

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 mellékönggét. 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 e *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 megszűri 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 keresztelése alkalmával. Az ilyen keresztszülői viszonyt ennek megfelelően akár a házassági kapcsolat „szimbolikus pótlásának” is tekinthetjük.

A kapcsolatot létrehozó szertartás során egy fekete pár keresztel meg egy indián gyermeket. A keresztelés 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 kapocsává 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 kapcsolatokról 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 megitatják vele azt. Úgy vélik, hogy e rítus révén a gyermeket felruházzák: 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, amilyennel 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 elrejtí 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 megteremtí a két társadalom kompatibilitását, folyamatosan újraterejtve 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, akárcsak 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 agresszióknak, 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 tettleg 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 megtisztításához, 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 kárvallottak 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 háziasított 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 tekint 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 ételmet 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 *cabildó*t 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.