

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 metódus 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 elharmkodni: 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 szétörő traumatizmust. Ez közel állt hozzám, s az a mérhetetlen vitalitás is, ahogyan újra kitaláltak mindent: a társadalmat, a rokonságot, a vallást, a rítusaikat.

Az afroamerikaiak túlélők. Nem depresszív és szomorú túlélők, hanem megvan az a fajta vitalitásuk, mint mindenkinek, aki túlélte valamit, és még ha bűnösnek érzi is 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, destrukturált, 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 került, míg 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 aranylóhelyeikre. 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 legkülönbélebb 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 újratereíteni, 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.