlátozására a muszlim bíróságok Kelet-Afrikában nem ismernek konkrét előírásokat, csak konvencionális szabályokat.

Amennyiben a tárgyalások alkalmával – a fentieken túl – a tárgyalás menetét is akadályozza, néhan veszélyezteti, a kádi közbelép valamely metalingvisztikai eszköz bevetésével, például „térjünk a tárgyra”, vagy megszakítja a beszélőt, és imát rendel el, amivel az ügyet és a benne részt vevők viselkedését „tisztítja meg”. Utána röviden összefoglalja az elhangzottakat, szükség esetén rákérdez egyes részletekre, másokhoz magyarázatokat fűz. Ezáltal megfosztja a mesélő kedvű felet legfőbb fegyverétől.

Az ilyen eljárás mögött mély hagyományok rejtőznek. A szuahéli mondás szerint „*A szó szavakat szül*”, s ha nem állítják le időben a szóáradatot, sohasem lesz vége. Másrészt a szó elárul, árthat (szómágia), vonzza, hívja a gonoszt, amely megszállja a veszekedő feleket, ezért bántják egymást szakadatlanul. Hogy ennek véget vessen, a kádi alkalmasint provokatív módon is fölléphet, hogy az ima ráolvasó erejével eltávolítsa a gonosz erőket. Ha a felek ráébrednek vagy elismerik, hogy vétettek a nyelvi szokások ellen, szégyent éreznek, és metanyelvi eszközökkel, például testnyelvi megnyilvánulásokkal (is) reagálnak: arcuk elé kapják a fátyolt, sziszegő hangot hallatnak, eltakarják a szájukat, becsukják a szemüket stb. A gonosz inspirálta „forró” szavak a pokol tüzét jelképezik, ezt az ima vize eloltja, mire helyreáll a rend.

Egy másik általános vélemény szerint a túl sok panaszkodás maga is ok lehet a panaszra; ha ilyen esetben a kezdeményező megnyeri is a pert, győzelme pirruszi, mivel erkölcsét megkérdőjelezzik, szószátyárnak, akár jellemtelennek is nevezik. Végző esetben ilyenkor mentségül szándékosan vesztésre is játszhat, miáltal némi szánalomra számíthat. A neki nem tetsző ítélet fölött méltatlankodó férfit környezete általában nem ítéli el. Egy ettől vérszemet kapott elmarasztalt férfi éjszaka az utcán egyenesen rátámadt az egyik mombasai kádira, mivel az szerinte nem pártatlanul ítélkezett. A megké-

selt bíró a hagyományok szilárd védelmezőjeként járt el: fölépülése után visszatért hivatalába, hogy tovább is védje a hitet, a rendet és az igazság ügyét.

Összegzésében a szerző konkrét helyekre utal vissza az előző fejezetek anyagából, amelyek szintén nem teljesen mentesek az amerikai tudományosság egyik „gyermekbetegségétől”, a szájbarágó stílustól és a memoriterként is alkalmazott gyakori ismétlésektől. Végző következtetése: a kenyai törvénykezés és igazságszolgáltatás pluralizmusa széles körű és tartós konfliktushelyzet okozója, amelyen belül minden vallási, ideológiai és politikai erő igyekszik híveket toborozni saját ügyének.

A szuahéli muszlim társadalom ennek jegyében a hagyományos rend talán legfőbb letéteményesének tekintett nőket célozza meg, amint azt gyakran hirdetett jelszava is híven tükrözi: „*Heshima kwa wanawake!*” (‘Megbecsülést a nőknek!’)

A kötethez mellékelte gazdag függelékek, hatalmas jegyzetanyag, gazdag bibliográfia és jól használható mutató teszi teljessé a művet, s alkalmassá arra, hogy további részletes kutatások alapjává, kiindulási pontjává váljék.

Anne-Marie Losonczy: *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó.* Paris: L'Harmattan, 1997. 419 p.

**M**agyar etnológusnak magyar etnológus művéről könyvismertetést írni különös öröm. Az etnológia (vagy inkább antropológia) közelmúltbeli magyarországi térhódítása ellenére egy tucatot is alig tesz ki azon (hazai és külföldön élő) magyar kutatók száma, akik idegen földrészek idegen kultúrái között végeztek terepmunkát, annak minden „klasszikus” velejárójával együtt (legalább egy, de inkább több évet kitevő folyamatos ott-tartózkodás, a nyelv tökéletes elsajátításával együtt járó beilleszkedés, résztvevő megfigyelés stb.), és főleg akik ezt a tudományt nemzetközi szinten is számon tartott módon művelik. Közülük az egyik legkiemelkedőbb Losonczy Anna, akinek pályája Belgiumban indult, Franciaországban és Svájcban bontakozott ki (jelenleg Neuchâtelben tanszékvezető professzor), de aki a rendszerváltás óta eltelt időben – rendszeres hazalátogatások, egyetemi vendégelőadások és itthoni kutatás formájában – örvendetes módon megkezdte „hazatérését”. Tekintettel arra, hogy mintegy egy évtizeddel ezelőtti megismerkedésünk óta szoros barátság fűz hozzá, amikor a bennfentes amerikanisták köreiben azonnali sikert kiváltott, a „klasszikus” rangjára emelkedett könyvről írok, nem tudom és nem is akarom elrejtetni „elfogultságomat”; ám sietek hozzátenni, hogy mindez kevés lenne, ha könyve olvasása nem jelentett volna oly régen – és ritkán – érzett valódi szellemi izgalmat.

*A szentek és az erdő* Losonczy Anna mintegy húsz éve végzett kolumbiai kutatásainak a summája, amelyben nem is egy, hanem egyszerre két etnikum, a nyugat-kolumbiai Chocó vidék lakosságának 84 százalékát kitevő néger rabszolga-leszármazottak (az afrokolumbiaiak, vagy a szerző szóhasználatával élve: „negro-kolumbiaiak”) és a közelükben élő őslakos emberá indiánok vallását és rítusait, illetve azon keresztül interetnikus kapcsolatait vizsgálja. A problematika és a megközelítésmód többféle szempontból is igen eredeti. Először is, az amerikanisztikai irodalomban egészen sokáig egyedül az indiánok számítottak „nemes” témának; az afrikai eredetű lakosság néprajzi vizsgálata, amennyiben egyáltalán sor került rá, kimerült az „eredeti” afrikai vonások keresésében, a panton, a tranz, a megszállottsági kultuszok tanulmányozásában, illetve szociológiai jellegű problémák (társadalmi-gazdasági marginalitás és annak következményei) tárgyalásában. Kimondva-kimondatlanul az a felfogás uralkodott, hogy e kultúrák önmagukban és önmagukért nem érdekesek és értékesek, hogy saját kultúrájuk, társadalomszervezetük és vallásuk *nincs* – ami pedig nincs, azt nem is érdemes tanulmányozni. Amikor tehát Losonczy Anna azt írja, hogy „...ez a mű az eddigi vizsgálatokkal gyökeres ellentétben olyan etnográfiai terület vizsgálatát tűzte ki célul magának, amely még sohasem képezte holisztikus és rendszeres vizsgálat tárgyát. Elemzésünk azon a feltételezésen alap-



szik, hogy ezek a kultúrák se nem afrikaiak, se nem európaiak, se nem indiánok; különböző kulturális elemekből állnak, amelyek saját és eredeti logikával rendelkező egységes egészbe szerveződnek... Másképp mondva, e közösségeket sajátos szervezettel rendelkező társadalmi és etnikus egységként fogjuk vizsgálni” (25. p.) – az valójában nem más, mint az eddigi vizsgálatok gyökeresen új irányba fordítása: egy új kutatási terület kijelölése és egyben első megragadása.

Ami mármost a könyv szorosabban vett témáját, a vallás és rítusok területét illeti, Losonczy Anna itt is új utakon jár. A negro-kolumbiai vallást három szimbolikus rendszer metszéspontjaként írja le: a hispán gyarmatosításra visszamenő „hivatalos” vallás, azaz a szentek kultuszán alapuló népi katolicizmus, a megszállottsági kultuszok köre szerveződő, afrikai eredetű vallási jelenségek és az emberák sámánizmusának eredőjeként. Ha az utóbbi kettő még bele is fért volna a kutatók hagyományos érdeklődésébe, az első már annál kevésbé. Pedig ez a világ burjánzóan gazdag és elragadóan naiv, sajátosan heterodox világ! Itt az év nagy részében a templom zárva van, s csak „sátoros” ünnepeken (a védőszent napján, húsvétkor és karácsonykor) nyitják ki; egyébként pedig a szentképek és szobrok – semleges – őrzőhelye; papság és mise amúgy sincs. Itt a „különleges/személyes imádás tárgyává választott szenttel” (*Saint de Dévotion Spéciale*) igen csúnyán elbánhatnak, ha nem teljesíti kéréseiket: összeszidják, megfenyegetik, kiteszik a képmását az esőre ázni, súlyosabb esetben levizelik, rászékelnek, hogy pályafutását esetleg a templom háta mögött, elföldelve fejezze be, és helyére új, „engedelmeőbb” szent kerüljön... A környék búcsújáró helye, a raspadurai *Ecce Homo*-kép csodátévő hatóerejét pedig úgy „szerzik meg maguknak”, hogy vattával dörzsölik meg, hogy azután a „ráragadt erőt” a vattával együtt elporítva gyógyításra vagy az ártó hatalmak elhárítására használják.

Ez a „keresztény” világ azonban a negro-kolumbiaiak vallásos mezőjének csak egyik része. Ami rendszerüket különösen érdekessé teszi, az a természetfölötti világ élesen kettős jellege: a lakott térhez kapcsolódó „isteni” szférájával – amit többnyire a „keresztény” vallás alakjai népesítenek be – szemben áll az erdő – növényi és állati, „vad”, civilizálatlan, nem emberi – természetfölötti világa, amit az indiánokhoz társítanak, és ami alapvetően arituális és ellenséges az „istenivel” szemben. Ezt a világot többnyire az emberá sámánizmusra jellemző félelmetes szellemlények népesítik be, akikkel az erdőt és a vizeket járva (vadászat, aranymosás, halászat során) csak akkor lehet megmérkőzni, ártó hatalmukat kivédeni, ha előtte a vadász-zsákmányoló maga is „elvadul”, „indiánná válik”, és a „szentnek” még a gondolatát is számúzi a tudatából.

A két, egymástól világos határok mentén elváló világot számtalan oppozíció segítségével konstruálják meg: természet–kultúra, vad–civilizált, lakott hely – erdő, isteni–„ördögi”, negro-kolumbiai–indián, férfi–női, fent–lent, folyó forrásirányában felfelé – torkolat felé lefelé, hideg–meleg, világos–sötét stb. E tereket azonban átmeneti zónák és idők kötik össze, mint amilyen a település mögötti bozótos terület, ami „hideg” és „lent” van, függetlenül a valódi térbeli viszonyoktól; és ilyen az éjszaka is, amikor a világos határok elmosódnak, és minden egybeolvad a sötétben. Így válik érthetővé – Losonczy Anna értő és meggyőző értelmezésében – az a balladai stílusban megfogalmazott megjegyzés, hogy „éjszaka veszélyes kimenni, mert ami magasan van, az leszáll, ami pedig mélyen, az feljön” – az „isteni” és az „ördögi” világa összekeveredik. A „keresztény” és „sámá-

nikus” világgép mögött pedig, a háttérben, felsejlik az afrikai múlt, ami a rítusok során a gesztusokban, a zenében és a táncban jut napvilágra.

Losonczy Anna könyvének legnagyobb újdonsága azonban talán mégis az a mód, ahogy a negro-kolumbiai és az emberá vallást és világgépet nem önmagában és önmagáért, hanem egymással való kölcsönhatásában veti vizsgálat alá. Az erdei irtásos földművelést, aranyosást és halászatot, valamint – gazdasági szempontból járulékos, ám az emberák között nagy szimbolikus értékkel bíró – vadászatot folytató negro-kolumbiaiak és emberák ugyanis másfél évszázad óta egymás közvetlen szomszédságában élnek a Chocó mocsaras folyamvidékén és dzsungeljeiben; ugyanazt a természeti környezetet aknázzák ki mindannyian, amelyben az indiánok az őslakók, de amelyet a negro-kolumbiaiak is a magukénak tekintenek az első művelés jogán. A hagyományos, ám egyben korlátok közé szorított termékcserre ellenére (az indiánok élelmiszerekkel és kézműves-termékekkel, elsősorban a folyó menti közlekedésben vitális szükségletet jelentő bödönhajóval, a negro-kolumbiaiak pedig a legkülönbébb „városi” termékekkel, sóval, gyúfával, benzinnel, vaseszközökkel, vadászpuskával és pálinkával látják el a másik felet) az egymással való érintkezés során félelem és gyanakvás, lappangó ellenségesség uralkodik köztük, aminek kölcsönös térbeli és nemek közötti távolságtartás a következménye (az összeházasodás tilos, mindkét közösség szigorúan endogám).

Ez a gyanakvó légkör nyomja rá a bélyegét a valláson keresztül is megnyilvánuló interetnikus kapcsolatokra, amelyeket Losonczy Anna a lenyűgözően érdekes utolsó, nyolcadik fejezetben összegez. E kapcsolatok tétje – mint *minden* interetnikus kapcsolaté – az, hogy hogyan lehet elhárítani a másik kikerülhetetlen közelségét, sőt abból a lehető legnagyobb hasznot húzni, ám eközben fenntartani a távolságot, amely a két csoportot elválasztja egymástól. Hogyan lehet a másikat úgy elsajátítani, hogy közben megőrizzük önmagunkat? A chocóbeli negro-kolumbiai és emberá közösségek frappáns választ adtak erre a kérdésre. Az egymás részéről várható – mágikus, szimbolikus, természetfölötti – támadások kivédésére kölcsönösen egymás fegyvereit tanulták el, illetve az elhárítás elvégzésére egymás képviselőit használják fel – így kötve össze társadalmukat egymást kölcsönösen feltételező és kiegészítő részekké. Sőt mi több, a *saját* társadalmukon belüli agresszió elleni védekezésre is egymást – az idegent, a *másikat* – használják fel. A technika erre az, hogy bizonyos elemeket átvéve szomszédai képzetrendszeréből, azt részben magukévá téve, ideiglenesen/részlegesen felfüggesztik saját énjüket, kulturális identitásukat. Ily módon, „mássá válva”, egy másik társadalom világgépébe átlépve már nem fenyegetik őket ugyanazok a betegségek, már nincs értelme az ellenük irányuló agresszióknak. Ez az oka annak, hogy a negro-kolumbiai gyógyítók – akik amúgy Isten „kiséretében” gyógyítanak, és többek között a raspadurai búcsújáró helyen is tanulják mesterségüket – az erdőből „érkező” – sámánikus típusú, idegen, a *másikhoz* tartozó – betegségek gyógyítására (lélekrablás, idegen tárgyak testbe való belövése) indiánná öltöznek, és az indián sámánoktól – hosszú tanulási periódus során – eltanult módon, sámánszertartásokkal védekeznek! De ez az oka annak is, hogy a spanyolul épp hogy csak értő és nem keresztény emberák negro-kolumbiai kereszt szülőket választanak gyermekeik számára. A letagadhatatlan gyakorlati hasznon túl (kapcsolatháló kiszélesítése, szövetséges biztosítása, egy potenciális veszélyforrás kiiktatása) ugyanis a keresztkomaság vallási jelentősége számukra az, hogy az ezzel együtt járó névadási szertartás során kapott keresztény név az emberák valódi nevét „váltja ki”, amit ha nyil-

vánosan kiejtenének, ellenséges érzelmű sámánok könnyen elrabolhatnák az illető lelkét. A példákat tovább szaporítva, ezért végeznek el a negro-kolumbiai gyermekek születésekor egy, az emberáktól átvett rítust, az *ombligadót*, melynek során köldökébe egy természetből vett és porított dolgot (állatkörmöt, szárított pókot, madártollat, halpikelyt stb.) „ültetnek be”. E tárgy a gyermeknek az – emberi világgal szemben álló, „vad”, idegen, „ördögi”, *indian* – természettel való kapcsolatát segíti elő: az illető állat vagy növény kívánatos tulajdonságát fogja a gyermek örökölni. És végül ezért kérnek fel az emberák saját rítusaik során negro-kolumbiai keresztmáik közül néhányat „békebírónak”, akiknek a sok elfogyasztott alkohol miatt könnyen elfajuló és közösségen belüli agresszivitásba átcsapó ünnepek alatt a rend és a béke megőrzése a feladata.

E három fenti, új utakat törő vizsgálati szempont (a „negro-kolumbiai mesztic” kultúra önmagában és önmagáért való holisztikus kutatása; a vallásban a szentekre alapozott heterodox „népi” kereszténység szerepének hangsúlyozása és végül az interetnikus kapcsolatok vallási vetületének feltárása) önmagában, külön-külön is elég lenne ahhoz, hogy Losonczy Anna könyve fontos, kikerülhetetlen mű legyen mindazok számára, akik e terület népeivel és kultúráival foglalkoznak. Ám ettől függetlenül is, adatainak lenyűgöző gazdagsága, elemzéseinek finomsága és nem utolsósorban elegáns, franciás stílusa a könyvet lehetetlenné teszi érdekes, bár – épp az anyag túláradó bősége és az elemzések mélysége miatt – nem könnyen olvasható olvasmánnyá teszi. Befejezésékképp, a tematikai bőség érzékeltetésére, csak a felsorolás szintjén említem meg, hogy ebben a csodálatos, kultúrákon, idők és téren átívelő, szinkretikus és interetnikus kavalkádban megjelenik még az ördöggel szövetséget kötő és érte a lelkét eladó varázsló figurája. (Faust-motívum az egyenlítői dzsungelben! Ráadásul az „Ördög” segítőjének az Ótestamentumig visszavezethető nevét – Adonai –, mint azt a könyvhöz előszót író Carmen Bernard-tól megtudjuk, az antikvitás óta szokás mágikus szövegekben felidézni.) De felbukkan még a 16. századi Spanyolországig visszavezethető segítődémon (*familiar*) alakja is; mint ahogy viszontlátunk számos egyéb, európai vagy Európán kívüli hiedelemrendszerből ismert jelenséget: a szemmel verést, az álom vallásbeli fontosságát, a boszorkányságot, a szerelmi mágiát, a kultúra minden szeletét átható hideg–meleg oppozíciót mint klasszifikációs alapelveket, a kettőslélek-hitet (a születéssel együtt járó élet-erőlélek, valamint a névadáskor, már járó korban megszerzett árnyéklélek fogalmát), az állat- és növényvilág közötti átmenetként, nőneműként felfogott kígyót stb. Ki-kí bőven találhat benne tehát őt érdeklő, a saját anyagára vonatkoztatható, azt új megvilágításba helyező anyagot.

Mivel is zárhatnám ezt a könyvismerttetést? Egy személyes emlékemet szeretném felidézni. Az egyik első előadásom után órák hosszat beszélgettünk Losonczy Annával egy párizsi kávéházban. Rendkívül lelkes volt, minden iránt a legapróbb részletekig érdeklődött, majd a végén nekem szegezte a kérdést, amin akkor igen meglepődtem: lenne-e mód arra, hogy – a nanterre-i egyetemen gyakorolt szokás szerint – eljöjjön egyszer a „kolléga” terepére. Akkor kénytelen voltam nemet mondani neki (azóta magamnak sem sikerült visszajutnom ugyanoda...). Most viszont én teszem fel neki a kérdést: elkísérhetném-e egyszer a Chocóba?

## Múzeum – párbeszédben

Museum im Dialog. Stephanie Glagla-Dietz –  
Marianne Jacoby – Max Matter, Hrsg. Marburg: Jonas Verlag,  
1999. 256. p. /Hessische Blätter für Volks- und Kulturfor-  
schung. Neue Folge der Hessischen Blätter für Volkskunde 33./

Az 1970-es évektől egyre több szó esik a múzeum és a látogatók kapcsolatáról, számos publikáció (sőt bibliográfia) jelenik meg a látogatóorientált múzeumi munka, a múzeum-marketing, múzeumi reklámtevékenység témakörében. Németországban a szociológia egy sajátos ágaként alakult ki a múzeumi látogatókutatás, amely főként a jelentősebb, komoly tudományos munkát folytató, nagy költségvetéssel működő múzeumok nyilvánosságban betöltött szerepét vizsgálja. A napjainkra a német néprajzi kutatás egyik kiemelkedő folyóiratává vált *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung* új folyama tematikus hagyományainak megfelelően az egész kötet anyagát a látogatókutatásnak szentelte, melyben a frankfurti egyetem terepmunkájának ismertetése mellett a néprajzi-kultúrtörténeti gyűjteményekben folyó, újabb látogatókutatási beszámolók, eredmények olvashatók.

A látogatókutatás<sup>1</sup> optimális esetben mennyiségi adatok mellett olyan minőségi adatok sorával szolgál (szociodemográfiai jellemzők, a látogatás keretei, ösztönzői, a látogató érdeklődése és véleménye stb.), amelyek segítségével egészen pontos képet nyerhetünk ki a múzeum látogatója, és mit akar. Mindezek az eredmények narratív interjúkkal, illetve interdiszciplináris kutatások alkalmazásával tovább finomíthatók: a látogatás pszichológiai és pedagógiai aspektusai, a kiállítás kérdésfeltevéseire érkező reflexiók is megismerhetők – azaz maga a múzeumi látogatókutatás is egyfajta terepmunkává válhat. Kis múzeumokról ritkán készül alapos felmérés, holott ők alkotják a többséget: a német múzeumok 67 százaléka évente 5 ezer látogatónál kevesebbet fogad, és csak 5 százalék sorolható a nagy, évente 100 ezernél több látogatót fogadó intézményekhez. A látogatási statisztikákat azonban a politika, illetve a közgazdaságtan is felhasználja, elsősorban a gazdasági megszorító intézkedések esetén a megnyirbált költségvetés elosztásakor alkalmazzák. Igen fontos volna, hogy a kis múzeumok esetén a gazdaságosság és rentabilitás kérdése ne merüljön fel, hiszen akár egész létük megkérdőjeleződhet. Tudatosítani kell, hogy ezek a múzeumok olyan egyedi élményeket képesek nyújtani, melyre más média nem alkalmas, hiszen itt az eredeti tárgyak nyújtotta esztétikai, illetve didaktikus élmény komplex, akár életrajzi beágyazottságban jelenik meg. A kis múzeumok munkáját elősegítendő a szerző olyan központi intézményi segítségnyújtás gondolatát veti fel, amely a kis múzeumok közötti kommunikáció megszervezésével segédanyagokat szolgáltatna a látogatókutatás lefolytatásához és a szervezési kérdésekben (kézikönyvek, kiállításszervezés, szóróanyag szerkesztésére vonatkozó ismeretek stb.). Emellett

persze az intézmények működésére vonatkozó kérdések is tisztázandók, hiszen a felelősség megoszlása a szakmai vezetés, illetve az önkormányzati gazdálkodás között sok esetben átláthatatlan viszonyokat teremt, nem segíti elő a hatékony munkát. A kis múzeumok működésének, funkciójának tisztázásához nagymértékben hozzájárulhat a látogatókutatás eredményeinek publikálása, főként a speciálisan rájuk vonatkozó kutatásoké, hiszen a nagy múzeumokról készült felmérések nem alkalmazhatók, adaptálhatók: más a hely, más intézményi típust képviselnek, amelyek másfajta nyilvánosságunkat igényelnek, de eltérő a látogatók alapismerete is.

A látogatókutatás az utóbbi években került előtérbe, azzal a céllal, hogy világossá tegye, kik a múzeumok látogatói, és mit akarnak. Egy, a Bertelsmann Alapítvány által támogatott, a kultúra területén ható struktúrák feltérképezését célul kitűző projekt egyik vizsgálati területe a kultúra fogyasztóiról kívánt pontosabb képet nyerni. Ennek keretében több német város múzeumában folyt felmérés a látogatók társadalmi, életkori, lakóhely szerinti megoszlásáról, a múzeumlátogatás kereteiről, illetve a kiállítások, múzeumok értékeléséről.<sup>2</sup> Míg a látogatók szociodemográfiai jellemzői könnyen összehasonlíthatók, a vizsgálat tárgyává tett múzeumi infrastruktúra nehezebben állítható egymás mellé: az őrzött és kiállított tárgyak száma, a gyűjtőterület vagy a kiállított tér nagysága nem feltétlenül árulkodik a múzeumban folyó munkáról – főként annak minőségéről nem. A látogatók számára más szempontok fontosak a múzeum megítélésében: a nyitvatartási idő, elérhető-e tömegközlekedéssel, a belépődíj, a katalógusok és a kávézó árnyója, illetve mennyire gyermek- és fogyatékosbarát intézményről van szó. A szakemberek számára a felmérés legfontosabb ágát a kiállításértékelések jelentik, hiszen a tartalmi munkára, a közlés minőségére reflektálnak. A Bertelsmann Alapítvány által támogatott felmérés eredményei összecsengenek Hans-Joachim Klein tíz éve publikált vizsgálatával: úgy tűnik, a látogatók 40 százaléka a kiállított tárgy információját részesíti előnyben, csak 18 százalékuk igényelne áttekinthetőbb információt; kedvelt a tartalmilag gazdag, rekonstruált tárgykompozíció, és igen nagy az igény a világos, következetesen végigvitt, szakmailag megalapozott koncepció megjelenésére. A múzeumlátogatók nagy része nem igényel együttműködést, megelégszik a passzív szemlélődéssel, és a látogatók a kiállítások didaktikus, illetve szórakoztató jellegét egyenlő arányban tartották fontosnak.

A környezetvédelem az utóbbi idők legjelentősebb problémájának tekinthető. Az ökológiai szemlélet kialakításában nagy szerepük lehet a kiállításoknak, amelyek a klasszikus kiállítási témákkal ellentétben nem eredeti tárgyak és az általuk közvetített információ kombinációjából állnak, inkább interaktív kiállítási elemek, kreált és élményt adó ábrázolások, multimédia segítségével az információátadás mellett a látogató elgondolkodtatása a céljuk, illetve ökológiai cselekvésre kívánnak ösztönözni.<sup>3</sup> Az oldenburgi Természettudományi és Őstörténeti Múzeum 1969–1998 között vizsgálatot végzett, mennyire hatásosak az ökológiai kiállítások: hogyan hatnak a látogatókra, mi kelti fel és tartja meg az érdeklődésüket, milyen benyomásokat, képeket, ismereteket visznek magukkal. A vizsgálat hat különböző németországi kiállításra terjedt ki, s noha a kutatás eredményeit még nem ismerjük, metodikai felépítése számos tanulsággal szolgálhat. A vizsgálat a kiállítás megalkotásában részt vevő team interjújával kezdődik: ez jelenti azt az állapotot, amelyhez majd a vizsgálat eredményeit viszonyítják. A látogatók megfigyelése arra kereste a választ, a látogatót mi érdekli a kiállításban, mennyi időt tölt el benne, megérti-e tartalmát. Ezt egy, a reprezentatív átlaggal készített kérdőíves felmérés követi: a láto-



gatás előtt készült az elvárt igényeket mérte fel, a látogatást követő felmérés pedig arra volt kíváncsi, mi tetszett a látogatóknak legjobban, illetve egyes kiállítási helyekre rákérdezve azt próbálta felmérni, megértette-e a kiállítást. Először szerepel látogatófelmérésben az úgynevezett „fantáziautazás” – vizsgálat, amelyet iskolai osztályokkal folytattak: a gyerekeknek képeket kell készíteniük a kiállításon is látott témában –, melynek az a célja, hogy felderítse, mennyire alkalmazzák ehhez a kiállításban látott képi, illetve tartalmi információt. A múzeumlátogatás után 12 héttel következik egy újabb, kérdőíves felmérés, amely a látottak rögzülésére, a kiállítás igazi hatására kíváncsi. Noha a felmérések kiértékelése még nem fejeződött be, az már világosan kiderül, hogy ökológiai kiállítások esetén a látogató elgondolkodtatása és környezetvédelmi aktivitásra készítetése nem érhető el az elrettentés eszközével: egy, az üvegházhatásról szóló kiállítás felmérése azt bizonyította, hogy a sokkoló hatás inkább a negatív jövőkép és egyfajta passzív rezignáció irányába hat – tehát semmiképpen sem éri el a kívánt célt.

Az utóbbi néhány év egyik legnagyobb szabású látogatófelméréséről Ulrike Buhl cikke<sup>4</sup> ír összegzést. Stuttgart két legjelentősebb múzeumában, a Linden Múzeumban (Staatliches Museum für Völkerkunde) és a Staatsgalerie-ben végzett párhuzamos kérdőíves felmérés azonos időszakban, ugyanazzal a módszerrel és céllal készült, így az eredmények párhuzamba állíthatók. Az 1994 márciusa és 1995 júniusa között, a 13 év feletti, egyéni látogatók körében végzett felmérés a kérdőíves kikérdezés módszerével készült, minden 3., 5. és 10. látogató megkérdezésével. A kérdőíves felmérés a látogatók szociodemográfiai adatai (életkor, nem, lakóhely, képzettség, foglalkozás) mellett kitért a múzeumlátogatás gyakoriságára, kereteire, az eltérő múzeumtípusok iránti érdeklődésre, felmérte a látogatás időtartamát, a megtekintett kiállítások témáit, illetve arra volt kíváncsi, igénybe vette-e a látogató a múzeum által kínált alkalmakat (vezetés, előadótér, kávézó, museumshop). Emellett a múzeumba látogató csoportokról is készült felmérés, valamint a múzeumok kínálta rendezvények (előadások, koncertek, folklórbemutatók, multimédia) látogatottságáról. A felmérés mindkét múzeum számára fontos eredményeket hozott, hiszen egészen pontos képet kaphattak a látogatókról, érdeklődésükről és viselkedésükről. Emellett a két múzeum közti különbségek is jól megmutatkoztak: míg a Linden Múzeum látogatói között több a családi kötelékben (általában gyerekekkel) érkező, több az első látogató, főként a városból és környékéről érkeznek, és a látogatók egyenlő arányban alsó-, közép- vagy felsőfokú végzettségűek, a Staatsgalerie látogatói inkább egyedül vagy házastárral érkeznek, a látogatók legnagyobb része felsőfokú végzettségű, gyakori múzeumlátogató, és nagyobb a távolabbi országrészből, illetve külföldről érkezettek aránya is.

Míg a látogatókutatás elsősorban nagy múzeumok és látogatóik kapcsolatát vizsgálja, a kis múzeumok látogatottságáról csak a legutóbbi időkben készülnek felmérések. A frankfurti egyetem néprajzos hallgatói három szemeszteren keresztül ismerkedtek a látogatókutatás módszereivel és eredményeivel, és Bad Orb, hesseni fürdővároska múzeuma kapcsán a gyakorlatról is képet nyerhettek. A 24 pontos kérdőív a múzeum látogatottságáról, ismertségéről, illetve a látogatók szociodemográfiai adatairól és „múzeumbarát” hozzáállásáról kívánt információkat szerezni.<sup>5</sup> A korszerű kívánalmaknak megfelelően a látogatókutatás „nemlátogató-kutatással” párosult.<sup>6</sup> A kiválasztott hely érdekes kiindulópontnak bizonyult: noha a múzeum az utóbbi években több új állandó kiállítást nyitott, látogatottsága néhány év alatt 6300-ról 2000-re esett vissza, pedig a

tízezer fős városi lakosság mellett a gyógyfürdő vendégköre (1996-ban 800 ezer fizetett éjszaka) is a potenciális látogatókörhöz sorolható. Csak a szervezeti és személyi hiányosságokkal, illetve a megfelelő marketingtevékenység elmaradásával magyarázható-e a múzeum alacsony, egyre csökkenő látogatottsága? Erre a kérdésre kereste a választ a felmérés. Noha a megkérdezettek 37 százaléka nem tudta, hogy Bad Orbban múzeum is működik, a nem megfelelő tájékoztatás nem egyedüli oka a látogatók távol maradásának. A megkérdezettek nagyobb felét nem is érdekli a múzeum: ők általában idős, mobilitásukban korlátozott fürdővendégek, akik a várost egészségügyi okok miatt keresik fel, általában alacsony képzettségű, „múzeumidegen” milióból érkeznek. Érdekes, hogy a látogatás elutasítása mellett a megkérdezettek 89 százaléka azért fontosnak tartja, hogy Bad Orbban múzeum is van.

Az 1970-es évektől egyre több szó esik a múzeumok társadalmi szerepéről, demokratizálódásáról – a mai „szabadidő-társadalom” polgára azonban nem feltétlenül itt szeretné eltölteni szabad idejét. A múzeumok maguk is keresik helyüket és szerepüket ebben az új helyzetben; a mai kulcsszavak: „látogatóorientáltság” és „múzeummenedzsment”. Fontos azonban, hogy a múzeum voltaképpeni feladatától ne távolodjon el: attól, hogy eredeti tárgyak kiállításával részt vegyen a tudás- és értékközvetítésben. Amin mindenképpen el kell gondolkozni, az a közvetítés módja lehet. Az utóbbi években megnőtt a vizualitás szerepe. Annyi vizuális benyomás ér bennünket, hogy az ingerek nagy részét nem is alakítjuk át információvá. A múzeumlátogatás is egyfajta kulturális „window-shopping”-gá vált, a mondanivaló nem minden esetben jut el a látogató tudatáig. Margret Wiese cikkében<sup>7</sup> a tapasztalatszerzés más módjait is beépítené a múzeumi közvetítómunkába, hisz míg a látottak 20 százaléka rögzül emlékezetünkben, addig a tetteinknek 90 százaléka. Mint a gyerekek körében végzett múzeumi programok tapasztalatai is mutatják, a manualitás, a tárgyak megérintése, az aktivitás sokkal hatékonyabban képes ismereteket közvetíteni. Mindez persze nem mehet a műtárgyak védelmének rovására – az a fontos, hogy a kiállítások eseménytelenségét győzzük le, a látogatónak esélyt kell adni arra, hogy valódi ismereteket szerezhessen, részvételével átérezhessen egyes folyamatokat.

A múzeumoknak a nyilvánosság eléréséhez olyan új kihívásokra is felelniük kell, amilyen napjainkban az Internet. A németországi tipikus Internet-használó 20 és 29 év közötti, diplomás, a legjobban kereső réteghez tartozik – azaz olyan publikum, amely a múzeumlátogatásban is élen jár. Az internetes megjelenés mellett számos érv szól: segítségével a múzeumok ismertségüket növelhetik, méghozzá közvetítő intézmény nélkül, és a visszajelzés is azonnali. Maria Winter cikkében<sup>8</sup> a német múzeumok internetes jelenlétét tekintette át. Az alapinformációk (cím, nyitvatartás, kiállítások, rendezvények, belépődíj) közlése mellett egyre inkább megjelennek a képek is – általában kiállításokról, kiemelkedő műtárgyaikról. Az Internet lehetőségeit jobban kihasználja a „virtuális kör-séta”, amelyet tárgy és információ ideális kombinációja alkot. A múzeumok internetes jelenléte nem feltétlenül hoz magasabb nézőszámot, de mindenképpen a korszerű, interaktív kommunikáció eszköze. Az Internet azonban önmagában is képes egyfajta „múzeumot” alkotni: jó példa erre az osztrák egyetemisták által létrehozott úgynevezett „virtuális tájmúzeum”, amelyet a világ bármely tájáról a rákattintó érdeklődő a megadott témákban adatokkal, képekkel bővíthet.

Hogyan használhatók fel a látogatókutatás eredményei sikeres reklámkampány lefolytatásában? Wolfgang G. Gettmann cikkében<sup>9</sup> a Düsseldorf Természettudományi Múze-

um és Állatkert látogatottsági adatai alapján rámutatott, hogy annak a sikeres intézménynek is, amelyik nyitása évében egymillió látogatót fogadott, néhány év után a látogatottság visszaesésével kellett szembenéznie. Egy komoly kérdőíves felmérésre támaszkodva, annak eredményeit felhasználva igen eredményes reklámhadjáratot folytathatott – elsősorban a látogatófelmérések eredményeiből megismert célcsoportok igényeihez, ízléséhez igazítva azt.

A nagy múzeumok stratégiájától és lehetőségeitől persze jelentősen eltér az, ahogyan a kisebb városi múzeumok, gyűjtemények a látogatottság emelését elérhetik. Műnnerstadt példáján Karoline Knoth felvázolja,<sup>10</sup> hogy az igen szűkös költségvetéssel működő múzeum, ahol egyetlen tudományos munkatársat foglalkoztatnak 26 órában, a lakosság, közönség együttműködésével építi újabb kiállításait. A környék építészeti kézművességét bemutató kiállításban a város néhány vállalkozója, építési cége nyújtott segítséget, a lakosság szélesebb köre aktivizálódott a „gyűjtőszendvedély”, illetve a „játék-émlék” kiállítások építésében/rendezésében. A kiállításszervezésnek ez a módja persze veszélyeket is rejt magában, az eredmény nem minden alkalommal látható előre. Az a tény azonban, hogy széles közönség vesz részt a kiállításszervezés, -rendezés munkafolyamatában, a múzeum jövője szempontjából is fontos kommunikációs csatornák kiépítését teszi lehetővé amellett, hogy rossz anyagi körülmények között is járható utat jelent.

A Steinheimi Kastélymúzeum,<sup>11</sup> amely regionális őstörténeti múzeumot és helytörténeti gyűjteményt rejt magában, a gyerekcsoportok, iskolák számára szervezett múzeumpedagógiai munkával érte el, hogy a múzeumnak az iskolák, szülők, gyerekek révén széles törzsközönsége alakult ki. A következetes gyermekcentrikus múzeumpedagógiai munka mellett azonban egyre inkább megfogalmazódik az igény a felnőtt látogatók becsalogatására is.

Ismét más utat választott Hofheim am Taunus 1993-ban alapított városi múzeuma.<sup>12</sup> A múzeumalapítás kezdetén széles körű felmérést végeztek a potenciális látogatók körében. Az ő elvárásaik, igényeik, valamint a megörökölt gyűjtemények adottságait figyelembe véve olyan hosszú távú gyűjteményi koncepciót alakítottak ki, amely megnyirbált költségvetési lehetőségek között is elsőséget élvez. Emellett felmérték a környék múzeumait, hogy kiderítsék, milyen profil kialakítása lehet a legcélratoróbb. Mint azt Eva Scheid hangsúlyozza: a múzeum koncepciójának a reklámtevékenységben is hangsúlyosan meg kell jelennie – a látogatóknak tudnia kell, miben különbözik a múzeum más hasonló intézményektől.

Más kérdéseket és módszereket vet fel a szabadtéri néprajzi múzeumok és a közönség kapcsolata. Ha a múzeum a társadalom szabadidőpiacán egyre jelentősebb részt kíván venni, a szabadtéri néprajzi múzeumok esetén is végiggondolandó, hogy a látogatószám növelését megcélzó intézkedések megvalósíthatók-e a szakmai munka színvonalának fenntartásával, avagy a szabadtéri múzeumok a szabadidőpark, egyfajta Disneyland irányába mozdulnak-e el. Az a látogatói igény, hogy tárgyak helyett az őket használó emberről kapjanak több információt, egybeesik a néprajzi kutatás irányával: az egykor a népi építészeti táji megoszlásának bemutatására létrehozott szabadtéri néprajzi múzeumokban egyre inkább az életmód, életviszonyok bemutatása kerül előtérbe. Az, hogy hogyan ábrázolható, jeleníthető meg az egykori lakók élete, fontos módszertani kérdéseket vet fel. Az 1970-es években az Egyesült Államok néhány szabadtéri múzeumában korabeli ruhákba öltözött színészek játszották el az egykori lakók életét – a megjelenítéshez a történeti alapot a fennmaradt nagyszámú napló jelentette. Ez a módszer

Európában valószínűleg nem alkalmazható. Az arnhemi szabadtéri néprajzi múzeum (Hollandia)<sup>13</sup> kísérletként életnagyságú bábuk beöltöztetésével idézi fel az egykori lakókat: a sörözőben férfiak ülnek, illetve az egyik ház kis kamrájának ablakán bemászó fiatal férfi és az őt váró nő figurájával a muzeológusok a szerető éjjeli látogatását idézték meg: a jelenet az azon a vidéken elterjedt szokás mellett a kis szoba funkcióját is megvilágítja. Az életszerűség megjelenítésére bizonyos illatok, szagok is alkalmasak (ezt a módszert a falusi mosoda épületében alkalmazták), más esetben erre a tárgyak önmagukban is alkalmasak (ünnepi ebéd utáni állapotot idéző asztal). Fontos a helyes arányok, a mértékletesség elvét követve az extrém megoldások elvetése – így a látogatónak az az érzése támad, mintha a gazda visszatért volna a házába.

A látogatókkal való intenzív kapcsolattartást tekinti a jövő útjának Beuren 1995-ben megnyílt szabadtéri múzeuma.<sup>14</sup> Egyrészt széles programkínálattal, múzeumpedagógiai munkával próbálja látogatóit megnyerni és a múzeumhoz kapcsolni, másrészt a gyakori felmérések segítségével a látogatók igényeit és elvárásait megismerve kívánják a múzeum életszerűségét növelni: a látogatók kérésére háziállatokat szereztek be, korabeli konyhakerteket telepítettek, illetve növelték a kézműves-bemutatók számát. Werner Sasse,<sup>15</sup> a Hohenloher Freilandmuseum munkatársa azonban arra figyelmeztet, hogy az életszerűség bemutatásával is vigyázni kell: nem szabad, hogy a látogató által elvárt romantikus kép, a hangulat- és idillkeresés téves ismeretek rögzüléséhez vezethessen. Az épületekben kihelyezett szöveg szerepe az információközlésen kívül éppen az, hogy ezt a hangulatot megtörve tudatosítsa: a látogatók múzeumban vannak. Nagyon fontos a látogatók információszerzésének irányítása: az utóbbi évek pozitív tapasztalatai közé tartozik, hogy a megfelelő információk segítségével a látogató a nagygazda-kultúra mellett egzisztáló szegénység jelenlétét is megértette. Emellett aktivitásra ösztönző programokkal a tanulási folyamat, a pontosabb információszerzés befolyásolható: az egyes munkafolyamatokban való részvétel ugyanis olyan kérdésekre ösztönöz, amelyeket a látogató különben nem tenne fel.

A 25 éve fennálló Bad Sobernheim-i szabadtéri néprajzi múzeum számos látogatófelmérést végzett, amelyből kitűnt, hogy igen nagy igény mutatkozik az élményszerű bemutatásra. Klaus Freckmann<sup>16</sup> azonban arra figyelmeztet: ha szakmailag a legkisebb kétely is felmerül, nem szabad engedni a nyomásnak. Így például a múzeum nem lehet kerete a viseletbe öltözött együttesek bemutatkozásának, ha a viselet abban a formában, ahogyan az egyesületek felélesztették, nem létezett.

Dieter Kauss<sup>17</sup> Gutach szabadtéri néprajzi múzeumának látogatottsága kapcsán azt fejtegeti, hogy az intenzív múzeumpedagógiai munka ellenére a látogatók száma nem feltétlenül emelkedik vagy stagnál. A látogatószám növelésének igénye a szabadtéri néprajzi múzeumokat a szabadidőparkok irányába sodorhatja. A legbiztosabb – bár hatásában nem azonnal lemérhető – módszert a szakmai munka erősítése jelentheti: az újabb kutatások segítségével nyert információk közvetítése hat a látogatókra, hosszú távra képes megnyerni őket.

A ballenbergi<sup>18</sup> (Svájc) szabadtéri néprajzi múzeum látogatókutatási eredményeit elemezve Christian Siedler szintén a szakmai munka elsődlegességét hangsúlyozza: a nagy tetszési indexszel működő múzeum látogatottsága éves szinten kiegyenlített; nem befolyásolják jelentősen sem az időszakos kiállítások, sem a kedvezőtlen időjárás. A tudo-

mányos igénnyel felépített múzeumot nem szabad átalakítani, megváltoztatni az esetlegesen felmerülő látogatói kívánságoknak engedelmességgel.

A szakmai munka hiánya az, ami a Németország új tartományaiban a fordulat után alapított kis múzeumok jövőjét megkérdőjelezheti,<sup>19</sup> sok esetben nem működnek a múzeumi alaptevékenységek sem. A kis helyi múzeumok komoly nehézségekkel küzdenek a régebbi tartományokban is: a múzeumok helyzetét felvázoló, kissé indulatos cikkében Werner Loibl a jövőt a szakmai munka, komoly kutatói bázis kiépítésében jelöli meg.<sup>20</sup> Ezek a problémák azonban már a kötet eredeti tematikájától távolabbra vezetnek. Felvetnek azonban olyan kérdéseket, amelyek azt mutatják: a múzeumok helyzetét, funkcióját ismét végig kell gondolni – és nem csak a látogatottság adatait figyelembe véve.

## JEGYZETEK

1. Stephanie Glagla-Dietz: Besucherforschung – ein Weg zur Besucherfreundlichkeit kleiner Museen? I. m. 9–23.
2. Cornelia Foester: Besucherorientierung-Besucherbefragung. Welchen Beitrag leisten Befragungen zur Besucherforschung? I. m. 25–31.
3. Marita Anna Scher: Wie erfolgreich sind Umweltausstellungen? Ein Evaluationsprojekt zur Wirkung von Umweltausstellungen. I. m. 33–40.
4. Ulrike Buhl: Besucherbefragung an zwei Stuttgarter Museen. I. m. 41–70.
5. Marianne Jacoby: „Ist Ihnen bekannt, dass es in Bad Orb ein Museum gibt?“ Zum Besucherpotential eines Stadtmuseums. I. m. 71–79.
6. Carola Borusch: Nichtbesucherbefragung in Bad Orb – Personalprofile. I. m. 79–88.
7. Margret Wiese: Museum: Sinnreicher Erfahrungs- und Lernort contra Lernen durch Anschauung. I. m. 89–100.
8. Maria Winter: Museen in Internet. I. m. 101–115.
9. Wolfgang W. Gettmann: „Mit dem U-Bahn in den Dschungel“ oder „wer nicht wirbt, stirbt?“ Gedanken zu einem Marketingprojekt. I. m. 121–124.
10. Karoline Knoth: Das Museum und die kleine Stadt – Probleme und Möglichkeiten. I. m. 139–146.
11. Sabine Wolfram: Museum Schloss Steinheim – Ansätze zur Besucherwerbung und Besucherbindung. I. m. 147–152.
12. Eva Scheid: Besucherfindung – Besucherbindung. I. m. 153–160.
13. Adriaan de Jong: „Sie haben Glück, der Bauer ist gerade zurück!“ Zur unterschiedlichen Präsentation von Alltagsleben und Baugeschichte im Freilichtmuseum. I. m. 161–170.
14. Patricia Becker: Besucherorientierte Veranstaltungen im Freilichtmuseum Beuren. I. m. 171–180.
15. Werner Sasse: Idylle mit Brüchen. Gedanken über die Museumspädagogik am Hohenloher Freilandmuseum. I. m. 181–189.
16. Klaus Freckmann: Museum und Besucherwartung als dialektischer Prozess. Beispiel: Rheinland – Pfälzerisches Freilichtmuseum Bad Sobernheim. I. m. 189–196.
17. Dieter Kauss: Bemühungen um die Besucher in Schwarzwälder Freilichtmuseum Gutach. I. m. 197–200.
18. Christian Siedler: Freilichtmuseum Ballanberg. Umfrage für eine bewusste und sinnvolle Ausrichtung auf die Bedürfnisse der Besucherinnen und Besucher. I. m. 201–206.
19. Petra Dittmar: „Alter Museumsboom“ in den Neuen Bundesländern – Aspekte zur Neugründung von Museen, unter besonderer Berücksichtigung von Heimatmuseen in Thüringen. I. m. 207–221.
20. Werner Loibl: Provinzmuseum und Museumsprovinz. „Heimatkultur“ in der erfolgsorientierten Marktwirtschaft. I. m. 125–138.



## „Les bijoux traditionnels français” kiállítás

Musée National des Arts et Traditions Populaires,  
1998. november – 1999. február

„**A** hagyományos francia bizsu” címmel rendezett kiállítást Párizsban a Musée des Arts et Traditions Populaires (MNATP) 1998–99 telén, néhány más kiállítással egy időben. A francia nyelvben jobban érződik a különbség, mint a magyarban a nemesfémekből, drágakövekből készült *ékszer* és az ezek utánzataiból összeállított *bizsu* között. Az ékszer–bizsu ellentétpár az elit–népi, illetve –népszerű ellentétpárnak is megfeleltethető, elsősorban szociológiai aspektusokra utalva. A „bijou traditionnel” kifejezést magyarul csak körülírni lehet, mivel a „népi ékszer” nem pontos megfelelője, hiszen annál tágabb értelemben vett, szélesebb társadalmi rétegek által kedvelt ruha- és testdíszekről van szó adott esetben. Ezért az alábbiakban idézőjelbe téve használjuk – jobb híján – a „népi ékszer” kifejezést.

A kiállításra Monique Poulenc és Anne-Michele Margerie hasonló címmel katalógust jelentetett meg. A katalógus nem a kiállítás, hanem az MNATP „népi ékszer”-gyűjteményének jegyzéke. A kötetben a szokásos bevezető mellett az említett gyűjtemény rövid története és a ruha- és testdíszek előállításával foglalkozó kis iparművészeti műfaj néhány lapos jellemzése kapott helyet. Ezt követi a 966 darabból álló gyűjtemény katalógusa, egy válogatott irodalomjegyzék és a szakszavak magyarázata.

A katalógus igazi *catalogue raisonné*, azaz a tárgyi anyag típusokba rendezett felsorolása. Minden típust rövid jellemzés illet, amit a tárgyleírások követnek. A tárgyaknál – külön katalógusszám alatt – feltüntetik a tárgy nevét, múzeumi leltári számát, anyagát, méretét, leírását, a készítés idejét, helyét, módját, a használat helyét, valamint a tárgy megszerzésére, valamikori kiállítására, irodalmi említésére vonatkozó adatokat és a tárgy fényképét.

A tárgyi világ bemutatásának, leírásának Franciaországban óriási hagyománya van. Már D’Alembert és Diderot *Enciklopédiája* előtt az *Académie royale des Sciences*, azaz a korabeli tudományos akadémia jelentette meg *Description des Arts et Métiers* cím alatt 1761 és 1789 között a mesterségek és művészi iparok leírásait 113 füzetben. A francia forradalom ideje alatt adták közre az *Instruction sur la manière d’inventorier et de conserver, dans toute l’étendue de la République, tous les objets qui peuvent servir aux arts, aux sciences et à l’enseignement* című utasítást, amelynek – többek között – az volt a célja, hogy a tárgyak leírásának módszere és nyelvezete egységes legyen.

Napjainkig a muzeológia – és nem csak a muzeológia – egyik legfőbb célja, értelme, igazi szellemi próbatétele egy-egy tárgy vagy tárgykör katalógusának összeállítása. Ha el

is tekintek a muzeológia klasszikusai munkáinak felsorolásától, itt mégis meg kell említenem Catherine Arminyán és Nicole Blondel 1984-ben kiadott *Objets civils domestiques. Principes d'analyse scientifique* című munkáját, vagy az MNATP háztartási eszközöket, viseleteket, néprajzi fotókat tartalmazó gyűjteményeinek katalógusait, amelyeket most ez a legutóbbi „ékszer”-katalógus folytat.

A tudományos kihívás itt is, mint szokásosan, lényegében az, hogy az alapanyagában, technikai kivitelezésében, formáiban rendkívül gazdag tárgyegyüttest a katalógus-szerzők úgy rendezzék típusokba, hogy ezek mellett megjelenjen a funkció és a használat vagy – P. H. Rivière szép kifejezésével élve –, a „tárgy liturgiája” is. Esetünkben a díszítő jellegű „ékszerek”, az öltözetkiegészítők és a bizsu-órák az elrendezés alapkategóriái; ezeken belül valósul meg a tárgyak további tipizálása: fej- és hajdíszek, nyakékek, karkötők, függők stb.

A kiállítás visszafogottan válogat a katalógus által átfogott tipológiai gazdagságból. Határozottan kínál fel néhány karakteresen jellemzett megközelítési lehetőséget. Ez azt jelenti, hogy a kiállítás a látogatót olyan partnerként kezeli, akinek van fogalma arról, hogy az „ékszer” gazdag jelentéstartománnyal rendelkező tárgyfeleség. A mintegy tucatnyi vitrin mindegyike nem is *bemutat*, hanem *utal* egy-egy jelentéstartományra. Ez a kiállítás most nem vállalja fel a francia népi ékszerek táji tagolódásának bemutatását, mivel ilyen jellegű kiállítások már voltak 1992-ben és 1997-ben. Itt és most csupán három vitrin és néhány festmény mutat rá arra, hogy a 19. században Franciaország néhány vidékén még hordott népviseletek tartozéka volt az ékszer-bizsu is. Normandia, Provence, Auvergne jellegzetes anyagokat, technikákat, típusokat és formákat használt és tett népszerűvé. Egy-egy vitrin kiemelten foglalkozik a fókuszba állított problémával. Így a *technika* kerül előtérbe ott, ahol az email (zománc)-technikával díszített darabok kapnak helyet, az *anyag* pedig ott, ahol a korárból vagy a hajszálból készült karkötők, láncok, gyűrűk láthatók. A *formák* gazdagságából a rendezők a szívet emelik ki, nyilván szimbólum volta miatt. A ruhakiegészítők esetében – kapocs, csat, tűző – a *funkeió* a hangsúlyozott. Külön tárlót – az egész kiállítás falba illesztett tárlókból áll – kaptak a gyász alkalmával hordott „ékszerek” és öltözetkiegészítők, és külön tárlót a 20. század elejétől elsősorban városban divatba hozott „*port bonheur*”-ök, szerencsét hozó fityegők, amulettfélék. A kiállítás egyik tárlótémája az, hogy az I. világháború idején a katonák által használt tárgyakból hogyan és milyen „ékszereket” lehetett elővarázsolni. Egy másik nagyon ökonomikusan bemutatott aspektus pedig az, hogy az ékszer-bizsu divat központja, a mintát és mércét adó műhelyek otthona azért Párizs volt és maradt.

Természetesen a vitrinek tematikáját megadó feliratok, a tárgyakra vonatkozó leírások mögött az ismeretek gazdag tárháza rejlik. Itt nem félnek attól, hogy a szöveg túlbeszéli a tárgyat, mert valahogy pontosan eltalálják azt, hogy miről és mennyit kell mondani, és mi az, ami a tárlók be- és elrendezése révén úgyszólván kiderül.

Példaként itt a hajból készült láncokat, karkötőket, gyűrűket említettem. Néhány szép változat került csupán az üveg mögé, sok és sokféle azonban az az információ, amit róluk és általuk megkaphatunk. Megtudhatjuk, hogy a 14. században említene először hajból készült „ékszert” francia nyelvű szövegben, hogy Mária Antoinette-nek volt egy kedves haj karkötője, és egyébként Joséphine császárné hozta divatba ezt a bizsuféléket. Egyébként, amint azt az árukatalógusok mutatják, a 19. század végén minta után posztán is rendelhetett Párizsból hajból font láncot, gyűrűt az, akinek ez volt az óhaja.

A kiállítás rendezésében egyébként semmi különösen látványos, meghökkentő elem nem volt. Mondhatni, az unalomig ismert múzeumi eszközöket vették csak igénybe: tárló, világítás, felirat – semmi több.

Ami ennél több, az a kiállítás a maga válogatásával, a tárgyak révén kifejezett elgondolásaival. A katalógus – 400 oldalon – nem kelléke, hanem alapja a kiállításnak.

RÁDULY EMIL

## Virtuális múzeum CD-ROM-on

Pierre L. Jordan – Bo Vasted: *Arman, collectionneur d'Art Africaine*. HyperVision – ARTE Éditions, 1996.

**A**rman, kortárs francia művész 300 darabból álló afrikai gyűjteménye 1997 februárjában jelent meg Pierre L. Jordan (Franciaország) és Bo Valsted (Dánia) CD-ROM-ján. A virtuális múzeumok műfajában nem ez az első alkotásuk. Jordannak 1994-ben az AMAVI (*Association Méditerranéenne d'Anthropologie Visuelle – Marseille*) kiadásában „*Le Multimédianthope*” címen készített munkája hatnyelvű, interaktív néprajzi multimédia-kiállítás volt. A következő évben, 1995-ben jelent meg közös CD-ROM-juk, a „*Le Musée en Poche*”, amely már tudatosan egy virtuális múzeumi kiállítás, és a marseille-i MAAOA (*Musée d'Arts Africains, Océaniens et Amérindiens*) anyagát tartalmazza. Pierre L. Jordan antropológus, aki a marseille-i *Centre Européen de Recherche et Développement Multimédia* igazgatója is egyben, illetve alkotótársa, Bo Valsted, a CD-ROM-ot kiadó HyperVision multimédia szakértője, tudatosan keresik az összetett vizuális eszközrendszerek alkalmazási lehetőségeit. A MAAOA számára fejlesztették ki többek között a bemutatásra szánt műtárgyak virtuális manipulálásának lehetőségét is, amely látványosan mutatkozik be az „*ARMAN, collectionneur d'art africaine*” című alkotásukban.

A „virtuális múzeum” vagy „virtuális kiállítás” kifejezésen általában a multimédia-eszközök lehetőségeit felhasználó számítógépes bemutató alkalmazásokat értjük. Az Arman-gyűjteményt tartalmazó, francia, angol és német nyelvű CD-ROM talán már meg is haladja ennek a még általánosan ismertté sem vált műfajnak a határait: önálló művészeti alkotásnak tekinthetjük. A mű egyik vonulata Armannak (az úgynevezett „új realizmus” stílusirányzat egyik úttörő szobrászművészenek) sajátos megközelítésű reflexióit tartalmazza (szövegben és hangban) a fekete-afrikai származású tárgyak (fétisszobrok, maszkok, egyéb figurális ábrázolások) kapcsán. Három művészettörténész (Olivier Cena, Alain Nicolas, Jacques Kercache) kis tanulmányokban elemzi az afrikai művészet olykor meghatározó hatását az európai képzőművészet általános fejlődésére, egyes kiemelkedő alkotók munkásságára. A művészettörténeti kommentárokat tekinthetjük egy különleges „tárlatvezetésnek” is a virtuális múzeumban.

A CD-ROM gerincét azonban mindenképpen a műtárgyak jelentik, amelyek Arman, Corice Arman és az Arman Alapítvány gyűjteményéből származnak. A 300 tárgy megtekintését és a kapcsolódó közvetlen információkban való navigálást azzal is elősegíti a program, hogy névre szóló naplót készít a gazdag illusztrációs anyagban böngésző „múzeumlátogató” már bejárt útjáról. Erre szükség is van, annak ellenére, hogy a menürendszerből kiindulva könnyen lehet tárgytípusonként vagy földrajzi megközelítésben (országoként, illetve népenként) megtekinteni az anyagot, ugyanakkor a kíváncsiság szükségszerűen letéríti a nézőt az előre eltervezett útról, hiszen nemcsak a kísérő szö-

vegek, hanem maguk a képek is folyamatosan felkínálják az elágazásokat. A legvonzóbb és leglátványosabb a CD-n az, hogy minden egyes tárgyról készült egy kis „QuickTime-mozi”, vagyis a figurális jellegű, eredetileg is „körbejárható” tárgyat a képernyőn a néző maga 360 fokban, tetszőleges irányban és sebességgel elforgathatja. Az ilyen módon szinte kézben tartott szobrokhoz részletképek is tartoznak a tárgyleíró alapinformáción túlmenően. A tárgyak valóságos méretének vizuális elképzelését egy emberalakhoz viszonyítva bármikor kérheti a néző, de ennél hasznosabb a folyamatos, egyidejű tájékoztatás a tárgyra, a származási helyre, népcsoportra vonatkozó válogatott szakirodalmról. Sajnos csak esetlegesen kapcsolódnak a tárgyakhoz eredeti helyszínen készült fotók és filmek, de ezek között igen érdekes és korai felvételek is előfordulnak, mint például az *Institut Lumière* 1897-es felvétele a ghanai asanti nép táncairól. A CD-ROM már megjelenése évében megérdemelt szakmai elismeréseket kapott („*MIM d'Or 1997*”, „*MULTIMEDI'ART d'Or 1997*”).



## E számunk szerzői

ERDEI KATALIN egyetemi hallgató (Budapest)  
FÖLDESSY EDINA kulturális antropológus, Néprajzi Múzeum (Budapest)  
FÜSSI NAGY GÉZA afrikanista, ELTE BTK Tanszék (Budapest)  
LACKNER MÓNIKA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)  
LOSONCZY ANNA kulturális antropológus, professzor (Neuchâtel)  
RÁDULY EMIL néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)  
RÉVÉSZ TAMÁS fotóművész (New York – Budapest)  
SÁNTHA ISTVÁN kulturális antropológus, térképész, földrajz-hidrológus (Budapest)  
SCHLEICHER VERA néprajzkutató, Városi Múzeum (Paks)  
SZIJÁRTÓ ZSOLT kommunikációkutató, JPTE Kommunikációs Tanszék (Pécs)  
TÓTH G. PÉTER történész-néprajzkutató, Laczkó Dezső Múzeum (Veszprém)  
VARGYAS GÁBOR néprajzkutató, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)  
VÁRKONYI ANNA környezetgazdász (New York)  
VEREBÉLYI KINCŐSÓ néprajzkutató, ELTE BTK Folklore Tanszék (Budapest)  
VIDACS BEA kulturális antropológus, New York City University (New York)  
WILHELM GÁBOR néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

# *Tabula* 1999 2(1)

Főszerkesztő  
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők  
FÖLDESSY EDINA  
SZÚCS ALEXANDRA  
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.  
Éves előfizetési díj: 600 Ft. Példányonkénti ára: 300 Ft.  
Megrendelhető a kiadó címén.

A *Tabula* 1998-ban az 1–2. számmal indul  
a Néprajzi Közlemények 1–33. évfolyamának (1956–1994) folytatásaként.

Lapterv  
KAPITÁNY ÁGNES

Nyomdai előkészítés  
Osiris Kiadó, Budapest

Nyomdai munkálatok  
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó  
Néprajzi Múzeum  
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.  
Telefon: 332-6340  
Fax: 269-2419  
E-mail: [tabula@post.hem.hu](mailto:tabula@post.hem.hu)  
Honlap: <http://www.hem.hu/tabula>

Felelős kiadó  
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 0028–2774

© Néprajzi Múzeum, 1999

A kiadvány megjelenését a Hyatt Regency Budapest szálloda támogatta.