

A szekrény és a láda: az identitás kérdése egy mari faluban

E tanulmány egy mari falu viseletével foglalkozik a lakosok etnikai identitására összpontosítva. A vizsgált falu lakói a keleti marikhoz tartoznak, akiknek ősei a 18. században vándoroltak a mai baskíriai lakóhelyükre a Volga vidékéről. Itt tatár, baskír és udmurt szomszédjaik között számos változáson ment keresztül mind a nyelvjárásuk, mind a tárgyi világuk. Távol Oroszország központi területeitől sikeresen megőrizték animista vallásukat a szovjet korszakban is. A helyi identitás szempontjából ez fontos szerepet játszott. Az 1970-es és 1980-as években a keleti marik az ősi, változatlan kultúra hordozóiként jelentek meg a központi térségben élő marik szemében. 1992 után azonban a Mari Köztársaságon kívül élő marik újból elszigetelődtek, ezúttal elsősorban gazdasági okokból.

Európa határai egészen az Urál hegységig húzódnak keleti irányban. Oroszországra pedig mindig is úgy tekintettek, mint a népek olvasztótégelyére, hiszen még az Uráltól nyugatra eső területeken is több mint száz különféle nemzetiség lakik. Oroszország számos kisebbsége közül az egyik a mari nép, mely egy finnugor nyelvet beszél. A mari nép múltja Oroszország történelmének szerves részét képezi. A szovjet történészek annak idején elhallgatták az egész országra kiterjedő gyarmatosítási törekvéseket, ugyanakkor hangsúlyozták a mari nép ellenállását a kereszténységgel szemben. N. M. Karamzin sokat idézett orosz történész ezzel szemben rámutatott, hogy a mari nép számos alkalommal ellenállt az orosz hódítási törekvéseknek. A marik felkelése és függetlenségi törekvései következtében az oroszok erődített városokat hoztak létre a terület kontrollálására (Karamzin 1817).

Eric Hobsbawm szerint a nyelven és valláson kívül a közös történelem is a nemzeti identitás fontos alkotóeleme (Hobsbawm 1972:14; Niedermüller 1994:30; Pearson 1999:64).¹

A mariknak természetesen megvan a saját történelmük, és immár megjelent az első olyan könyv is, amely tartalmazza nemzetük múltját (Ivanov–Szanukov 1999, a könyv mari és orosz nyelven is megjelent). A társadalmi és gazdasági struktúrák megújulásának idején a nacionalizmus általában hajtóerőt szolgáltat az ilyen jellegű folyamatok számára. A romantika korszakán belül – a nemzeti öntudatra ébredés részeként – az 1870-es évek a nemzeti jelképek megteremtésének idejét jelentették egész Európában (Hobsbawm 1983:10).

Erre – több mint száz évvel később – a Mari Köztársaságban is sor került az 1990-es években, azaz közvetlenül a Szovjetunió összeomlását követően. 1990 őszén a marik is megteremtették saját nemzeti jelképeiket. Van tehát zászlajuk, címerük és himnuszuk (Marijszkij 1996:5).

Eric Hobsbawm szerint elmondhatjuk, hogy a nyelv csupán egy az identitás különböző szimbólumai közül (Hobsbawm 1983:13), a közös történelem, vallás és kultúra a

nemzeti azonosságtudatnak ugyanígy a lényegi elemeit képezik (Geertz 1973:238–243; Niedermüller 1994:28; Suojanen 1996:147). A marik – a többi, Oroszországban élő és szintén uráli nyelvet beszélő néppel együtt – kisebbségként léteznek a saját hazájukban. A nyelvük megkülönbözteti őket szomszédjaiktól, és – amint mondani szokás – a nyelv a haza. De elegendő-e csupán a nyelv ahhoz, hogy a nemzeti hovatartozáshoz és azonosságtudathoz alapot, kiindulópontot szolgáltatasson? Ezzel a kérdéssel foglalkozott a közelmúltban Lauri Honko.² Az 1992-t követő posztkommunista évek roppant izgalmas időszakot jelentenek a kultúrát és a viseletet elemző kutatóknak Oroszországban. Saját kutatásom közben tapasztalhattam, hogy a korábbi időszakban inkább bírált népviselet éppen ez idő alatt vált a nemzeti identitás jó értelemben vett jelképévé. Egyes helyeken pedig az emberek úgy érezték, nem csupán szimbolikus értéke miatt kell visszatérniük hagyományos népviseletükhöz, hanem esztétikai okokból is. A népviselet szimbolikus jelentését a fogyasztói társadalom hangsúlyozza, de ez esetben a kezdeményezés maguktól az emberektől származott, nem pedig az uralkodó politikai helyzetből.

A jelen tanulmányomban egyetlen falu társadalmának szemszögéből vizsgálom a mari identitást. A kérdéseim a következők: miként ismerheti föl és értelmezheti egy kutató az identitás jeleit? Hogyan lehet a kultúra jeleit értelmezni? Milyen szimbólumokat érthetünk meg? Ez a kérdéskör számos vizsgálódást tesz szükségessé a „mi az azonos, és mi a más?” tematika mentén (Niedermüller 1994:30). A Baskíriában lakó keleti marik egy idegen területen alkotnak kulturális egységet. Mik alkotják a keleti marik azonosító jeleit ma, a poszt szocialista korszakban? Részét képezik-e Oroszország kollektív tudatának? Kik voltak képesek megtartani a kisebbségi kultúrát idegen talajba – ráadásul egy másik uralkodó rendszer környezetébe – átültetve? Mennyire lehet képes egy kívülálló arra, hogy dekódolja, megértse a mari identitást, és lehetséges-e ilyesmi egyáltalán? A kérdés tehát a mai modern társadalomra és azoknak a népeknek a kultúrájára vonatkozik, akik az egykori Szovjetunió területén élnek.

A népviselet talán a legszembetűnőbb a nemzeti szimbólumok közül. A kívülálló számára egy, a közösség által jóváhagyott modell képét jeleníti meg. E modell egyik legfontosabb szerepe, hogy elsődlegesen a nemzeti, másodsorban pedig a szűkebb helyi identitást megjelenítse, kifejezze. Az etnikai identitás meghatározásakor legalább az alábbi kérdéseket meg kell tudnunk válaszolni: Ki vagyok? Kinek tartom magam? Kinek tartanak mások? (Lallukka 1990:29). Lönnqvist (1996:97) is ugyanezt a kérdést tette föl egy etnográfusnak. A nemzeti identitás kérdése igencsak jelentéstelivé és fontossá válik, amikor kisebbségek – például jelen esetben a finnugor nyelveket beszélő népek – kultúráját tanulmányozzuk. Elvileg háromféle nemzeti identitás létezik. A személyes etnikai identitás magára az egyénre vonatkozik, és szorosan kötődik a személy családjához és neveltetéséhez. A társadalmi etnikai identitás a kívülálló szemén keresztül határozza meg az identitást. A kollektív etnikai identitás pedig egy erősen szimbolikus töltetű közösségi szellemet rejt magában, az összetartozáson helyi, nyelvi vagy kulturális közösséget értve (Lallukka 1990:30).

Niedermüller Péter (1992:119) szerint a szocialista jellegű politikai rendszeren belül az embereknek volt egyfelől egy saját világuk vagy életviláguk, amelyben a társadalom szabályai és értékei voltak érvényesek. Emellett pedig létezett egy másik világ, a makrotársadalmi világ, amelyben a kisebbségek a többségi társadalom szemszögéből tekintve jelentek meg. Jean Cuisinier (1995:22) a románokat tanulmányozva egyfajta divergenci-

ára lett figyelmes a szocialista rendszerrel kapcsolatban. Niedermüller életvilágát ő a *spontané* jelzővel azonosította, ezzel pedig a *dirigé* jelzőt állította szembe – a többségi kultúra szabályozott funkcióit.³

Szovjetországban a nacionalizmus a politikai program szerves részét képezte. Igen sokra becsülték mint a párt által hirdetett „nemzeti formájú, de szocialista tartalmú kultúra” keretét (Schöpflin 1999:52–53). A népeket és nemzetiségeket a különféle időszakokban azonban eltérő módon definiálták. Az 1970-es években megjelent *Szovjet nagyciklopédiában* a volgai finnek közül az udmurtok és a mordvinok nemzetként (*nacija*), a marik viszont népként (*narod*) szerepeltek (Bol'saja 1977:478; 1974:565, 1974:371).⁴

Az egymás mellett élő népek körében két eltérő életforma alakult ki. Az orosz, pontosabban a vegyes városi életforma hatni kezdett a hagyományos értékekre. A hagyományos értékeket ugyancsak alaposan megtörte a szovjet utópia kialakulása. Ezen belül a kultúrának két komponense volt: a városi munkások kultúrája és az új ideológián alapuló fiktív kultúra. Ezek eredményeképpen létrejött egy divergens mikrokultúra. Létezett tehát egy mindennapi kultúra, valamint egy színjáték jellegű mari kultúra, amelyet nagymértékben kiforgatott az orosz kultúra.

A keleti marik

A marik ősidők óta a Volga kanyarulatánál élnek. A csuvas és tatár népekkel – akik türk nyelveket beszélnek –, valamint a finnugor nyelveket beszélő mordvinokkal és udmurtokkal együtt a marik ennek a vidéknek az őslakói. Miután a területet bekebelezte Oroszország, a marik három alkalommal is fellázadtak elnyomóik ellen. Sztjepan Razin vezetésével, valamint később a Pugacsov-féle felkelés keretében is küzdöttek a szabadságukért. Amikor 1685-ben adófizetőkkel váltak, sokan elmenekültek a súlyos adóterhek és a szigorú vallási térítés elől. Az elvándorlás a 18. században volt a legélénkebb, és a marik egy része az Urál vidékétől nyugatra telepedett le.

A keleti marik meglepően sokan vannak. Ezen belül legnépesebb csoportjuk Baskíriában lakik.⁵ A mari nyelvet beszélő népesség olyan folyó menti mocsarakkal és rétekkel tarkított területeken él, amelyeket az őslakos nomád baskírok nem találtak kielégítőnek.

A marikkal foglalkozó tudományos szakirodalomban a keleti marikat önálló etnikai csoportnak tartják, akiket sajátos kulturális vonások jellemeznek (Kozlova 1958:120; Szepeev 1975:19). A Baskíriában élő marik elsősorban a köztársaság északi és északnyugati részén élnek. Szomszédjaik tatárok, baskírok és udmurtok. Ezeket a népeket nem csupán a nyelvük választja el egymástól, hanem a vallásuk is. Ez a soknemzetiségű terület a múltban – csakúgy, mint ma – önálló területnek számított, s a környező népek nem idegenként kezelték a marikat, hanem csupán mint saját maguktól valamennyire eltérőket. Ezeket az eltéréseket még hangsúlyosabbá tették bizonyos kulturális tényezők. A marik mezőgazdaságból és állattartásból éltek. A környező népek közül a baskírok nomád pásztornép, míg a tatárok némi gazdálkodás mellett mindig is fontosnak tartották a kereskedést is. Valamennyi népnél jelentős volt ugyanakkor a méhészet, amihez a természetes környezet kiváló körülményeket biztosított.

Konrad Köstlin (1999:35) szerint a népi kultúrákat a mai napig számos kutató kü-

lönállónak és *a priori*nak tekinti. A regionális és helyi jellegzetességek egyedülálló jellegét ebben az értelmezésben magától értetődőnek tartják. Ake Daun (1998:16) és Tom O'Dell (1998:22) ezzel szemben azt javasolja, hogy a népi kultúrát ugyanúgy írjuk le, mint bármilyen más kulturális egységet, például egy helyi közösséget vagy egy szubkultúrát (Löfgren 1996a:167). A közös történelem ugyanakkor még egy helyi kultúrán belül is egyesítő erővel bír.

Most vizsgáljunk meg egy mari falut, amelynek neve Csoraj.⁶ A falu keletkezéséről a következő történetet mesélik.

„Egyszer régen élt egy Kiptan nevű ember. Volt három fia. Ezeket Csorajnak, Kurmanajnak és Szarmanajnak hívták. Messzi-messzi vidékről származtak – úgy mondják, Kazan környékéről. A fiúk családot alapítottak, és közeli tájakon telepedtek le. Szarmanaj fiatalon halt meg, a felesége nevét máig is viseli egy közeli, Ilikovo nevű falu. Kurmanaj a mai Kurmanajevo falunak adta a nevét. Csorajnak sokáig nem lett gyereke. Végül magához vette Kurmanaj hét gyermekének egyikét, hogy sajátjaként nevelje föl. Csorajt felesége váratlanul fiúval ajándékozta meg. Akkoriban tatár vendégek szálltak meg náluk, ők neveztek el a gyermeket Enaberdének, ami az ő nyelvükön újszülöttet jelentett.

– Mikor történt mindez?

– Valamikor a Pugacsov-féle fölkelés idején.”

A történet már önmagában is a helyi identitást erősíti. Mivel máig mesélik, nemcsak az öregek, hanem a fiatalok is jól ismerik. Idővel egyfajta hivatalos státust nyert, amióta egy 1977-ben alapított múzeum falán is olvasható. A történet számos érdekes elemet tartalmaz. Az első az, hogy hangsúlyozza a helyi marik, akik messze földről költöztek erre a vidékre és a mai Mari Köztársaság területén lakó marik közötti kapcsolatot. A helyi történet választ kínál azoknak, akik a gyökereiket keresik. Ugyanakkor tartalmaz egy idegent is, egy „másik kultúra képviselőjét”. Mások – mint például A. M. B. (1911) – úgy mesélik ezt a történetet, hogy a tatárok már akkor a térségben laktak, amikor az első marik ideérkeztek.⁷ Érdekesítő elem az ősapa fiának neve – Enaberdino. Kérdésemre a történet mesélője elmondta: a tatárok éppen a faluban voltak, és Csoraj családjánál vendégeskedtek akkoriban. Nem valószínű tehát, hogy a vendégségben lévő tatárokkal ellenséges viszonyban álltak volna. Sőt minden bizonnyal igen jó barátságban lehettek a szülőkkel, ha módot kaptak rá, hogy ők adjanak nevet az elsőszülött gyermeknek. A történetet elemezve megfigyelhetjük, hogy a marik és a tatárok között létezett valamilyen közös nyelv, amin érintkeztek. Vajon a tatár lehetett az?

Az ősök tovább élnek a falusiak emlékezetében. A legenda úgy tartja, hogy Csoraj első lakóházát a mai Szadovaja utcában építette. Az is ismert, hogy Csoraj, Kurmanaj, valamint Csoraj fogadott fia saját *keremettel* – azaz áldozati ligettel – rendelkezett, ahol imádkoztak természeti vallásuk isteneihez. Ők alapították a falu temetőjét; ahol első halottjukat, Szarmanajt eltemették, ott van a mai temető. A történet magja segít tehát, hogy magunk elé képzeljük a mari falu szerkezetét, amelynek lényeges részeit a lakosok által benépesített lakóterület, a *keremet*, vagyis az áldozati liget és a halottak lakta rész, a temető alkotja.

A keleti marik úgy éltek ezeken az idegen vidékeken, mintha mindig is a sajátjuk lett volna. Kapcsolatokba léptek más népekkel, s ennek hatása jól látható tárgyi kultúrájukban, illetve megjelenik a nyelvükben felbukkanó új jövevényszavakban. Hagyományos készségeket sajátítottak el otthon, és ezekhez hosszabb távon is ragaszkodtak. Mester-

ségeik fenntartásához nem volt szükséges új területre költözniük. Saját kultúrájuk értékei hozzásegítették őket az életben maradáshoz, mert kész válaszokat és megoldásokat kínáltak nekik az új környezetből fakadó kihívásokra és kérdésekre (Honko 1999:25).

A cárok uralma idején e régióban változatlan maradt a helyzet a térség földrajzi pozíciója és általános periferiális státusa miatt. Mivel a parasztok letelepedett életmódot folytattak, és gazdasági rendszerük stabil volt, a változásoknak makacsul ellenálló, egységes világméretű alakítottak ki. Az elzárt végvidékeken a marik újra felfedezték eredeti kultúrájukat, amely kizárólag közösségi értékeken alapult. A vagyoni helyzetük nem igazán javult, és az orosz kisebbségi törvények sem módosultak sokat, ezért a marik kultúrája is meglehetősen változatlanul tovább élt ebben a sajátosan stabil helyzetben. A megfelelő javak hiánya a fejlődésnek is útját állta.

A mari kultúra idegen környezetben vert gyökeret, és alkalmazkodott az ottani új feltételekhez. Történeti szempontból nézve elmondhatjuk, hogy a jövevények egyfajta szubkultúrát hoztak létre. Ez nem csupán a tatár és baskír többség szemében tűnt alacsonyabb rendűnek, hanem a mari őshazában maradtak számára is és – legfőképpen – Oroszország egészén belül is. Írásában Lauri Honko (1999:25) áttekinti a különféle kisebbségek kultúráit, és az életben maradás négy stratégiáját sorolja föl. A Csorajban élő marik kultúrája átvészelte a cári korszakot, és nem asszimilálódott új környezetük kultúrájához sem. Vajon tekinthetjük-e ezt egy kisebbségi kultúra teljesen elkülönült létezésének, amely ellenáll az uralkodó kultúra hatásának? Nem erről van szó. A letelepedés történetének az elemzéséből is világosan kitűnik, hogy a marik elfogadták idegen környezetüket és annak lakóit. Nyelvjárásuknak ugyanúgy részévé vált számos új elem, mint az anyagi kultúrájuknak. Megtanultak más népekkel együtt élni. Véleményem szerint ami itt lezajlott, azt leginkább integrációként írhatjuk le, amelynek során a mari szubkultúra felvett bizonyos új elemeket, és ezeket sikeresen beillesztette saját kultúrájába.

A szovjet korszakban megváltozott a helyzet. Gondoljunk most arra a kétoldalú modellre, amelyet Niedermüller Péter (1992) vetett föl a szocializmus időszakára vonatkozóan. Az uralkodó makrokultúra szemei elől elrejtve egy mikrotársadalmi mari világ éli itt az életét. A falu születésének története az egyének szintjén maradt fenn, csakúgy mint a valaha tiltott természetvallás. Bár e vallás papjait 1931-ben és 1932-ben munkatáborokba hurcolták,⁸ és innen soha nem is tértek vissza, az áldozati szertartások továbbra is folytatódtak: kivételes módon nők hajtották végre őket. 1981-ig a főpap felesége, A. S. (1901–1989) végezte a szertartásokat 1981-ig, őt azután húga A. M. követte (1911–).⁹ A vallás gyakorlása nagymértékben erősíti a mari nép identitását. Az áldozati szertartások helyes végrehajtásának módján túl megőrizték az áldozati helyek, vallási normáik és szabályaik ismeretét. Mindezt tiltások és szankciók alkalmazásával érték el. Így például a gyerekeknek azt tanították, hogy ha olyasmit vesznek magukhoz, amit már feláldoztak, akkor meg fognak betegedni.

Milyen tehát marinak lenni?

Hogyan lehet arról megbizonyosodni, hogy ki tekinthető marinak? Igaz-e, hogy a nyelv a haza? Milyen is a mari nyelv helyzete Csoraj faluban? Van a mari nyelvnek egyáltalán bármiféle státusa? Amikor 1987-ben először érkeztem Csoraj faluba, éppen esős, őszi idő volt. Utazásom célja az volt, hogy a mari viseletet és ékszereket tanulmányozzam. A Finn Nemzeti Múzeum hatalmas gyűjteményének ismeretében és korábbi tanulmányaim birtokában azt képzeltem, készen állok arra, hogy megfelelően értelmezsem és megértsem a helyi kultúrát. Megérkezésemkor így is több meglepő élménnyel szembesültem. Akkor már több látogatást tettem a Mari Köztársaságban és Kirov marik lakta területein, és így hozzászóltam, hogy az orosz az általánosan használatos, hétköznapi nyelv. Baskíria falvaiban azonban nem sokra mentem vele. Alaposan meglepődtem, amikor kiderült, hogy ezeknek az embereknek a nyelve a mari, és nem az orosz. Adatközlőim tört oroszsággal kérdezték: – Legalább tatárul tud? Vagy esetleg udmurtul? Itt tehát már nem az orosz volt a *lingua franca*, hanem a mari vagy a tatár nyelv. Az orosz a negyedik leggyakoribb beszélt nyelv volt, az udmurt után. Először megzavarodtam, és próbáltam mari nyelven beszélni, amit ekkor még csak kevéssé ismertem, az idő múlásával azonban egyre jobban tudtam használni. Később észrevettem, hogy a helyzet messze nem olyan egyszerű, amilyennek kezdetben tűnt. A mari nyelvet elsősorban otthon, a boltokban és az utcán használták. Az idősebb korosztály beszélt főképp mari, tatár vagy udmurt nyelven, de a fiatalok már egyértelműen kétnyelvűek voltak. A marin kívül leginkább oroszul beszéltek a televízióknak és az iskolának köszönhetően. A fiatalok körében ily módon a tatár volt a harmadik, az orosz pedig a második leggyakrabban beszélt nyelv.

A nyelv a hazával egyenlő – már ameddig a mari nyelvet értékeli és használják. A marik számára azonban már az elmúlt 15 év alatt is megváltozott ez a helyzet. Míg 1987-ben a mari az idősek, középkorúak és apró gyerekek nyelve volt egységesen, 1991-ben mindez egészen más képet mutatott. A középkorúak oroszul beszéltek, és gyermekeiket is arra biztatták, hogy tanulják meg ezt a nyelvet. Az iskolákban használt nyelv is megváltozott. A mari nyelvű általános iskolákat megszüntették; a marit csak idegen nyelvként tanították. A marik saját nyelve idegenné vált, és egy immár idegen nyelvet tettek a magukévá.

A nyelv elválaszthatatlan az irodalomtól. A mari irodalom egyik leghíresebb alakja Janüs Jalkajn (1906–1937), aki Csorajban született. Író és költő, valamint néprajzkutató volt egy személyben. Jalkajn Joskar-Olában dolgozott, később pedig Moszkvában, emellett időről időre Ufában is tevékenykedett. Valamennyi regénye és verse mari nyelven íródott, bár számosat közülük orosz fordításban is kiadtak.

A Szovjetunió fennállását kísérő színjátéknak maga Jalkajn halála is a részét képezte. Ő képviselte azt a mari értelmiséget, amelyet Sztálin az 1930-as években üldözött. Az író halálának pontos évszámáról több eltérő feltételezés él. Hivatalosan 1943-ban hunyt el (Kratkaja 1975, 1079; Piszatyeli 1988: Janüs Jalkajn 1906–1943), bár valójában már 1937-ben meghalt (Zajnyiev 1998: 153–155). 1966-ban Csorájban kisméretű gipszszobrot állítottak Jalkajnnak, 1981-ben pedig iskolamúzeumot alapítottak, amelyben egy sarkot szenteltek az író emlékének. Amikor azonban 1987-ben és 1991-ben meglátogattam a

falut, senkitől sem halottam a nevét említeni, egyetlenegyszer sem. 1996-ban már utcát neveztek el róla, 1997-ben pedig helytörténeti múzeumot rendeztek be a tiszteletére.

1997-ben történeteket hallottam az íróról, népköltészeti gyűjtéseiről, valamint a faluban élő rokonairól. Jalkajn neve és munkássága ma már a mari identitás része. Ez részben egy általánosabb szinten érvényesül, a marik egészére vonatkozóan, részben egy helyi, illetve akár egyéni szinten. A múzeumok általában a nacionalizmus központjai; nemzeti kincseket őriznek, és szimbolikusan magát a nemzetet. Jalkajn immár maga is múzeumba került, hogy jelképezze a helyi és a mari identitást.

A népviselettől a kiállítási tárgyig

A népviselet mindenekelőtt az összetartozást hangsúlyozza. A ruha mint kulturális termék és szimbólum szorosan kapcsolódik a nemzetiség kérdéséhez – e két aspektus mind-egyike érvényes, ha a finnugor nyelveket beszélő oroszországi népek viseleteit vizsgáljuk. A szórványban élő kisebbségek általában ragaszkodnak a népviseletükhöz mint a nemzeti hovatartozás tudatos vagy kevésbé tudatos jelképéhez. A Közép-Ázsia és Európa között fekvő perifériális vidéken a viselet tükrözi a hovatartozást, a mindkét irányba mutató kapcsolatokat.

Korábbi időszakok viseleteire utaló ruhák maradtak fenn szinte változatlan formában, ezzel jelezve a viselő kötődését a hagyományokhoz. A divat hatása csupán a részletekben, az alapanyagban és a díszítőelemeken fedezhető fel. A szovjet ideológia hatása ellenére a ruhák jelképes szerepe az 1950-es évekig változatlan maradt. Az öltözék jelezte, hogyan és kinek-minek akar látszani a viselője, valamint hogy milyen csoporthoz tartozik. A megfelelő paraszti ruhák viselése az öltözékek gazdag választékán belül a viselő tudatos egyéni döntéseit tükrözte. A ruhák készítésének és díszítésének mikéntjét együttesen határozták meg a hagyományok, a társadalom, a személy saját igényei és néha a kormány befolyása is.

A Mari Szocialista Köztársaság 1936-os megalakítása után a határon kívül maradt mari területek kultúrái eltérő irányban kezdtek fejlődni az idegen környezet és az elzárt-ság körülményei közepette. Az eredeti hazával fenntartott kapcsolatok gyengülni kezdtek. Ez a változás kézzelfogható volt, és az öltözékekben is világosan megmutatkozott. Ebben az időszakban történt például, hogy a Baskíriában lakó marik áttértek az addigi fehérről a színes kelmékből varrt ruhák viseletére. A fehér színt ekkortól kezdve csak szertartások idején viselték – temetéseken, lakodalmakon és áldozati ünnepeken. A köztársaságon kívül élő marik gazdasági élete nem módosult e korszakban. Akár a perifériák, akár a központi mari területek szemszögéből nézzük a kérdést, a keleti marikról mondható el, hogy megtartották hagyományos kultúrájukat. A központtól távol eső lakóhelyeiken kultúrájuk valósággal rögzült, s ennek eredményeképp máig is a hagyományos öltözékeket viselik. A régi viseletek megőrzésének egyik oka az volt, hogy ezeket mindenütt nagy tisztelet övezte. Az 1970-es évek folklórfesztiváljain mindig nagy tetszéssel fogadták a baskíriai és az Urál-környéki mari ének- és táncgyűtéseket. A Mari Köztársaságban lakó marik szemében ezek a távoli rokonok képviselték a valódi és romlatlan mari kultúrát. A Mari Köztársaság és az ezen kívül élő marik között ekkoriban

mege erősödtek a kapcsolatok. A falvakban egyre inkább kezdték kedvelni a népi ruhákat mint a nemzetiségi lét jelképeit. A mikrokultúra megkapta a neki kijáró megbecsülést, és ennek eredményeképp virágzásnak indult a paraszti viseletek kultúrája is. A köztársasági marik látogatni kezdték a keleti marikat, hogy megtapasztalhassák az igazi hagyományt. Ennek eredményeképp a mari ruhákat – különösképpen a díszes fejkendőket és fejdíszeket – gyakran ajándéktárgyként vitték haza, akár néptáncscsoportok, akár magánszemélyek számára. Ez magyarázza, hogy egyes területeken látszólag teljesen eltűntek a korábban használatos helyi tárgyak.

1992 után a köztársaságon kívül fekvő mari területek újra elszigetelődtek, ezúttal gazdasági okokból. A köztársaság mari lakosainak már nincs elég pénzük az oda-vissza útra. A távoli vidékeken élő mariknak pedig természetesen még kevésbé áll módjukban, hogy fenntartsák ezeket a viszonyokat. Így a két terület között ismét megszakadtak a kapcsolatok. Az elzártság körülményei közepette a viselet sem virágozhatott tovább. A fiatal nők menekülni próbálnak a perifériákról, a kisvárosokba igyekeznek, ahol jobbra ipari munkalehetőségek várják őket.

Manapság a népi öltözékek folytatódó – bár lassan, de biztosan alábbhagyó – népszerűsége két okkal magyarázható. Ezek egyike a vidék szegénysége, amely rákényszeríti az öregeket, hogy azt viseljék, amijük még megmaradt. Ez különösen jellemző az elzártabb, távolabbi területekre. A másik ok az identitás kérdésével hozható összefüggésbe; a szocialista ideológia feledésbe merülése után a nemzeti érzület újra erősen jelen van, és ennek hatására igény mutatkozik a nemzeti kincsekre és a népviseletre egyaránt.

A láda és a szekrény: az identitás két területe

A népviselet kétértelmű tárgy. Egyfelől a ruhák és háziszóttések máig is szemmel látható részét képezik a háztartások felszerelésének. Részai a tárgyi környezetnek, amely minden tárgyat magában foglal, akár szükség van arra, akár nem. Az emberek – ez esetben főként nők – viszonya a viselethez változó. Elkészítik, viselik és javítgatják a viseletük darbjait, azután a társadalom szereplőiként különféle jelentésekkel övezik az öltözetet, a megfelelő helyzet szerint. A nőknek a viselethez való viszonyát nem csupán történetek szabják meg, hanem az a mód is, ahogyan a népviseleti öltözékek fennmaradtak a háztartások többi hétköznapi – az állandó használatnak és elhasználódásnak kitett – tárgyai között.

A 19. század vége felé a mari településeken is megjelent az orosz típusú falurend, amely szerint a lakóház homlokzata az utcára néz. A hagyományos vidéki építkezési módban a lakóház és melléképületei zárt udvart ölelnek körül. Ez az udvar két részre oszlik: az emberek és az állatok udvarára. Az emberek által használt udvart a lakóház és tárolóhelyiségek sora övezi, ideértve a házzal szemben álló nyári konyhát. Az udvar másik oldalán egy fészker, egy tárolóhelyiség és egy birkaól áll, míg az utca felőli oldalon fakapu nyílik. Az istálló a fészker mögött van, és mellette a szauna, vagyis a fürdőhelyiség. Ezen kívül a gazdasághoz tartozik még a krumpli- és káposztaföld, valamint egy kisebb konyhakert is.

A ruhák tárolóhelye általában az egymás mellett álló tárolóhelyiségek közepén talál-

ható, a nyári konyha és a gabonatároló között. Egyes házaknál az önálló ruhatároló helyiség helyett a házon belül tartanak fenn egy pitvarszerű fűtetlen szobát, ahol a ruhákat őrzik – ebben a szobában nyáron aludni is szokás. A ruhatároló helyiségekben a ruhákat – csakúgy, mint a bőrmellényeket, prémkabátokat és meleg kendőket, sálakat – ládákban és fogasokon helyezik el. A helyiségben legtöbbször több láda is áll; a ház asszonyának ládján kívül gyakran itt találjuk az anyjának, sőt nagyanyjának ládját is. Ezeket általában kulcsra zárják, és nem szívesen bolygatják őket. Mari szokás szerint az elhaltak ruháit nem adják a szegényeknek, sőt még a múzeumoknak sem. Úgy gondolják, a ruha szerves része annak a személynek, aki azt viselte. Emiatt a temetés utáni negyvenedik napon az elhalt személy egy kendőjét vagy köpönyegét kiviszik a sírhoz. A ládák pedig zárva maradnak, hozzáférhetetlen tulajdonként, amelyeknek a használatához az élőknek nincs joguk.

A ládákban őrzött viselhető és immár nem viselhető ruhák mind a család ruhatárának részét alkotják. Ezek közé tartozik a halotti ruha is, amelyet szintén ládában, nem pedig szekrényben tartanak.

Ruhákat azonban a lakóházban is tárolnak, mégpedig szekrényekben. Itt a mindennapi viseletet találjuk, köztük a paraszti és városi öltözékeket egyaránt. A ruhák egy részét kendőkkel szorosan összekötözött batyukba csomagolják, és így tárolják, más ruhadarabokat vállfára akasztanak az öltönyökkel és kabátokkal vagy köpönyegekkel együtt.

A ruhák tárolásának módja tükrözi ezek értékét. Ennek hagyományos – és sok szempontból az egyedüli – módja a láda, amelyet egészen az 1960-as évekig készítettek a házasulandó lányok számára a keleti mariknál. A ládák mellett azonban a szekrények is jó helyet nyújtottak a ruhák tárolásához. Itt tehát két külön világ találkozik. A halotti ruhákkal és paraszti öltözékekkel megtöltött láda egy eltűnő világ emlékét őrzi. A ládákat csupán a középkorú és idős emberek használják aktívan, akik még népviseletben járnak, és egy letűnő világot őriznek, amely velük együtt hamarosan sírba száll. Ezt ugyanakkor egy árnyalatnyi szomorúság sem kíséri – a marik számára az élet tovább folytatódik a túlvilágon.

A szekrény az új keletű bútorzat részét alkotja, amelybe immár beletartozik a tükör, a televíziós asztal és egy magas, általában üvegajtós szekrény is. Ez utóbbi szekrény státusszimbólum is egyben; az üveg mögött általában finom porcelánt láthatunk, amelynek használati értéke nincs, csupán jelképes szerepet játszik. Az üvegajtókra általában képeslapokat és a gyermekek fényképeit teszik ki, afféle híradásként egy különös, új világról. A szekrényben ruhák és asztalterítők vannak. Az üveges szekrény és a vele szemben álló televíziós asztal egy új egységet alkot, közöttük középen helyezik el az étkezőasztalt a székekkel együtt. A háttérben ablakot láthatunk, amely fölött bekeretezett, kinagyított fényképek díszelnek. A szekrényen kívül a képeslapok, a képek és az étkészletek is jelzik az új idők eljövételét, a szekrényeken belül azonban a régi és az új viseletdarabok egymás mellett léteznek. Az új fényképek mellett régi, mívés keretben láthatjuk a ház urának és asszonyának kinagyított képét – énképük megjelenéseként.

A két, eltérő értékeket közvetítő világ találkozásából mindmostanáig nem fakadt semmiféle konfliktus. Az idős asszonyok eltávoztával azonban a dolgok is változásnak indulnak; tárolószobákba vándorolnak a régi fotók és a használatlan viseletdarabok.

A ruhatároló és a láda szembenállása világosan leképezi a népviselet jelenlegi, átmeneti helyzetét. A marik lényege és azok a jelképek és értékek, amelyek ehhez hozzátar-

toznak, most lassacskán bevonulnak a tárolókba, onnan pedig ki a temetőbe. Helyüket új korszak foglalja el, amelyben a paraszti öltözék legfeljebb a nemzeti identitás szimbóluma – ez utóbbi pedig szintén nem jelent többet a nemzeti viseletnél.

A kutató a terepen

A csoraji viselet megfigyelésére 1987, 1991, 1996, 1997 és 1998 során nyílt módom. Mivel finnugor, nyelvileg rokon népről van szó, előfordulhatott, hogy időnként romantikus fényben láttam a falut és lakóit. A hagyományos életforma keresése – a finnugor etnológia erős hatására – önmagában is határozottan motiválta munkámat a kezdeti időszakban, és előfordult, hogy elkerülhetetlenül a szubjektivitás bűnébe estem.¹⁰ Nem tagadhatom: boldog voltam, ha azt láttam, hogy népviseletbe öltözött asszonyok sétálnak az utcán. Nem állhattam meg, hogy ne gondoljak Uno Harva 1913-as hasonló élményére, amikor a cseremiszek földjén tett látogatást. „Amikor az ember Kelet-Oroszország finn (azaz finnugor nyelvet beszélő) falvaiba ér, figyelmét azonnal megragadja a jellegzetes falusi viselet, különösen a nőké. Ezeket itt nem csupán ünnepi alkalmakon hordják, hanem munka közben is. Amikor az idegen megérkezik, és körülveszik a kíváncsi helybeliek, olyan érzése támad, mintha valami szabadtéri múzeumba érkezett volna.” (Harva 1913.) Az öltözékek pompája és az embereknek az ezekhez fűződő szubjektív kapcsolata ugyanúgy hatott rám, mint ahogyan bárki mást is megérintett volna. Amikor terepen készített jegyzeteim értelmezéséhez fogtam, igyekeztem a minimumra szorítani vagy valamiképp hasznosra fordítani azokat az érzelmi megnyilvánulásokat, amelyeket kutatásom tárgya kiváltott belőlem mint megfigyelőből.

A fogadtatásom ezen a vidéken a különféle történeti korszakoknak megfelelően változott. 1987 őszén hivatalos üdvözlésben volt részem. A falu kultúrházában éppen egy kisebbfajta kiállítást rendeztek, ahová régi falusi viseletdarabokat és szötteket gyűjtöttek egybe. Amikor megtudták, hogy valójában magyar vagyok, és nem finn, egyszerre a hivatalos hangnemről bensőségesre váltottak át. Köszönettel tartozom Bereczki Gábor nyelvésznek és Vikár László zenetudósnak, amiért elérték, hogy a falusiak kegyeikbe fogadjanak. Még arra is engedélyt kaptam, hogy a házaikban járkáljak, és így saját szemmel figyelhessem meg életmódjukat.¹¹

Miután ily módon átestem a tűzkeresztségen, a körülményekhez képest szabad kezet kaptam. Lehetőségem nyílt, hogy minden előzetes megbeszélés nélkül betoppanjak az emberek otthonába, kivegyem a részem a tanyán előálló különféle munkákból, késő estig fennmaradjak az asszonyokkal, és velük együtt elmélkedjem a világ legkülönbébb dolgairól, és végigjárhattam a vidék falvait mindenféle felügyelet nélkül. A helyi múzeumok közreműködésével még arra is módom nyílt, hogy a Finn Nemzeti Múzeum gyűjteménye részére tárgyakat szerezzek.

A viseletek tárgyak, rajtuk keresztül tanulmányozzuk az öltözködést, ezért maguk a viseletdarabok fontos adalékok, dokumentumok a vizsgált témához. A visszaemlékező személy elmondhatta, hogy az anyja inge selyemből készült, és ezüsttel díszítették, de az az ing, ami a ládából előkerült, mégiscsak egészen más volt. A viseletdarabok tanúbizonysága alapvető fontosságú: az emberek emlékezete nem működik hibátlanul, különösen az idő előrehaladtával. Előfordulhat, hogy az informátor azt állítja, hogy az ő anyja

soha nem viselt paraszti öltözéket, és nem is készített ilyesmit. Eközben a háztartásában levő, népviselettel tömött láda egészen másról mesél. A viselet – azaz hogy maguk a ruhadarabok – ez esetben egyszerre képezik a kutatás tárgyát és eszközét.

Képes lehet-e egy kutató arra, hogy mindig a megfelelő, lényeges kérdéseket tegye föl a terepen? És vajon mindig őszinte vagy valós válaszokat kaptam a kérdéseimre? Mint viseletkutatót engem elsősorban a használattal kapcsolatos információk érdekeltek. Megfigyelhettem a falu lakóinak mindennapi életét, de kérdéseim főként az ünnepekre, a lakodalmakra, a szertartásokra és a temetésekre vonatkoztak. A temetésekről és a lakodalmakról sokat megtudtam ily módon, ám az áldozati ünnepeket illetően szinte semmilyen információhoz sem sikerült hozzájutnom. A saját megfigyeléseim viszont sok esetben mégis hasznosnak bizonyultak ebből a szempontból is. Észrevettem például, hogy sok házban a többi ruhanemű mellett egy fehér köpönyeg is lóg az ajtón. Amikor kérdéseket tettem föl a köpönyegre és annak használatára vonatkozóan, leginkább kitérő válaszokat kaptam. Végül megtudtam, hogy a fehér köpönyeg áldozati öltözék, és csak áldozati ünnepeken viselik. 1987-ben erről nem igazán szerettek beszélni. A fehér köpönyeg az áldozati ünnepek jelképe volt, és az, aki ilyet birtokolt, komoly összetűzésbe keveredhetett a más ideológiát valló falubeliekkel. A Szovjetunióban ugyanis tilosak voltak az áldozati ünnepek. A mari identitásnak azonban ezek továbbra is részét képezik, és erre csak a szertartáson viselt ruházat kapcsán derült fény.

1991 óta immár nem tabu a fent említett szertartásokról beszélni. Míg régebben alig-alig és csak véletlenül lehetett fehér köpönyegekre bukkanni a házakban, ma már bárki láthatja őket, az emberek pedig úgy beszélhetnek ezek szerepéről, hogy közben nem kell a következményektől tartaniuk.

1991-ben már úgy érkeztem vissza a faluba, mintha hazamentem volna. Ekkor azonban egy másik próbatétellel kellett szembenéznem, amely már nem a kormány akaratából, hanem a falusiak saját közösségéből fakadt. Egy jól ismert látnok, egy S. nevű tatár nő tért be hozzám egyik nap, hogy alaposan megvizsgáljon. A falu népe ily módon próbálta tapintatosan kideríteni, mi a célom, milyen testi és szellemi tulajdonságaim vannak, és bírok-e valamiféle negatív jellegű „erővel”, azaz szemmel tudom-e őket verni. A látnok elmondta a falu népének mindazt, amit tapasztalt, és másnap már gond nélkül mekiláthattam a munkámnak.

A faluban szívélyesen fogadtak mint nőt és három gyermek anyját, eltérő nemzetiiségem ellenére. A viselet iránti érdeklődésemet azonban sokszor nem tudták mire vélni, hiszen a szovjet uralom ideje alatt a legtöbb kívülálló csak megvetéssel és gúnnal illette a mari népviseletet. Az asszonyok beszéltek nekem a ruháikról, és az öltözet kapcsán szóltak a világról alkotott elképzeléseikről s az életről vallott nézeteikről. A viseleteken keresztül sok különféle történetet hallhattam, néhány döbbenetes sorsot is megismertem. Mivel fotóztam is, sokat beszéltek a „szemmel verés” veszélyeiről, lehetséges következményeiről a helybeliekre nézve; az emberek biztosítótűket szúrtak a ruhájuk nyílásaiba, hogy a veszélyt elhárítsák. Az, hogy befogadtak, nem jelentette, hogy egészen közénk tartoztam. Pusztán egy kutató voltam, aki tanulmányozza és megfigyeli ezeket az embereket, anélkül hogy átvinné a kutatás tárgyát képező népcsoport szemléletmódját vagy szempontjait (Bourdieu 1985:48).

A fennmaradás modellje

Csoraj faluban a mari etnikai identitás szimbólumai a nyelv, az animista vallás és a népviselet. A kommunizmus után az identitás és a szimbólumai is átalakultak. A nyelv hivatalos rangra lépett, miután egy író csiszolt portrét rajzolt a népéről. Ezt a nyelvet azonban már messze nem használják annyira a hétköznapokban, mint régebben. A mari vallás helyzete javult, miután ma már nem tilos beszélni róla, hanem újra élő valóságként lehet jelen a mindennapokban. És mi a helyzet az identitás látható jelképével: a paraszti viselettel? Manapság nemzeti öltözképpé kezd előlépni, a helyi szimbólumból etnikaiává válik. Az identitásváltás folyamata gőzerővel halad előre.

A láda és a szekrény példája kiválóan szemlélteti egy kisebbség fennmaradásának módját. Én úgy látom, fellelhetők az integrálódás jelei: hiszen fennmarad minden olyan hagyomány, amely beilleszthető a modern életvitelbe. Ez azt jelenti, hogy a falubeliek összekapcsolják az ősi értékeket a maiakkal. Talán ez a folyamat adhatja meg a választ arra, miként tud fennmaradni az a mari kultúra, amely elszigetelődött és eltávolodott az őshazától.

Egy paraszti háztartásban minden tárgynak megvan a maga kijelölt szerepe, és minden egy egész részét képezi. A tárgyi világgal foglalkozó antropológusok, mint Abraham A. Moles (1969), Fél Edit és Hofer Tamás (1965; 1974), André Leroi-Gourhan (1973) és Jean Baudrillard (1968) egyhangúlag rámutatnak arra, milyen fontos szerepet játszik ez az átfogó egész valamennyi egyes tárgy értelmezésében. Orvar Löfgren (1996b) a tárgyaknak a modern világban hordozott jelentésével foglalkozott. Amennyire fel tudtam mérni, a ruhák fontos részét képezik a mari háztartások vagyontárgyainak. A ruhatároló helyiség a ruhaneműk és textíliák kincseskamrája volt, amelyet éppúgy megbecsültek, mint a készítőiket: az ügyes kezű asszonyokat. A ruhatároló helyiség jelentősége azután alábbhagyott, amikor a kézműipar hanyatlásnak kezdett indulni. A tárgyak világa még így eltűnőfélben is részét képezi a háztartások anyagi valóságának. A nagyanyák ládáit nem pakolták ki, és nem osztották szét: továbbra is egy másik, eltűnőben levő világot alkotnak a mari falvakban. E világ lakói máig is ismertek, és valamennyien fellelhetők – a temetőkből.

A használaton kívül került tárgyakat nem adják könnyedén idegeneknek vagy a hatóság kezébe. Ilyen körülmények között hogyan bővíthetjük múzeumaink gyűjteményét? Mit adnak, és miért?

A népviseletben járó asszonyok hajlandóak voltak túladni azokon a ruhákon, amik már túl szűkek voltak nekik. Az ok egyértelmű: a régi ruha helyett új kell, ehhez szükséges, hogy legyen pénz az anyagra, a ruha eladása tehát módot ad arra, hogy új hagyományos öltözképpel jussanak az asszonyok. A ruhák kapcsán ugyanakkor a gyermekeket is tekintetbe kell venni.

A felnövő leányokra sok váltás ruha vár, ám az anyák csalódottak, ha a lányaik nem hajlandók felvenni a kézimunkával készített hagyományos mari viseletet. Ilyenkor könnyű szívvel túladnak a csalódás okozóján – a ruhán. Az anyósoknak és a vőfélynek, valamint a menyasszonynak adott ruhákat is szó nélkül elajándékozzák, egyszerűen azért, mert nem tekintik sajátjuknak.

Az ajándékozás gyakorisága és természete nagyban függ a kutató és az adatközlő közötti viszonytól. Az adományokat általában ajándékkal hálálja meg az ember, ez pedig

legtöbbször olyan tárgy, amely hasonló magához az adományhoz: ruhadarab vagy egész öltözet. A mari nők például elajándékozhatják a nagyanyjuk hímezte fejkendőjét, akár azért, mert értékesnek tartják, akár azért, mert úgy gondolják, úgysem jó már semmire. Máskor olyan terítőt adományoznak a kutatóknak, amit maguk hímeztek, vagy a saját birkájuk gyapjából kötött zoknit.

Mára már megváltoztak azok a tárgyak, amelyek a múzeumokba vagy egyéb gyűjteményekbe kerülnek. Egy egész szimbolikus világ megjelenítése helyett a tárgyak csupán egyetlen jelképes feladatot látnak el. A viselet a különböző népek szimbólumává vált, az identitás túlhangsúlyozott jelképévé, amely szépségével, eleganciájával és talán az eredete pusztán tényével szólítja meg a múzeumlátogatókat. Egy másik finnugor nép letűnt gazdagságának állítanak emléket.

Frank Orsolya fordítása

JEGYZETEK

1. „Egy román történész azt mondta: a történelem – tükör, amelybe nézve magát láthatja a nemzet.” Pearson 1999:64.
2. Honko 1999:27–28. „Ugyanakkor nem szabad elsiklanunk annak a jelentősége fölött sem, hogy sokan finnugor nyelvű néphez tartozóként jelölik meg magukat a népszámlálási éveken annak ellenére, hogy maga a nyelv csak másodlagos szerepet játszik az életükben, és a személy alig vagy egyáltalán nem beszéli magát a szóban forgó nyelvet. /.../ A gyökereiket kereső, de a nyelvtől már eltávolodott emberek közül sokan erősebb identitástudattal rendelkeznek, mint az előző generációk tagjai, akik még valóban beszélnek a nyelvet.”
3. „Így hát Romániában a kommunista rendszer idején a hagyományos művészeteknek két sajátos fejlődési vonalát figyelhetjük meg: az egyiket, amely spontán módon alakult, a civil társadalom működése hozta létre mindenütt, ahol tevékenysége a »kultúraktivisták« ellenőrzési körén kívül maradt, a másikat pedig a párt apparátusa irányította, ezt leginkább a szórakozás, a látványosság felé igyekeztek elvinni, és mint ilyen, híján volt bárminemű komoly tartalomnak.”
4. A szocialisták osztályozási rendszerében a nemzet (*nacija, narodnoszty*) és a nemzetiség vagy nép (*narod*) közötti különbségtétel nem volt egyértelmű. A köztársaságok nemzetiségeit nemzeteknek tekintették, az etnikai csoportok legtöbbször pedig népnek. Az egykori Szovjetunióban az etnogenetikai tanulmányok elsődleges célja az volt, hogy tisztázza azon népek és etnikai csoportok múltját, akik nem rendelkeztek írásos történelmi forrásokkal. Ezt az etnológia eszközével remélték elérni.
5. A Marijszki mir (1996:19) szerint 105 768 lélek.
6. A falu Misinko megyében helyezkedik el, és a mari lakosság lélekszáma 1040 (1500). Marijszki 1996:33; Lallukka 1990:122.
7. A tatár név értelme messze nem egyértelmű. Tatár ajkú tatárokat ugyanúgy jelenthet, mint türk nyelvű baskirokat. A régió népeiről lásd Rücskov 1762:126–130; Szbornik é. n.:72–76.
8. Csorak egyfajta központi falunak nevezhető egy olyan volosztyban, amely 24 Csorajhoz hasonló falut foglal magában. Csorajban több mint tíz pap működött. Az áldozati szertartásokról 1900-ban Heikki Paasonen készített megfigyeléseket. Beiträge zur Kenntnis der Religion und des Cultus der Tscheremissen. In Tscheremissische Texte. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne LXXVIII. 1939:181–211.

9. A. M. és A. S. lánya (1933) majdnem ugyanolyan részletes és pontos leírást adott a marik Küso ünnepéről, mint a Heikki Paasonen cikkében található beszámoló. Ezt megelőzően csupán jelzésekkel nyerhettem fogalmat az áldozati ünnepekről, és csupán 1997-ben tudtam összegyűjteni róluk a rendelkezésre álló információt.
10. Ezekkel a kérdésekkel legalább részben foglalkozik Lehtinen is, 1999:13.
11. Vikár László és Bereczki Gábor magyar kutatók 1964-ben látogatták meg a falut (Vikár–Bereczki 1971).

IRODALOM

BAUDRILLARD, JEAN

1968 *Le Système des Objets. Les essais.* Paris: Gallimard.

BOL'SAJA

1977, 1974 *Bol'saja Szovetszkaja Enciklopedija.* Moszkva.

BOURDIEU, PIERRE

1985 *Sosiologian kysymyksiä.* (Finn fordítás: J. J. Roos.) Tampere: Vastapaino.

CUISINIER, JEAN

1995 *Culture ordinaire et ethnicité.* *Ethnologie Française* 1:16–35.

DAUN, ÅKE

1998 *Describing a National Culture – is it all possible?* *Ethnologica Scandinavica* 28:5–19.

FÉL, EDIT – HOFER, TAMÁS

1965 *Über monographisches Sammeln volkskundlicher Objekte.* Festschrift Albert Bühler. *Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Ethnologische Reihe* 2:77–92.

1974 *Geräte der Átányer Bauern.* Kommission der Königlich Dänischen Akademie der Wissenschaften zur Erforschung der Geschichte der Ackerbaugeräte und der Feldstrukturen. Publikation nr. 2. Kopenhagen.

GEERTZ, CLIFFORD

1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz.* New York: Basic Books.

HARVA (HOLMBERG), UNO

1913 *Tsheremissionen luonnon matkikirjeitä.* 1–4. *Uusi Aura.* Turku.

HOBBSAWM, ERIC

1972 *The Social Functions of the Past: Some Questions.* *Past and Present* 55.

1983 *Inventing Traditions.* In *The Invention of Tradition.* Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

HONKO, LAURI

1999 Traditions in the Construction of Cultural Identity. National History and Identity. In National History and Identity: Approaches to the Writing of National History in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Michael Branch, ed. Helsinki: Finnish Literature Society. /Studia Fennica. Ethnologica, 6./

IVANOV, A. G. – SZANUKOV, K. N

1999 Isztorija marijszkogo naroda. Joskar-Ola.

KARAMZIN, N. M

1817 Isztorija Goszudarsztva Rosszijskogo. Tom 8. Szentpétervár.

KOZLOVA, K. I.

1958 Vosztocsnüe marijcü. Trudü Marijszkogo naucsno-isszledovatel'szkogo insztituta. Vüp. 11. Joskar-Ola.

KÖSTLIN, KONRAD

1999 Vanishing Borders and the Rise of Culture(s). Ethnologia Europaea 29(2).

KRATKAJA

1975 Kratkaja literaturnaja enciklopedija. Tom 8. Moszkva.

LALLUKKA, SEPPO

1990 The East Finnic Minorities in the Soviet Union: An Appraisal of the Erosive Trends. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

LEHTINEN, ILDIKÓ

1999 Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista. Helsinki: Societé Finno-Ougrienne. /Travaux ethnographiques de la Societé Finno-Ougrienne, 16./

LEROI-GOURHAN, ANDRÉ

1973 [1945] L'homme et la matière. Paris.

LÖFGREN, ORVAR

1996a Linking of the Local, National and Global. Ethnologia Europaea 26(2):157–168.

1996b Le retour des objets? L'étude de la culture matérielle dans l'ethnologie suédoise. Ethnologie Française 1.

LÖNNQVIST, BO

1996 Main Concepts and Research Traditions. Ethnologia Europaea 26:2.

MARIJSZKI

1996 Marijszki mir (informacionno-sztatisticeszkij szpravocsnik). Joskar-Ola.

MOLES, A. ABRAHAM

1969 Objet et communication. Seuil: Centre d'Etudes des Communications de Masse.

NIEDERMÜLLER, PÉTER

- 1992 The search for Identity: Central Europe between Tradition and Modernity. Tradition and Modernisation. Plenary papers read at the 4th International Congress of the société Internationale d'Ethnologie et de Folklore. Turku. /NIF-publications, 25./
- 1994 Politics, Culture and Social Symbolism. Some Remarks on the Anthropology of Eastern European Nationalism. *Ethnologia Europaea* 24(1):21–33.
- 1998 History, Past and the Post-Socialist Nation. *Ethnologia Europaea* 28(2):169–182.

O'DELL, TOM

- 1998 Junctures of Swedishness. Reconsidering Representations of the National. *Ethnologia Scandinavica* 28:20–37.

PEARSON, RAYMOND

- 1999 History and Historians in the Service of Nation-Building. In *National History and Identity. Approaches to the Writing of national History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*. Michael Branch, ed. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica. Ethnologica*, 6./

PISZATELI

- 1988 Piszateli Marijszkoi ASZSZR. Bibliograficeszki szpravocsnik. Joskar-Ola.

RÜCSKOV, P. I.

- 1887 Topografija Orenburgszkoj gubernij. Socsinenie P. I. Rücskova 1762. Orenburg.

SCHÖPFLIN, GEORG

- 1999 The Politics of National Identities. In *National History and Identity. Approaches to the Writing of national History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*. Michael Branch, ed. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica. Ethnologica*, 6./

SUOJANEN, PÄIVIKKI

- 1996 Kulttuurien tutkijan arki. Kokemuksia omasta ja vieraasta. Jyväskylä: Antrokirjat.

SZBORNIK

- é. n. Szbornik sztatisticeszkich szvedenij po Ufimszkoi gubernij. V. Birszki uezd. Otszenocsno-sztatisticeszkie materialü po dannüm mesztñüh isszedovanij 1897 goda. Ufa.

SZEPEEV, G. A.

- 1975 Vostocsnüe marijcü. Iszkoriko-etnograficeszkie isszedovanie material'noj kul'urü (szeredina XIX–nacsalo XX vv.) Joskar-Ola.

VIKÁR, BÉLA – BERCZKI, GÁBOR

- 1971 *Cheremis Folksongs*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ZAJNYIEV, G.

- 1998 Janüs Jalkajn. „Socsmo el vercs ilüszhemat om csamane”. Oncsüko 11.

Kiadatlan források

Terepen készült jegyzetek 1987, 1991, 1996, 1997 és 1998-ból, National Board of Antiquities (Finn Múzeumi Központ) Etnológiai Kézirattár. Az adatközlőket nevük kezdőbetűivel jelöltem.

ILDIKÓ LEHTINEN

Chest and cupboard: A case of identity in a Mari village

This essay concerns the ethnic identity of one Mari village as it is articulated in its inhabitants' costumes. They belong to the Eastern Mari, who migrated from the Volga Bend to their contemporary homeland of Bashkortostan in the 18th century. Since then, they have lived among the Tatar, Bashkir and Udmurt, adopting some elements of dialect and material culture. At the periphery, they have retained their animist religion even during Soviet rule, strengthening their local identity. In the 1970s and 1980s, this particular group of Mari represented an authentic, untainted form of Mari culture for the Mari of the motherland. After 1992, however, the Mari regions outside the Mari republic again became isolated out of economic reasons.