

Az erőszak asztalközössége: argentín és kolumbiai társadalmi szokások összehasonlító vizsgálata¹

Ez a tanulmány a társadalmi hovatartozás, barátság és a bűnrészesség létrejöttét szándékozik elemezni olyan csoportok esetében, melyek aktív szerepet játszanak az erőszak és agresszió fenntartásában. A vizsgálat két eltérő típusú példán alapul: egy kolumbiai parasztközösségben végzett hosszabb terepmunkán, illetve egy Argentínában végbement mérsárláson, mely a katonai diktatúra alatt történt meg. Mindkét eretre jellemző, hogy a szerző az erőszakot nem mint diszruptív tényezőt kezeli, hanem olyan jelenségként, közvetlenül képes hozzájárulni kapcsolatok teremtéséhez az agresszorok között. Az asztalközösség és a szolidaritás bizonyos ritalizált aktusai együttesen erősítik meg az adott közösségen belül a bűnrészesség összetartó erejét és fordítják a tagok erőszakosságát mások irányába.

Ebben a tanulmányban olyan asztalközösségi szokásokat elemzek, amelyeket általában hasznosnak tartanak azokban a kultúrákban, ahol kialakultak, de egyes konkrét esetekben – és ezeket szeretném itt bemutatni – a büntetlenség konstrukcióival kapcsolódnak össze, a bűnelkövetők cinkos összefonódását eredményezik, valamint erőszakos bűncselekmények elkövetésére és/vagy elhallgatására szolgálnak.

Célom egy összehasonlító elemzés elvégzése. A kortárs antropológia kevésbé érdekli a komparatív vizsgálatok iránt, és alakít ki kultúráközi elméleteket a közös kulturális mintákon alapuló különböző jelenségek vizsgálatához. Peter Riviere tárgyalja, hogy mit is érdemes valójában összehasonlítani: „[...] végtelen sok nehézséggel találkozunk ezen a téren, de talán leginkább azzal a felismeréssel szembesülünk, hogy az egyéni gyakorlatok és az intézményes formák vizsgálata során azokat az általános alapelveket kell kutatnunk, amelyek az említett szinteket működtetik (Riviere 2001: 31–32).

Sajnos kommunikációnk egyre inkább fellazul, és egymás közt „erőszakokról” vagy „asztalközösségekről” beszélünk. A többes szám használata kizárja vagy a végletekig legyengíti annak lehetőségét, hogy pironkodás nélkül dolgozhassunk alapvető hasonlóságot mutató társadalmi jelenségek közös szerkezeti alkotóelemeivel. Ilyen értelemben egyetértek Maurice Blochnak a *Hová tűnt az antropológia?* című munkájában megfogalmazott kiritikáival (Bloch 2005). Ne féljünk tehát az összehasonlításoktól és a közös szerkezeti elemek keresésétől!

Az alábbi két eset Latin-Amerika különböző történelmi pillanatait és kulturális területeit idézi fel. Az első példát már tárgyaltuk egy Ana Guglielmuccival közös mun-

kánkban: *A büntetlenség rítusai Argentínában: asztalközösség és bűnrészesség* (Los rituales de la impunidad en Argentina: comensalidad y complicidad) (Guglielmucci–Alvarez 2006). Most azzal a szándékkal térek vissza e kutatáshoz, hogy elemezzek néhány olyan esetet, amely Argentína Chaco tartományában az utolsó katonai diktatúra alatt (1976–1983) történt meg. A második példa a kolumbiai Sumapaz térségében a kilencvenes évek közepén végzett terepmunkámon alapul (Alvarez 2004). Mindkét eset arra szolgál, hogy bemutassam az agresszorcsoportok szövevényes baráti kapcsolatrendszerét, és elemezzem magát az erőszakot, amelyet nem disszociatív vagy diszruptív tényezőnek tekintek, hanem olyan jelenségnek, amely közvetlenül hozzájárul a szociális kapcsolatrendszerek kiépítéséhez.

Az információk megszerzésének módszerei a két kutatás során különbözőek voltak. Az első esetben az áldozatok hozzátartozóinak – utólag, a bíróság előtt tett – tanúvallomásaival, valamint levéltári anyagokkal, főként napilapokkal és folyóiratokkal dolgoztunk (lásd Guglielmucci–Alvarez 2006). A második esetben a kutatás egy klasszikus antropológiai terepmunkán alapult, a sumapazi puszta szélén található településen tizenöt hónapot töltöttem el.

Az asztalközösség fogalmán a megosztás ritualizált cselekvései által teremtett társadalmi köteleket értem. A latin *co-mensa* szóból eredő, „megosztott asztalt” jelentő spanyol *comensalidad* kifejezés tehát az étel közös elosztására utal. Peter Farb és George Armelagos szerint „[...] ha tudjuk, hogy mit, hol, hogyan, mikor és kivel esznek az emberek, akkor ismerjük az adott társadalom jellegét. Nem azok vagyunk tehát, amit megesszünk. Azok vagyunk, akikkel együtt eszünk.” (Farb–Armelagos 1980: 211.)²

A vizsgált esetekben „egyesek” asztalközösséget alkotnak, és „másokkal” szemben agresszívan lépnek fel. Olyan társadalmi köteleket teremtenek meg, amelyek bár eltérőek, mégis valahol rokonságot mutatnak a vallási kapcsolatokon keresztül szerveződő társas viszonyokkal. A vallás és az asztalközösség között nagyon szoros kapcsolat van, példa rá a korai keresztények szeretetvacsorája vagy testvéri vacsorája. Az étel megosztása a katolikus egyház kialakulásának kezdetén alapvetően egy asztalközösségi rítus volt (1Kor 11,17–34), amely később szimbolikus asztalközösséggé alakult át az oltáriszentségen keresztül.

Maurice Bloch vallási kutatásai jelentősen hatottak rám, különösen *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience* című munkája (Bloch 1992). E tanulmány egy közösség szociális kapcsolatainak kiépítését – mely főként a rítusokon keresztül valósul meg – összekapcsolja a természet és más közösségek ellen elkövetett erőszakkal. Bloch fő példája – ami a könyv címét is adta – egy olyan átmeneti rítus, amelynek első szakaszában a beavatás előtt álló serdülőket a sertésekkel azonosítják. Ezeket az állatokat rendszeresen fogyasztja az említett közösség. A rítus harmadik szakaszában a már beavatott fiatalok nem zsákmányként (sertések) térnek vissza, hanem vadászokként, akik megölik a sertéseket, a közösség megesszi azokat, majd sok esetben hevesen összezsúpcsap más közösségekkel (Bloch 1992:8–23). A természet feletti uralmuk sikeres csoportos megerősítése megköveteli, hogy szomszédaikkal összemérjék erejüket. René Girard (2005:276) – látszólag ellentmondva Blochnak – olyan erőszaktól megtisztító vallási rítusokról számol be, ahol az erőszakot a közösség egy „bűnbakhoz” társítva üzi el. Véleménye szerint az emberi társadalmak megtisztulási rítusait elemezve a

bűnbakképzés három, eltérő fejlődési szintekhez kötődő típusát különböztethetjük meg: kezdetben volt az emberáldozat, majd az állatáldozat, és végezetül a szimbolikus áldozat, mint például Isten Báránya, az oltáriszentség. Úgy gondolom, hogy ez az elmélet nem összeegyeztethetetlen Bloch gondolatmenetével. Girard ugyanis a közönségen belüli erőszaktól való megtisztulásról beszél, de semmit sem közöl a mások felé irányuló erőszakról. Egy közösség, miközben megerősíti társadalmi kötelekeit, erőszakhoz szokott folyamodni azok ellen, akik nem tagjai a közösségnek. Az általam vizsgált esetekben a társadalmi csoportosulás jellege szintén a „mások” felé irányuló erőszakban nyilvánul meg.

Mindazonáltal fontosnak tartom annak hangsúlyozását, hogy ezek az asztalközöségi gyakorlatok nem foghatók fel vallási rítusokként, bár a testvériesség és bajtársiaság stilizált formái feltűnhetnek közöttük, és a durkheimi szociológiai megközelítés szerint a szent fogalomkörébe lehetne sorolni őket. A másik érdekesség, hogy az asztalközösség nyomán létrejövő bajtársiaság a bemutatott esetek túlnyomó többségében a férfiak bajtársiaságát fedi.

Az étel megosztásából kiinduló szociális kapcsolatépítés a nyugati civilizáció kezdeteitől a gondolkodás tárgya volt (lásd Guglielmucci–Alvarez 2006:69). Mind a görög, mind a Krisztus korabeli zsidó világban egyértelmű példákat találunk erre. Platón *A lakoma* című műve a férfi-bajtársiaság társadalmi aktusát ábrázolja: a görög szümpozíont (Platón 1989). A szöveg egy baráti találkozót mutat be, ahol először esznek, majd isznak, zenét hallgatnak és vitáznak, ezen az estén főként a szerelemről. A szinoptikus evangéliumokban ábrázolt utolsó vacsora (Mát 26,26–29; Mk 14,22–25; Luk 22,3–6) és az agapé – amit Pál említ a korinthusiakhoz írt első levelében – egy szeretetteljes légkörben zajló felebaráti vacsorát mutat be, bár az utóbbi esetben az apostol aggódik az ilyen találkozókön elkövetett „túlkapások” miatt (1Kor 1,11–17).

Murray a *Sympotico: A symposium on the symposion* című munkájában (Murray 1999) mélyrehatóan elemzi a különböző görög asztalközöségi rítusokat, a résztvevők jellemzőiből és az elfogyasztott ételek elosztásának módjaiból kiindulva (lásd Guglielmucci–Alvarez 2006:69). A szümpozíon esetében (ami görögül együtt ivást jelent) Murray megfigyelte, hogy noha zártkörű rendezvény volt, a résztvevők egy szűk csoportja nem tartozott a privát szférához. Ők az ókori város világi döntéshozói voltak, azok az emberek, akik közügyeket érintő fontos kérdésekben hoztak határozatokat. Detienne és Vernant a *The cuisine of sacrifice among the Greeks* (1989) című közös munkájukban vizsgálták az áldozatbemutatást és a feláldozott állat közös elfogyasztását, és hangsúlyozták, hogy az állat különböző részeinek elosztása nagy jelentőséggel bírt: objektivizálta a közösségen belüli társadalmi kapcsolatokat (Guglielmucci–Alvarez 2006:69).

Arcátlan megközelítésnek tűnhet a görög klasszikus korszak lakomáiról szóló elemzések következtetéseit rávetíteni a kortárs latin-amerikai társadalmakra, mégis úgy gondolom, hogy azokat figyelembe kell venni az asztalközöségi szokások értelmezése és újbóli átgondolása során.

A „kreol pecsenye”

A kreol pecsenye sütése a szó szoros értelmében nem áldozatbemutatás. Úgy határozhatjuk meg, mint az adás ritualizált cselekvését,³ aminek következtében asztalközösség jön létre a résztvevők között. Különösen a nacionalista írók hangsúlyozták ki és értékelték nagyra e szokást, és kétségkívül így vélekedik az argentinok jelentős része is. E szokás közvetlen kapcsolatban áll a gaucho-életformával, amit a fenti szerzők „a haza legnemesebb és legfőbb hagyományai” közé sorolnak (Guglielmucci–Alvarez 2006:66).

A hús felkínálása a jelenlévőknek, majd annak közös elfogyasztása megerősíti a közöttük lévő társadalmi kapcsolatokat. Nos hát akkor, hogyan és milyen kapcsolatokat is erősít meg? Mauricio Boivin és Ana María Rosato *Crisis, reciprocidad y dominación* című munkájukban egy országos gazdasági válság időszakában elemzik a kreolpecsenye-sütést Entre Ríos tartomány egyik településén. Itt a helyi politikusok szerveztek pecsenyesütést a közösség legvédtelenebb csoportjai számára, és az ajándékért cserébe azok politikai hűségét várták el. A szerzők értelmezésüket beleillesztik abba az elméleti antropológiai hagyományba, amelyet többek között Mauss és Malinowski, később Lévi-Strauss, Sahlins és Bourdieu kutatásai fémjeleznek, és amely hosszasan elemez olyan társadalmi intézményeket, mint a kölcsönösség és az ajándékok cseréje (Boivin–Rosato 1999:352). Az ajándék – írják Bourdieu-t idézve a szerzők – megköveteli a viszontajándék felkínálását, bár az ajándék és a viszontajándék között eltelt időintervallum lehetővé teszi, hogy az ajándék viszonzása ne tűnjék kötelezettségnek (Boivin–Rosato 1999:356). A most következő esetben feltételezhetjük, hogy a katonák vártak cserébe valamit azért, hogy a mézszárlást követően pecsenyesütést rendeztek. A remélt ellenajándék a hallgatás, az *omertá*⁴ volt (Guglielmucci–Alvarez 2006:66–68).

A Margarita Belén-i mézszárlásról

Az erőszak és az asztalközösség közötti kapcsolatot egy olyan „mészárlás” elemzésén keresztül mutatjuk be, amely elválaszthatatlanul kötődik az 1976-tól 1983-ig tartó katonai diktatúra elnyomógépezetéhez.

Ana Guglielmuccival korábban így írtunk erről: „1976. december 12-én a hetes számú büntetés-végrehajtási egység őrsége Resistencia településén, Chaco tartomány központjában felszólított az ott tartott politikai foglyok közül néhányat, hogy készüljenek el, mert hamarosan átszállítják őket. Majd egyenként behívták őket a tartományi rendőrség helyi hivatalának ebédlőjébe, hogy megkínózzák őket. Volt letartóztatottak és azok a családtagjaik, akik meglátogathatták őket a rendőrségen, egybehangzóan állították, hogy a foglyokat valóban megkínózták az áthelyezésüket megelőző napon. A radikális párt egyik képviselője, aki velük együtt raboskodott, a volt katonai junta tagjainak tárgyalásán elmondta, hogy »a letartóztatottak egyikét 48 órán keresztül gyötörték [...]. Majd a kínzások után berakták őket egy kétsoros rendőrségi kordon közé, ahol addig ütötték őket, mígnem ájultan estek össze.«⁵

A kínzás végeztével, december 13-án a hajnali órákban a hadsereg megbízottjai – a tartományi rendőrség személyes támogatásával – a politikai foglyok csoportját elszál-

lították, az úticél feltételezhetően a formosai 10-es számú fegyház volt. Körülbelül 30 kilométernyi megtett út után, Margarita Belén település és a 11-es országút közelében, »golyó általi sebesülés« következtében majdnem minden fogoly az életét vesztette. Máig nem ismerjük az összes halott nevét, azt viszont tudjuk, hogy mindannyian azok közül kerültek ki, akiket az átszállításra kijelöltek.” (Guglielmucci–Alvarez 2006:61–65.)⁶

Mirta Clara (az egyik meggyilkolt férfi özvegye) tanúvallomásaiban beszámolt mindarról, amit fel tudott idézni a történetekből. „1976. december 12-én, vasárnap a déli pihenőidőben az Általános Büntetés-végrehajtási Szolgálat egyik tagja azt mondta nekik, hogy szedjék össze a holmijukat, mert átszállítják őket. A börtönbürokráciának megvoltak a maga törvényei, hétvégeken nem végeztek átszállításokat. A Polgármesteri Hivatalban összegyűjtötték őket egy másik csoport letartóztatottal – azóta eltűntnek nyilvánítottakkal, beleértve négy nőt is, akik a tartományi ezred II. hadtestéből származtak. Ez az éjszaka a borzalmak éjszakája volt a börtönben: elbántak velük, elverték, vérrel kenték össze őket. Bedugták őket egy tömlőbe, ahonnan eszméletlenül kerültek elő, már nem beszéltek, és képtelenek voltak válaszolni a többi letartóztatott szolngatásaira, akik a szomszédos cellából láthatták, hogy mit tettek velük. Mint a zsákokat, úgy rakták fel őket a katonai járőrteherautókra, elvitték őket a 11-es úton egy lakatlan helyre Margarita Belén közelében. A konvoj parancsnoka Athos René őrnagy volt. Elsőnek Flacót szedték le [a férjét], megkötözve és megbilincselve berakták egy autóba, majd kevesebb mint száz méterre tőlük a főhadnagy, Luis Pateta a fejére célozva kivégezte egy Ithaka fegyverből leadott lövéssel, amely darabokra szaggatta a koponyáját. Kevesebb mint negyven méterrel hátrább könnyű automata puskából hatvan lövést adott le egy másik csoport ellen, akik más autókban voltak megbilincselve. Huszonegy megbilincselte és a kínzások következtében fizikailag legyengült embert (17 férfit és 4 nőt) végeztek ki, mielőtt Formosába, a börtönbe értek volna. A hadsereg közleményeiben »menekülési kísérletre« hivatkozott”.⁷ Mirta szavait idézve: „Ez egyfajta beavatási rítus, vérszerződés volt, ahol mindenki lőtt, a jövőbeni megbánást elkerülendő. [...] aztán az összes résztvevő elment egy hússal és italokkal megpakolt teherautóval, hogy mindannyian kreol pecsenyét egyenek.” (Mirta Clara tanúvallomása.)

Az a tény, hogy a diktatúra „halálgazdaságán” belül a mézárálás egy különleges kivégzési forma volt, mivel a személyek erőszakos „eltüntetése” volt a legelterjedtebb *modus operandi*, arra enged következtetni, hogy nagy valószínűséggel ahhoz is különleges eljárásokra volt szükség, hogy elleplezzék és legitimálják a történeteket.⁸ Másrészt ez a hirtelen átmenet a „mészárlásból” az ünneplésbe egy közös étkezés által analogikusan emlékeztet minket a vadászat és az azt követő közös fogyasztás közötti kapcsolatra a különböző kultúrákban.⁹

Vajon milyen típusú kapcsolatok kialakulásához és megnyilvánulásához vezettek ezek az ünnepek, és konkrétan milyen társadalmi kapcsolatokat szilárdított meg ez a kollektív mézárálás utáni „kreol pecsenye”?

A Margarita Belén-i „kreol pecsenye”

A katonai kormány tagadta a „piszkos háború”¹⁰ létét, ezért a katonák úgy akarták tisztázni magukat, hogy fenntartották a bíróságok függetlenségének látszatát, miközben a Nemzeti Újjászervezési Folyamat (*Proceso de Reorganización Nacional*) alatt a bírói hatalom a végrehajtó hatalomnak volt alárendelve. Egyidejűleg szükségük volt a városi vezetők együttműködésére is, hogy a holttesteket ismeretlen személyekként temethessék el, és elkerüljék a kérdezősködést.

A Margarita Belén-i mézárást követő „kreolpecsenye-sütést” a fegyveres erők szervezték, amelyen katonai hatóságok és civilek egyaránt részt vettek. Ahogyan Mirta Clara tanúvallomásaiban rámutat, „A műveletet a katonák szervezték meg a bíróság csalárd beleegyezésével. Chaco tartomány egyik bírója, egy ügyész, egy titkár és a helyi igazságszolgáltatás egyik helyettes titkára egyből a helyszínre sietett, hogy legitimálja és eltussolja a mézárást, majd részt vettek a hús közös megsütésében, amelyet a holttestektől pár méterre készítettek el.” Egy másik tanú beszámolt róla, hogy az események napján a feltételezett „összetűzés” közelébe ment, hogy felajánlja szolgálatait, mivel a hadsereg által kiadott nyilatkozat megemlítette, hogy sérültek is vannak. A rendőrfőnök és a hadsereg egyik ezredese azonban azt mondta neki, hogy már mindent elrendeztek, és elmehet. Láta messziről Cayo Alegrét (aki később rendőrfőnök lett) és egy nagy csoportot, akik között sok civil is volt, amint „tüzet raktak, mintha hús sütéséhez készülődnének, miközben várták, hogy megérkezzen a hús és a kenyér, mivel – ahogy elmondták – a személyzet élelem nélkül maradt”.¹¹

Ahhoz, hogy megértsük a pecsenyesütést a „Margarita Belén-i mézárás” kontextusában, fel kell ismernünk, hogy az nem egyszerűen ajándékozás, hanem egyfajta rítus is, amely asztalközösséget, szolidaritást és bűnrészességet teremt. Az étel megosztása által kialakult szolidaritás és együttműködés a legkülönbözőbb kultúrákról írt antropológiai tanulmányokban megjelenik (Sallnow 1989:209–211; Carsten 1989:127). Ebben az értelemben hangsúlyozzuk, hogy a kreolpecsenye-sütés mint az étkezés ritualizált cselekedete önmagában létrehozza a szolidaritást. Az adás rituális cselekedete által bajtársi kapcsolatok alakulnak ki a résztvevők között, a „parancsok címzettjeiből” a legfontosabb „titoktartók” válnak (Arendt 2000:130). Olyan titoké, amelynek megtartása feltételezi egy kódolt nyelvezet kialakítását, hiszen egy hazugságot kell elleplezni általa.¹²

Már utaltunk arra, hogy a katonai hatalom úgy legitimálta a saját szerepét, a megtörtént bűncselekményeket úgy állították be és leplezték el, mintha az egy „menekülési kísérlet”, majd egy azt követő „összetűzés” eredménye lett volna. Ehhez olyan bírói hatalomra volt szükség, amely a hatalom megosztásából eredően látszólag független szervezetként működött. E látszat ellenére a végrehajtó hatalom informális utasításokkal irányította a bíróságokat. A hagyományos durkheimi osztályozást felhasználva azt mondhatjuk, hogy a pecsenyesütés – mint ritualizált cselekvés – ez esetben meghatározott emberek közötti kapcsolatépítést jelent. *Mechanikus szolidaritást* alakít ki, létrehozza a bűnpártolás olyan személyes kapcsolatrendszerit, amelyek képesek befolyásolni az *organikus szolidaritás* objektivitását, mely sajátja az állam különböző funkciói és társadalmi rétegei közötti együttműködési kapcsolatoknak még egy elnyomó állam esetében is.

A diktatórikus folyamatok esetében, különösen, amikor azokat – nem mindig pontosan – totalitáriusnak¹³ tekintjük, hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy e rendszerek egy tökéletes belső racionalitás alapján működnek, és belülről teljesen egységes és tagolt elnyomógépezetet alkotnak. Amikor azonban gondosan elemezzük e folyamatokat, tanúi lehetünk az államot alkotó részek közötti jellegzetes konfliktusoknak és széttagoltságnak. Ez különösen akkor szembetűnő, amikor nemcsak az állami hatalom van jelen, hanem a homályosan „félállamként” meghatározott is, amit a nagyfokú függetlenséggel bíró rendőrök, katonai tisztviselők, továbbá félkatonai erők alkotnak. Az önmagát Nemzeti Újjászervezési Folyamatnak (PRN) nevező rendszer nyilvánvalóan megkísérelte nemcsak monopolizálni, de legitimálni is az erőszakot, és ebben a jogi apparátusa meghatározó szerepet játszott.¹⁴ Vajon miként fonódnak össze ezek az erők az államot legitimáló jogi apparátussal? A különböző bürokratikus szintek közötti konfliktus áthidalásának egyik jellegzetes módja a mindent átszövő személyes kapcsolatok kiépítése volt.

Nézőpontom szerint ahhoz, hogy össze lehessen hangolni ezeket az eltérő szemléleteket, különféle társadalmi kölcsönhatásokat szabályozó eljárásokat kellett kidolgozni, amelyek előnyben részesítették és tovább erősítették a különböző hivatali szervek tagjai között már létező személyes kapcsolatokat. Ezt szolgálta – nyomban a megszárlást követően – a „kreol pecsenye” sütése is. Egyszerre jelent itt meg az asztalközösség és az ajándékozás. Nemcsak egyszerű adok-kapokról volt szó, hanem az asztal megosztásáról, a közös evésről és ivásról. Ez az asztalközösség a szolidaritás ideológiája és a maskulin bajtársiasság alapján jött létre, ami kihangsúlyozta a jelenlévők feltételezett egyenlőségét, ugyanakkor nem veszélyeztette a társadalmi hierarchiából adódó különbségeket, sőt fenntartotta és/vagy objektíválta őket. Ebben az értelemben úgy szervezhetnek kreolpecsenye-sütést a fegyveres erők tagjai vagy egy vállalat dolgozói, hogy miközben megszilárdult a bajtársiasság a jelenlévők között, a társadalmi státusok és a nemek közötti különbségek fennmaradnak.

A történelekről kialakított hazugság megpecsételődött azokon a „kellemes hangulatú társasági összejöveteleken”, amelyeken a jelentéktelen hivatalnokoktól az igazság-szolgáltatás tagjaiig sokan részt vettek. Ahogyan Hannah Arendt a Harmadik Birodalom megsemmisítési politikájára utalva rámutat, „[...] onnantól kezdve mindenki Pontius Pilátusnak képzelhette magát, minden felelősségtől mentesen, azzal védekezvén, hogy más neves emberek is harcoltak egymás között az elismerésért, hogy kitűnjenek a vérengzésben” (Arendt 2000: 174). A büntetlenség ugyanakkor múlhat azon, hogy a résztvevők ne szegjék meg az egyezséget, kezdve azzal, hogy ne sértsék meg az egymás közti személyes kapcsolatokat (Guglielmucci–Alvarez 2006:69–70).

Az agresszív maskulinitás megteremtése ajándékokon és asztalközösségi kapcsolatokon keresztül

A második példát, amelyben asztalközösség és erőszak összefonódik, a kolumbiai Andok délkeleti részén, Sumapaz térségében végzett terepmunka alapján mutatom be (Alvarez 2004). 1994 végén érkeztem Kolumbiába, és 1996 márciusában hagytam el

az országot. Tizennégy hónapot töltöttem el egy paraszti közösségben a sumapazi pusztában, Bogotától majd száz kilométerre. 2004-ben visszatértem a területre egy rövid, alig kéthetes tartózkodás erejéig (Alvarez 2008). Doktori disszertációmban az erőszakos maszkulinitás ideálján alapuló agresszív ember társadalmi konstrukcióját elemzem, aki ugyanakkor hierarchikus szolidaritási kapcsolatokat épít ki, főként az ital felajánlásán és elfogadásán, valamint a helyi ünnepek finanszírozásán keresztül (Alvarez 2000; 2004; 2008).

Ebben a paraszti közösségben, amit e tanulmányban hívjunk Nόμεquének, az erőszak idealizálódik, és ezt arra használják, hogy egy maszkulin ént, egy sajátos személyiséget építsenek fel, valamint társadalmilag differenciálják a feltételezett egyenlőket.¹⁵ Nόμεque közössége a sumapazi puszta szélén él, áthatva a külső és belső erőszak különböző megjelenési formáitól. Több parasztcsalád vérbosszúba keveredett egymással, amelynek során a maszkulinitás agresszív ideáljai tragikus módon fejeződhetnek ki. Másrészt a családon belüli erőszak is jelen van, amit az otthon feletti ellenőrzésből adódó konfliktus gerjeszt. A feszültség gyakran a nők és a gyermekek fizikai vagy szóbeli bántalmazásában nyilvánul meg (lásd Alvarez 2000).

Ezenkívül különböző társadalmi szereplők, gerillák, kábítószercsempészek, fegyveres erők harcolnak erőszakosan a terület feletti irányításért. Nόμεquei terepmunkám ideje alatt a közösség számos tagját gyilkolták meg. Volt, aki önszántából, volt, aki véletlenül került konfliktusba másokkal.

Az *El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos* (Az erőszak maszkulin hatalma a kolumbiai Andokban) című munkám (Alvarez 2000) a spanyol hódítás egy olyan narratívájából indul ki, amely máig tartó folytonosságot mutat – legalábbis társadalmi konstrukciójában – a hódító által képviselt, valamint a közösség későbbi férfiideáljai között. Röviden ábrázoltam a régió sajátos történetét, kiemelve a földtulajdon és a földekért folyó harcok kérdését. Bemutattam a pártfogó vagy földbirtokos személyét, aki egy áhított és utánzott viselkedésmintát nyújt a közösség tagjai számára. Sumapaz térségében óriási kiterjedésű magánbirtokok voltak, ahol a gazdag földbirtokos, aki egyben a hódító misztikus alakjának megtestesítője volt, a férfiideált is képviselte. Az 1930-as évektől kezdve Sumapaz rendkívül konfliktusos területté vált a parasztok földért folyó harcai miatt. Az „erőszak” időszakát követően a parasztok földhöz jutottak, de azt nem osztották fel igazságosan. Azt mondhatjuk, hogy a földet a „lófegyverek árnyékában” osztatták szét, főként, ha figyelembe vesszük, hogy hol voltak a parasztok korábban bérlők. A parasztcsaládok közötti, vérbosszúhoz vezető konfliktusok máig tartanak, függetlenül attól, hogy a gerillák és a nemzetállam is szeretné megszüntetni azokat. Tanulmányomban azt hangsúlyoztam tehát, hogy a paraszti szolidaritás kialakulása összekapcsolódott a föld megszerzéséért vívott harccal; ezután azonban a feltételezett egyenlők közösségében versengés indult a domináns pozíció megszerzéséért. Később megkíséreltem ábrázolni annak a képzeletbeli parasztnak az alakját, akiben a hódító és a földesúr alakja egybefonódik, hogy végül felbukkanjon egy új férfiideált megtestesítő személy: a kábítószerek-kereskedő.

A kábítószer-kereskedők

A drogbárók az agresszív maskulinitáson alapuló sajátos gyakorlatok és reprezentációk rendszerét próbálják megtestesíteni, és a szerint cselekedni, hatalmuk egy részét pedig ajándék- és viszontajándék-rendszereken keresztül építik ki, ahol az asztalközösség központi szerepet játszik.

Hogyan lehetséges az, hogy a kábítószer-kereskedők egyfajta eszményképet jelenítsenek a legtöbb paraszt számára a régióban, ahelyett hogy társadalmilag mélyen elítélnék őket? A kérdésre adható egyik válasz a kábítószer-kereskedők társadalmi és gazdasági tevékenységeit hangsúlyozza, különösen azt, hogy szembetűnő fogyasztásaik által sikeresen alkotnak újra egy hierarchikus rendszert egy olyan közösségben, amely korábban már elűzte a földbirtokosokat.

A vizsgált közösség kábítószer-kereskedői szegény parasztok voltak, akik az erőszak alkalmazásával nyerték el hatalmukat és gazdagságukat. Anton Blokot (1975:33) követve úgy definiálhatjuk őket, mint erőszakos paraszti vállalkozókat. Ezekben az instabil és nem rétegzett, változékony hatalmi kapcsolatokkal átszótt közösségekben az erőszak alkalmazása, valamint a nyilvános fogyasztás és a javak nagyvonalú szétosztása egyaránt a hatalom és az erő kiépítésének formáit jelentette a korábban egyenlőnek tekintett személyek között. Érdeemes megjegyezni, hogy a kábítószer-kereskedők hatalmukat és tiszteletüket saját maguk teremtették meg, nem örökölték. Erőszak alkalmazása és asztalközösségi kapcsolatok kiépítése által kötik meg az üzletet, alakítják ki társadalmi kapcsolataik hálózatát és így végső soron a saját hatalmukat.

A férfiideál megtestesítői azok az agresszív és erőszakos emberek, akik folyamatosan kockáztatják az életüket, nőket hódítanak meg, italoznak, nagyvonalúak, és hűségesekek a barátaikhoz.¹⁶ Ezek a viselkedési jegyek a kábítószer-kereskedők életformájának szerves részei. Földvásárlásokba, fényűző paloták építésébe és lótenyésztésbe fektetik pénzüket. Költenek a nőkre és a baráti összejövetelekre, ahonnan a mariachi-zenekarok sem hiányozhatnak. Ez a gondolkodásmód összekapcsolja a hatalmat és a vagyont a földtulajdonnal, és nagy jelentőséget tulajdonít a lovaknak mint státuszszimbólumoknak. A nagyfokú költségek hajlandósága kinyilvánítása pedig a szolidaritási hálózatok, a hierarchia és a cinkosság kiépítése miatt fontos.

Egy kábítószer-kereskedő (legalábbis a vizsgált térségben) férfiideált testesít meg, és példaként szolgál a kevésbé sikeres parasztok számára. Ugyanabból a vidéki társadalomból származik, és hasonlóan is viselkedik hozzájuk. De hogyan sikerül kiépíteni a hatalmuk alapjait?

Nómeque kábítószer-kereskedői: nők és multságok

Az Artaza család tagjai – a nagybácsi és az unokaöcs – kábítószerüzletekbe és pénzmossásba keveredtek. Néhány évvel ezelőtt ők voltak a Mexikói itteni helytartói. Apuleyo Artazának már legalább háromszor meg kellett volna halnia, mielőtt a „semmitől” gazdaggá lett, mesélte egy helyi munkás, nem minden irigység nélkül. Az Artaza család emellett lelkes támogatója volt a Liberális Pártnak. Egy hatalmas birtokon éltek a völgyben, közel a városhoz.

Artazák legfőbb társadalmi tevékenységei közé tartozott a baráti mulatságok és más ivászatok szervezése a birtokaikon. A mariachi-zenekarok az összejövetelek elhagyhatatlan résztvevői voltak. Úgy is mondhatnánk, hogy a kábítószer-kereskedőknek, akár a középkori hűbéruraknak, saját trubadúrkíséretük volt. Sok fiatal leány vett részt ezeken a mulatságokon, ahol a kábítószer-kereskedők kényük-kedvük szerint viselkedtek. Törvényes feleségük rendszerint nem volt jelen; visszahúzódóbb és alárendeltebb szerepet töltött be. Nómequében sok nő suttogva, nemtetszését kifejezve beszélt ezekről a mulatságokról. Meggyőződésük szerint ott erkölcstelen dolgok történnek. A férfiak viszont büszkén mesélték, ha a meghívottak között szerepelhettek. A kábítószer-kereskedőket mindig nagy baráti kísérettel látták a faluban, amint közösen isznak, különösen a mulatságok és az állami ünnepek alkalmával.

Föld és lovak

Az Artazák talán a tulajdonukban lévő pompás kolumbiai *paso fino* lovakra¹⁷ voltak a legbüszkébbek. A kábítószer-kereskedők ezeket a lovakat folyamatosan adják-veszik, és úgy mutogatják, mint csodálni való trófeákat. Ezek az ügyletek egyrészt pénzmosásra szolgálnak, másrészt utalnak a megszerzett állat értékére, és kifejezik az egyén státusát.

A lovakat a kolumbiai tradicionális felső osztály mindig nagyra becsülte. Részben ezért, részben a gazdagság paraszti reprezentációjának megfelelően a kábítószer-kereskedők vágyainak tárgyai is a lovak lettek. Dollárkötegekkel árasztották el a lópiacot, és a legjobb állatokat szerezték meg maguknak. Miután a kábítószer-kereskedelemből származó pénz beszívárgott a lókereskedelembé, a hagyományos felső osztály nem tudott versenybe szállni velük. A *paso fino* lótenyésztők szövetségei fokozatosan a kábítószercsempészek hatalmába kerültek.

A lovak megszerzése a földszerzéshez hasonló. Kolumbia egyes vidékein, mint a Nómeque melletti enyhén lejtős völgyben, a tradicionális földbirtokosokat rákényszerítették földjeik eladására, és a kábítószer-kereskedők megszállott módon szereztek így újabb és újabb földterületeket. Azt is hozzá kell tennünk, hogy bár nyilvánvaló nyomás nehezedett a tulajdonosokra, hogy adják el földjeiket (a kevésbé együttműködő magatartásért a tulajdonos az életével fizethetett), a kábítószer-kereskedők rendszerint nagyon jó árat fizettek a megvásárolt területekért (Camacho Guizado 1993:212; Reyes Posada 1994:120).

Egy tradicionális család tagjai elmesélték, hogyan kötelezték őket egy ilyen tranzakció lebonyolítására a Mexikóival Panchóban, Cundinamarca megyében. A Mexikói, mielőtt a rendőrség meggyilkolta, a medellíni kartell hírhedt és rettegett tagja volt, aki a Cundinamarca és Boyacá közötti hatalmas területet tartotta ellenőrzése alatt.

A Mexikói először az egyik helytartóját küldte el az említett családhoz, aki elmesélte nekik, hogy a főnöke érdeklődést mutat a földjük iránt, majd egy kávézóban megszervezett egy személyes találkozót a család képviselői és a Mexikói között. Ekkor a család számára nyilvánvalóvá vált, hogy nincs más választásuk, mint hogy eladják a birtokot. A családfő két fia kíséretében elment a kábítószer-kereskedővel megbeszélte találkozóra. Egy nagydarab, kövér emberre emlékeznek, aki *bazucot* rágcsált (a koka-

massza elsődleges feldolgozásából készült anyag), és pálinkát ivott. A Mexikói tiszteltjesen Uramnak szólította a családfőt. Azokból az időkből ismerte, amikor még szinte gyermekként időszakos napszámosként dolgozott a birtokukon. A bútorokkal együtt akarta a házat, mindazzal, ami ott volt, és ragyogó árat ajánlott érte. Vitának nem volt helye. Később a háziasszony megkérdezte, hogy nem tarthatna-e meg egy komódot, amelyhez érzelmi szálak fűzték. A Mexikói nem volt hajlandó eleget tenni a kérésnek. Nem csak egy darab földet vásárolt meg. Az előző tulajdonosoknak mindenét megvette, a múltat is kisajátította, és szimbolikusan megszerezte a volt tulajdonos földbirtokosi státusát.

A nómequei vásár

A mezőgazdasági vásárok népszerű ünnepek Cundinamarcában és Kolumbia más területein is, itt állítják ki a mezőgazdasági termékeket és állatokat. Terepmunkám idején Nómeque önkormányzata öt év után először vásárt rendezett.

Három hónappal a vásár előtt egy különbizottságot hoztak létre a szervezés lebonyolítására. Az Artaza család ebben az időszakban a háttérbe húzódott, annak ellenére, hogy jelentős befolyása volt a legfontosabb döntésekre, és emberei kulcspozíciókat foglaltak el a szervezőbizottságban.

Az ünnepség korán reggel megkezdődött, egy mariachi-zenekar harsogó muzsikával ébresztette a népet. Az emberek ellepték a bikaviadal arénáját, ahol a *paso fino* lovakat kiállították. Részletesen megtárgyalták a lovak szépségét, lovasaik képességeit, és különösen az került szóba, hogy az egyes állatoknak kik a tulajdonosai.

Az Artaza család is felvonultatta saját lovait, sőt a *La Estirpe* birtok lovainak bemutatásában is segédkezett, amelynek tulajdonosa annak idején szintén ismert kábítószer-kereskedő volt. Néhány lovukon még mindig rajta volt az R G billog, Rodriguez Gacha monogramja. A versenyen a lovasok olyan számokban mérték össze képességeiket, mint a lépés, az ügetés és a vágta. A lovakat egyesével vezették be az arénába, ahol előre meghatározott módon köröztek velük. Ezután fel kellett menniük egy emelvényre, ahol bemutatták a paták csengő hangját és a testi összhangot. Artazáék és a *La Estirpe* birtok lovai zsebelték be az összes díjat.

Artazáék fizették azt a mariachi-zenekart is, amely végig játszott az ötnapos ünnep alatt. Szintén ők állták a szépségverseny díjait, többek között a szépségkirálynő koronáját, amelyet az ünnep utolsó estéjén adtak át. A kábítószer-kereskedők emellett több gallon sört és pálinkát osztottak szét barátaik és ismerőseik között. Kocsmáról kocsmára jártak velük, és ők fizették a köröket.

Az utolsó este választották meg tehát a szépségkirálynőt az iskola nagytermében. A közel nyolcszáz fő csordultig megtöltötte a helyiséget. Közöttük volt az Artaza család és kísérete is (körülbelül ötven ember, bogotai kábítószer-kereskedők, néhány helyi barát és néhány, többé-kevésbé sikeresen szőkére festett buja nő). Külön helyet tartottak fenn számukra a színpad előtt, hogy senki ne merje megérinteni őket, és hogy akkor foglalhassák el a helyüket, amikor a ceremónia megkezdődik.

Bogotai iskolás gyerekek néptáncot mutattak be, majd a mariachi-zenekar elkezdte játszani a jól ismert mexikói *ranchera*- és *corridorepertoárját*. Már három dalt eljátszott-

tak, amikor a zenekar vezetője kezébe vette a mikrofont, és azt mondta a közönségnek, hogy egy személy, aki teljes szívéből szereti Nόμεquét, és aki cselekedeteivel jelentős mértékben hozzájárult a vásár sikeréhez (itt részletesen felsorolta azokat), néhány szót kíván szólni.

Apuleyo Artaza tapsvihár közepette felment a pódiumra, hogy beszédet tartson. Kifejtette, miként nyújtott segítséget Nόμεquének, és hogy mennyire szereti a faluját. A beszéd végén a barátai és a közönség nagy része rajongva megtapsolta. Ezután Apuleyo Artaza kezébe vette a mikrofont, és énekelni kezdett. Különféle *rancherá*kat énekelte, a zenészek hangszerükön kísérték. Második dala egy nagyon népszerű ének volt, amelynek egy részlete így hangzik: „Büszke vagyok arra, hogy a legszegényebb negyedben születtem, távol a felfordulástól és a képmutató társadalomtól.” A képmutató társadalom részhez érve a szavakat kihangsúlyozta, miközben kajánul és neheztelve nézett arra a helyre, ahol a polgármester és más *tiszteletre méltó* személyek foglalták el helyüket.

Miután Apuleyo Artaza két dalt elénekelt, nagybátyját szólította a színpadra, aki szintén egy dallal gyönyörködtetett bennünket. Végezetül Artazáék összes barátja – a közönség nagy részével együtt – állva tapsolta meg őket. Ezt követően a vásári szervezőbizottság elnöke mondott beszédet, szimpátiáját és háláját fejezte ki az „*ifjú*” Apuleyo Artazának. A szónoklatok után a polgármester kapott szót. A közönség érdeklődve várta, mit fog mondani, mivel a két kábítószer-kereskedő csorbát ejtett a tekintélyén. Köszönetet mondott az embereknek azért, hogy egyetlen haláleset nélkül (sic!), békés körülmények között zajlott a vásár, és egy „Éljen Nόμεque!” kiáltással fejezte be beszédét.

Ezután a szépségkirálynő megválasztása következett. A rögtönzött kifutón a jelöltek drága és nehéz ruhákban sétáltak végig, melyeket Bogotában kölcsönöztek külön erre az alkalomra. Ezután kérdésekre kellett válaszolniuk. Néhány lány bajban volt, és több esetben megnevettették a közönséget különös válaszaikkal. A közönség kiabálva nyilvánította ki, hogy kit támogat a különböző jelöltek közül. Artazáéknak is megvolt a maguk jelöltje, egy gazdag paraszt lánya, aki gazdasági kapcsolatban állt velük. Hogy nyilvánosan is kifejezzék szimpátiájukat a jelöltjük mellett, a kábítószer-kereskedők sleppje elkezdte kiabálni a lány nevét, és „lelkedésük” lassacskán a hallgatóság nagy részére is átragadt. Nem volt kétséges, hogy végül a kábítószer-kereskedők jelöltjét választják meg szépségkirálynővé.

A kábítószer-kereskedők szimbolikus csatát vívnak a státusért: lovakat, földterületeket, nőket szereznek, kínálnak és „fogyasztanak”, így jelzik újonnan megszerzett helyüket a társadalomban. A földek és a lovak vásárlásával a földbirtokosok példáját követik, átvéve helyüket a társadalomban. Ezeket a szimbólumokat csak tömértelen sok pénzzel szerezhetik meg, ezért folyamatosan keresik az ezt biztosító illegális tevékenységeket.

Pénzüket tisztára kell mosniuk. Ennek egyik formája, hogy a pénzt odaadják másoknak, akik azt legális üzletbe fektetik, vagy egy darab földet vásárolnak. Ily módon nemcsak a pénzüket mossák tisztára, hanem szétosztják azt a közösségben, cinkosági és szolidaritási kapcsolatokat építve ki. Ez a társadalmi stratégia teszi lehetővé a kábítószer-kereskedők számára, hogy egy olyan hierarchikus kapcsolatrendszert építsenek ki, mint a középkori hűbérurak, akik feudális szerződéseken és megállapodáso-

kon keresztül kényszerítették rá hatalmukat a parasztokra. A kábítószerek-kereskedők így hoznak létre alá- és fölérendeltségi viszonyt, valamint függőséget a parasztok között. A közös italozások és ünnepek során a jelen lévő barátaik mindig alárendelt szerepet kapnak, és így vagy úgy elfogadják, hogy a kábítószerek-kereskedők hierarchikusan felettük állnak. A polgármestert nem hozhatták volna kínosabb helyzetbe, mint hogy szereplését a vásár végére hagyták, és így nyíltan kifejezték az alárendeltségét.

A FARC-tól az AUC-ig

Terepmunkám ideje alatt (1994–1996) a térséget még mindig a hegyekben megbúvó FARC (Kolumbia Forradalmi Fegyveres Erő) tartotta ellenőrzése alatt. Viszonyuk a kábítószerek-kereskedőkkel, a térség új társadalmi szereplőivel leplezetlenül feszült volt. Valójában azonban létezett néhány különmegállapodás, miszerint a kábítószerek-kereskedők forradalmi adót fizettek azért, hogy békén hagyják őket.

2004-re, amikor újból visszatértem a területre, a helyzet drámaian megváltozott. A faluba érkezésemkor csodálkozva pillantottam meg egy spray-vel írt graffitit, ami így szólt: „Öljük meg az összes gerillát: ki innen ezzel a söpredékkal. AUC [Egyesült Kolumbiai Önvédelmi Erők]”. A félkatonai falfirkák elképzelhetetlenek lettek volna tíz évvel korábban, amikor még rendőrség sem létezett Nómequében, mivel a gerillák lerombolták a rendőrségi épületet, a rendőrök közül pedig többeket megöltek. A félkatonai szervezet átvette a hatalmat a falu felett, feketelistát adtak közre, és jó néhány embernek, akiket többé-kevésbé rejtetten gerillaszimpatizánsokként tartottak számon, el kellett hagyniuk a környéket (Álvarez 2008). Nagy részük a közeli városokba vagy Bogotába költözött. Néhányuknak sikerült külföldre, főleg Kanadába emigrálni. A feketelista kevésbé szerencsés tagjait meggyilkolták. Az Artaza család ebben az időszakban hirtelen elhagyta a falut. Ahogyan nekem mondták, nyomozás folyik ellenük, és a rendőrség a nyomukban van.

Honnan jöttek e félkatonai szervezet tagjai? Megfigyeléseim szerint az Artaza családhoz közeli körökből, és az asztalközösség teremtette szolidaritás alapján cselekedtek és hallgattak. Hierarchikus asztalközösségi kapcsolataikat arra használták fel, hogy ezekben a „szürke zónákban” államhatalomként működjenek. Nagy hatással volt rám a nómequei vásár drámai átalakulása. Tíz évvel korábban a térség egyik legkisebb rendezvényének számított. Visszatértemkor mindenki erről a vásárról akart beszélni, amit néhány hónappal érkezésem előtt tartottak: több mint ezer versenyző vonult fel a lovasbemutatón, ahol az egész régió *paso fino* lovai jelen voltak. Hajlok rá, hogy úgy értelmezem ezt a vásárt, mint egy nagy erődemonstrációt, a gerillák felett aratott végleges győzelem ünnepét.

Összegzés

A bemutatott két példában az asztalközösség megteremtése és a hierarchikus, ugyanakkor bajtársias társadalmi kapcsolatok kiépítése azt a célt szolgálta, hogy bűnrészeséget, hallgatást és büntetlenséget teremtsen. A létező szürke zónákban a különböző

állami és félállami szervezetek közötti szétagoltságot az interperszonális kapcsolat-építésen keresztül hidalják át, ami feloldja a különbségeket, és titoktartásra kötelez.

A közös evés-ivás, az együttlét ténye nyilvánvalóan létrehozza a testvériesség és cinkosság kötelékét a résztvevők között. Véleményem szerint az asztalközösség strukturálja a társadalmi kapcsolatokat is, különbséget tesz a „mi” és a „mások” között. A kapcsolatok e strukturálódása a bűnpártolás ritualizált cselekményein keresztül alakul ki, amelyek a csoportszolidaritás kiépítésének fontos és szükséges mechanizmusai. Ezek az eseményeken társalgás közben a résztvevők megosztják egymással egyéni tapasztalataikat, eltérő érdekeik és szempontjaik összehangolhatók lesznek, vagy legalábbis kölcsönösen ismertté válnak (Guglielmucci–Alvarez 2006:71–73). Ez nem jelenti azt, hogy ezeken az eseményeken nem lehetnek véleménykülönbségek és ellenségeskedések, de ezek bármely csoportban előfordulnak. Az asztal körüli vagy az italozás alatti közös történetek a csapatszellemet építik, tagjainak egy közös és másoktól különböző identitást nyújtanak, ami lehetővé teszi számukra, hogy közösen alkalmazzanak erőszakot a kívülállók körében. A csoporton belüli kölcsönösség ily módon mindenkit „mások” ragadozójává alakít át (lásd Bloch 1992:8–23; Riviere 2001:49–50).

Fordította: Engi Emese és Szeljak György

JEGYZETEK

1. Szeretnék köszönetet mondani Ana Guglielmuccinak, Victoria Mailhosnak és Julio Spotának megjegyzéseikért és hasznos tanácsaikért.
2. Az eredeti angol idézet: „[...] to know what, where, how, when, and with whom people eat is to know the carácter of their society. So we are not, after all, what we eat. We are with whom we eat.”
3. Jelen tanulmányban a következő értelemben használjuk a rítus kifejezést: „A rítus szűk értelemben véve olyan előírt és formális cselekvésekre utal, amelyek a vallási kultusz kontextusában mennek végbe, például az ősök lelkének bemutatott áldozat. Ugyanakkor gyakori, hogy az antropológusok a rítus kifejezéssel jelölnek bármilyen olyan cselekvést, amely nagyfokú formalitást mutat, és nem utilitarista célú.” (Andrew S. Buckser meghatározása a Thomas Barfield által szerkesztett *Antropológiai szótárból*, Mexico: Siglo Veintiuno, 2000.)
4. Olasz szó, ami az alvilág tagjai közötti szolidaritásra utal. Az 1991-es Zingarelli-féle olasz értelmező szótár meghatározása szerint „Szolidáris bűnszövetkezeti összetartás, amely kötelezi az alvilág bizonyos tagjait a kölcsönös védelemre úgy, hogy elhallgassák vagy eltakarják az összes jelet vagy bizonyítékot, amely hasznos lehet arra, hogy azonosítani lehessen egy vagy több bűnnek az elkövetőjét vagy elkövetőit.” (Hivatkozás szabályosan!!)
5. Lásd *Diario Clarín*, 1985. augusztus 5., 21. p.
6. Részletesebben lásd „*Soha többé*”. A Nemzeti Bizottság eltűntekről szóló jelentése.
7. December 13-án körülbelül 4.45-kor egy felforgató foglyokat Formosába szállító hadoszlopot megtámadott egy felfegyverzett banda a 11-es úton, a chacói Margarita Belén település közelében. Három felforgató bűnözőt lelőttek a kialakult tűzharcban, a többi fogolynek a zűrzavart és a sötétséget kihasználva sikerült elmenekülnie. A kíséret tagjai megsebesültek. A hadsereg, a nemzeti csendőrség és a szövetségi rendőrség egyesített erői a térséget átfésülve próbálják feltartóztatni a szökevényeket. A hatóság kéri a lakosságot, hogy működjön együtt a rendfenntar-

- tó erőkkel, és adjon át bármilyen információt, ami megkönnyíti a felforgató bűnözők tartózkodási helyének megállapítását (Clarín, 1976. december 14., 9. p.). A másnapi újság hozzátette: „A II. zóna különítményének közlése szerint a december 13-án megkezdett művelet következményeként, közvetlenül a katonai hadoszlopot ért támadás után [...] a 23-as külterület egyesített erői az említett napon 15.40-kor, körülbelül 3 kilométerre attól a helytől, ahol a foglyokat szállító hadoszlopot megtámadták, két felforgatót lelőttek egy másik összetűzésben. Az egyesített csapatokat ért veszteségről nem számoltak be.” (Clarín, 1976. december 15., 11. p. Ugyanez a cikk jelent meg a *La Opinión* és a *La Prensa* című napilapokban is 1976. december 14-én.)
8. A biztonsági erők az általuk elkövetett mézárásokat úgy értelmezték, mint nevelő jellegű megtorlásokat közvetlenül a gerillacsoportok (a biztonsági erők elleni katonai akcióik miatt), közvetve pedig a lakosság ellen (hogy elkerüljék a gerillák lakossági támogatását). Ezért ahhoz, hogy hatékonyak tudjanak lenni, az elkövetett bűncselekményeknek láthatóknak kellett lenniük, miközben el is kellett tussolni azokat. Ez nyilvánvalóan különbözik az „eltüntetés” módszerétől. Az egyik legismertebb annak a 29 agyonlőtt politikai fogolynak az esete, akiket 1976 márciusa és októbere között az I. Számú Büntetés-végrehajtási Egységnél, Córdobában öltek meg. Az úgynevezett *ley de fugát* alkalmazva, azaz „menekülés közben” lőtték agyon a foglyokat, vagy soha nem azonosított civil járművekkel történt feltételezett összecsapások során végezték ki őket.
 9. Bőséges bibliográfiai anyag létezik az áldozásról, az áldozáson belüli erőszakról és konkrétan ez utóbbi egyik fajtájáról: a gyilkolás erőszakáról (Girard 2005; Hamerton-Kelly, ed. 1988). Kutatásunkból kiindulva úgy véljük, hogy a fenti példákat össze kellene kapcsolni olyan elemzésekkel, amelyek az áldozás egyéb szempontjait emelik ki, konkrétan azokat, amelyek a haláletet után történt közös étkezéseket elemzik (Vernant 1989).
 10. Itt a „piszkos háború” kifejezést nem abban az értelemben használjuk, ahogy az argentin katonák, értve ezen a nem szokványos technikák használatát az „ellenségükkel” szemben, hanem etikai szempontból ítéljük meg így a történeteket.
 11. Több információért lásd a csatolt nyilatkozatokat: Derechos Humanos (2000).
 12. Hannah Arendt az *Igazság és politika* című munkájában megkülönböztetést tesz a hagyományos és a modern hazugság között. Utóbbit két szempontból különbözteti meg az előbbitől: egyrészt a hatékonysághoz szükséges az, hogy egy irányító apparátus működtesse a hazugságot, és eljuttassa a társadalom minden szegletébe, másrészt a csalónak önmagát is be kell csapnia. Arendt szerint amíg a hagyományos hazugság az államközi kapcsolatokból ered, és lehetővé teszi, hogy bármely diplomáciai fél elhallgathassa az igazságot, addig a modern hazugság nem akarja elleplezni az igazi titkokat, vagy eltitkolni a szándékokat, hanem megváltoztatja az egész kontextust, a történelmet, a közös világot, mert olyan belső kérdésekre utal, amelyek mindennel összefüggnek. Ezért (hogy megőrizték a koherenciát, és megtartsák a szavahihetőséget) maguk a hazugok csapják be önmagukat, megsemmisítve így a teljes igazságot. Itt az ideológia függetleníti magát a tények általi valóságtól, hogy fenntartsa az elképzelés logikai koherenciáját. Megszünteti a különbséget a fikció és a tények, az igaz és a hamis között.
 13. Hannah Arendt *A totalitarizmus eredete* című munkájában különbséget tesz diktatúra és totalitarizmus között. Nem minden diktatúra totalitárius, és nem minden totalitarizmus diktatúra. A szerző szerint a totalitárius mozgalmakat megkülönböztető elemek egyike a létszámfölény és az, hogy a tömegeket a teljes hatalom megszerzéséhez kívánja megszervezni.
 14. Weber szerint a legitimitásba vetett hit az uralom alapjainak egyike. Minden uralom megpróbálja felkelteni és fenntartani a saját legitimitásába vetett hitet (Weber 1964:170).
 15. Ezekben a munkákban az erőszak performatív vonásait elemzem, és annak elkövetőit helyezem a középpontba. Tehát nem az áldozat, hanem az elkövető perspektívájából értelmezem a jelenléteket (Kron-Hansen 1994:367).

16. Egy korábbi tanulmányomban (Alvarez 2000) utaltam azokra a mexikói reprezentációkra, amelyek filmekben és dalokon keresztül jutottak el a régióba az 1940–1950-es években.
17. Kolumbiában él egy speciális lófajta, a *finom léptű kolumbiai ló* (*el caballo de paso fino colombiano*). Ez a fajta úgy alakult ki, hogy az egykor behozott andalúz spanyol lovak alkalmazkodtak az ország nehéz terepviszonyaihoz. E kevert fajta elegáns küllemű, alkalmazkodó és jellegezetesen finom járású. Alacsony termetű, nagyon kényelmes lovagolni rajta, bár alkalmazkodóképessége nagyban függ a lovasa képességeitől. Azt tartják tapasztalt lovasnak, aki erőszak és minden külön erőfeszítés nélkül ellenőrzése alatt tudja tartani az állatot.

IRODALOM

ALVAREZ, SANTIAGO

- 2000 El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos. Revista *Avá* del Programa de postgrado en Antropología de la Universidad Nacional de Misiones, 49–60.
- 2004 *Leviatán y sus lobos, violencia y poder en una comunidad campesina de los andes colombianos*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia – IDES Centro de Antropología Social.
- 2008 No te bañarás nunca en el mismo río etnográfico. Notas sobre las dificultades del regreso al campo en un pueblo de los Andes colombianos. *Estudios en Antropología Social* 1 (1).

ARENDR, HANNA

- 1996 Verdad y política. *In* uó: Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Barcelona: Península.
- 1999 Los orígenes del totalitarismo. Buenos Aires: Taurus. (Magyarul: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992.)
- 2000 Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona: Lumen.

BLOCH, MAURICE

- 1986 From blessing to violence, history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992 Prey into hunter, the politics of religious experience. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2005 Where did anthropology go? Or the need for „human nature”. *In* Essays on cultural transmission. LSE monographs on social anthropology. Bloch, Maurice, ed. 1–20. Oxford: Berg Publishers.

BLOK, ANTON

- 1975 *The Mafia of a Sicilian Village, 1860–1960. A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. London – New York: Harper and Row.

BOIVIN, M. – ROSATO, A. M.

- 2007 Crisis, reciprocidad y dominación. *In* Constructores de Otredad. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

BUCKSER, ANDREW

- 2000 *Diccionario de Antropología*. México: Siglo Veintiuno.

CAMACHO GUIZADO, ALVARO

1993 Notas apresuradas para discutir algunas relaciones entre Narcotráfico y Cultura en Colombia. *In* Conflicto Social y Violencia, notas para una discusión. Myriam Jimeno Santoyo, ed. Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia, Instituto Francés de Estudios Andinos.

CARSTEN, JANET

1989 Cooking money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community. *In* Money and the Morality of exchange. Johny Parry – Maurice Bloch, eds. Cambridge University Press: Cambridge.

DERECHOS HUMANOS

2000 Derechos Humanos. Informe Final 1985, Poder Legislativo de la Provincia del Chaco, Editorial Parlamentaria.

DETIENNE, Marcel – VERNANT, Jean Pierre, eds.

1989 The cuisine of sacrifice among the greeks. Chicago: University of Chicago Press.

FARB, PETER – ARMELAGOS, GEORGE

1980 Consuming passions: The anthropology of eating. Boston: Houghton Mifflin.

GIRARD, RENÉ

2005 La violencia y lo sagrado. Barcelona: Anagrama.

GUGLIELMUCCI, ANA – ALVAREZ, SANTIAGO

2006 Los rituales de la impunidad en Argentina: comensalidad y complicidad. *In* Etnografias da participacao. Claudia Fonseca – Jurema Brites, org. Rio Grande do Sul Brasil: Universidade do Santa Cruz do Sul, EDUNISC.

HAMERTON-KELLY, ROBERT, ED.

1988 Violent Origins: Walter Burkett, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation. Stanford: Stanford University Press.

KRON-HANSEN, CHRISTIAN

1994 The Anthropology of violent interaction. *Journal of Anthropological Research* 50.

LA SAGRADA BIBLIA

1951 La Sagrada Biblia. Barcelona: Nacar Coluga.

MURRAY, OSWYN

1990 Symptotico: A symposium on the symposion. Oxford: Oxford University Press.

PLATÓN

1989 El banquete o del amor. Madrid: Alianza. (Magyarul: A lakoma. Budapest: Officina, 1942.)

REYES POSADA, ALEJANDRO

1994 Territorios de la violencia en Colombia, en Territorios, Regiones, Sociedades. Renán Silva, ed. Bogotá: CEREC.

RIVIERE, PETER

2001 *A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas*. *Mana, Estudos de Antropologia Social* 7(1).

SALLNOW, MICHAEL J.

1989 *Precious Metals in the Andean Moral Economy*. In *Money and the Morality of exchange* editado por Johny Parry y Maurice Bloch. Cambridge: Cambridge University Press.

WEBER, MAX

1964 *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. (Magyarul: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987–1999.)

ZINGARELLI

1991 *Diccionario de la lingua italiana Zingarelli*. Paris: French and European Publications.

FELHASZNÁLT ÚJSÁGOK

Clarín

La Nación

La Opinión

La Prensa

Página 12

WEBOLDALAK

<http://www.derechos.org/nizcor/arg>

<http://www.desaparecidos.org.ar>

<http://www.elnorte.com.ve/2001>

<http://www.intervoz.com.ar/2001>

<http://www.nuncamas.org.ar>

SANTIAGO ALVAREZ

The commensality of terror: a comparison between social practices in Argentina and Colombia

This essay intends to discuss the construction of social belonging, friendship and complicity between groups that perpetrate violence and generate terror. It is based on two dissimilar examples: a fieldwork in a peasant community in Colombia and a political massacre during the military dictatorship in Argentina. In both cases, the author approaches violence not as something disintegrator or disruptive, but as something capable of creating bonds between the aggressors. Certain ritualized acts of commensality and solidarity both reinforce the bonds of complicity in a group and make its members turn the violence against others.