

Antroport Könyvek

Páris Noémi

AZ ÜNNEP TÜKRÉBEN

Egy vallási ünnep elemzése a mexikói Veracruz tartományból

MAKAT
Antroport

Budapest 2015

Antroport Könyvek 9.

Sorozatszerkesztő

A.Gergely András

Szerkesztők

Kirzsa Fruzsina

Papp Richárd

Varga Andrea

Szabó Miklós

Szakmai lektor

Szeljak György

Kiadja az Antroport, Budapest.

**Szaktudományi partner: Magyar Kulturális Antropológiai Társaság
Etnoregionális Műhelye és az ELTE TÁTK Kulturális Antropológia Tanszék.**

Felelős szerkesztő: A.Gergely András

Felelős kiadó: Lakatos Dóra

ISBN 978-615-80003-6-9

ISSN 2416-0121

© Antroport, 2015

© Páris Noémi, 2015

A kiadványsorozat a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság
Etnoregionális Műhelye
és az Antroport kiadásában jelenik meg e-book formátumban,
http://www.antroport.hu/lapozo.php?akt_rovat=12

BEVEZETŐ

„A legenda beszéli, hogy négy bölcs addig imádkozott, amíg elérte, amit kívánt: a mennyországba léphetett az üdvözülték közé. Teljes napot tölthettek itt a boldogok között, napkeltétől napnyugtáig élhettek eliziumi életet. Az első bölcs az élményt nem bírta el és belehalt; a második elméjében megzavarodott; a harmadik az élményt magába zárta, őrizte élete végéig, s a megszerzett boldogságot magának tartotta meg. Csak a negyedik bölcs távozott egészségesen és épen, mert a látottakat arra használta fel, hogy azon, aki hozzáfordult, segítsen” (Hamvas 2001b:232)

A negyedik bölcs felismerése és döntése nemes. Ám a megvilágosodás utáni pillanatok, a visszatérés a földi valóságba, az elhatározás az élmény megosztásáról bizonyosan sok kérdést és feladatot vet fel. Hiszen honnan tudjuk, hogy hol kezdődnek élményeink, s véget érnek-e valaha? Hogyan fogjuk fel őket? Hogyan rögzítjük magunkban, s hogyan adjuk tovább tapasztalatainkat, mindazt, amit átéltünk és elménkkel felfoghattunk? Leírjuk? Elmeséljük? Lefotózzuk, lefestjük, vagy talán eljátsszuk? Hogyan találjuk meg a megfelelő közvetítő csatornát, kifejezési formát, s a nyelvet, amelyen őszintén szólhatunk, hogy a belsőből külső lehessen, s hogy saját világunkba is beilleszthessük a külvilág jeleit és szimbólumait, annak struktúráját és érzelmi hatását, amit élménynek nevezhetünk. S egyáltalán mindez tudatos vagy tudattalan, a sajátunk vagy kultúránk által meghatározott? Önnön szabad döntésünk, vagy csak szerepünk nagyszerű megformálásának része, melyet a Nagy Világ Színház színpadán játszunk önfeledten, Léthé vizével átitatottan elfelejtve, hogy életünk során egy nagy kozmikus játék szereplői vagyunk.

A játékot ősidőktől fogva alapmagatartásnak tekintették, amiből az élet formálódik, olyan tehát, mint az élet vezérfonala. Megjelenik az öröm, az ünnep, de még a háború felépítésében is. A játék által az ember élettapasztalatokat gyűjt, feloldhatja a feszültségeket, de ugyanakkor ráésmélhet az életerő mélységére, s magára az élet teljességére, amelyet csupán saját szerepét játszva, sosem élhetne át. A játék mindenkié, nem sajátítható ki, hiszen áramlatában, mindenki összefüggésben van a másikkal. A vallásos ember hiszi, hogy a Nagy Kozmikus Játékot Isten irányítja, s hogy a játék által rejtetten, de Isten cselekszik az életében, s a földi halandó azzal szolgálhatja legjobban istenét, hogy a tőle telhető legodaadóbban játssza ráosztott szerepét. Képzetében tehát, az emberi élet egésze az Istennel való játékban teljesedik ki.

Hans-Georg Gadamer (1994: 40) szerint a játék egyfajta önábrázolás. Az emberi élet elemi funkciója, így az emberi kultúra elképzelhetetlen valamilyen játékelem nélkül. Az emberi játéknak az a sajátossága, hogy a játék az ész, az ember legsajátabb jellemzőjét is magába tudja vonni. Az emberi játék mozgása által kialakuló játéktérben, az így születő mozgásjátékban, az ember maga fegyelmezi és rendezi mozgását, mintha célokat követne. A játék tehát, végső soron a játékmozgás megmutatkozása, önábrázolása. A játék másik fontos tulajdonsága, hogy mindig együttjátszást igényel. Ez alól még a néző sem tudja kivonni magát, belső részvétellel van jelen ebben az ismétlődő mozgásban, így a játék abban az értelemben is kommunikatív tevékenység, hogy nem ismeri a távolságot játékos és néző között. A néző nem csupán megfigyelő, aki csak nézi, hogy mi történik, hanem a játékban „résztvevőként” része is a játéknak.

Életünk, mely a maga valóságában felfoghatatlan, a játék áramlatában lesz testközelibbé, s a cselekvés, a játékmozgás szabadsága, feloldhatatlanul összekapcsolódik az élmény fogalmával.

Wilhelm Dilthey, német gondolkodó, az élmény fogalmán egy adott életet értett, mely egységet alkot. (Leeuw 2001: 584) Mikor a szellemtudományok ismeretelméleti megalapozásán dolgozott, megállapította, hogy mind a történelem, mind a társadalom megismerése pszichológiai kidolgozást igényel, mely az embert észlelő, gondolkodó, érző, képzelő és akaró lényként, tehát erőinek teljességében írja le. A természetet csak az ész mindenkori törvényei szerint ismerhetjük meg, azonban a történelmi életfolyamatot csak az ember, mint megismerő szubjektum által, aki magának a történelmi életfolyamatnak az alkotóeleme. Az ember, mint individuum, képes arra, hogy megjelenítse a többi individuum életét a maga számára, így tehát nem pusztán szellemi és fizikai lény, hanem *pszichofizikai életegység*. A pszichofizikai életegység testének felépítésével, idegrendszerével a természeti egészbe illeszkedik, azzal állandó kölcsönhatásban van. A társadalom és történelem élete nem más, mint individuumok célösszefüggéssé összekapcsolódó kölcsönhatásai. A *célösszefüggés* az individuumok pszichofizikai lényének akaratából, érzéseik, szándékaik, érdekeik végtelen játékából tevődik össze. Ezek az individuumok nem csupán részt vesznek a kölcsönhatásokban, hanem szemlélői is azoknak. Ebben az összefüggésrendszerben paradox helyzet rajzolódik ki: az ember, az individuum a maga életmegnyilvánulásaival, de ez az ember ugyanakkor a maga konkrét valóságában mindig a társadalmi és történelmi összefüggések része.

Dilthey számára a tényleges megismerő szubjektum az *egész ember*, aki valamennyi képességével részt vesz a külvilág megjelenítésében, a külvilágról alkotott fogalmait tehát

magának az életnek az anyagából szövi, s ez alapján fogalmazza meg a *fenomenalitás tételét* is, mely szerint minden, ami számomra létezik, tudatomnak ténye. Az Én és az objektum elválasztása is csupán a tudatomnak, s nem az életnek a ténye.

Igaz ugyan, hogy a valóságos szubjektum, a teljes ember számára az élet feltárul, hiszen a belső állapotok közössége folytán mások életét a sajátjához hasonlóan átélheti. De ha kiindulásként semmi más nem adott, csupán egy szubjektív élmény, akkor semmi biztosíték nincs arra, hogy az élet megértése képes túllépni az élmény szubjektivitásán. Dilthey gondolatmenetében ezen a ponton arra hivatkozik, hogy a belső állapotok közössége nem pusztán hasonlóságot, hanem azonosságot, egy mindenkor és mindenütt egyforma *pszichikus struktúrát* jelent. Az intelligencia, az ösztön- és érzelmi élet, valamint az akarat cselekvések összefüggése az, amely minden kifejlett ember lelki életében szilárd struktúrát alkot, s minden lelki folyamat e három valamelyikében játszódik le. A lelki élet mindig individuálisan megalkotott, megnyilvánulásai azonban, amennyiben objektív formát öltenek tudatosan vagy öntudatlanul, mindig szabályokat követnek. Ezeket a szabályokat, az individuum az emberi szellem nagy alkotásaiban készen kapja. Aki képes arra, hogy kifejezze magát, azaz a készen kapott szabályokhoz igazítsa tevékenységét, az arra is képes, hogy mindent megértsen, ami kifejezés.

Az élmény tehát magában foglalja az érzékelés és észlelés „adatait”, érzéseket, érzelmeket, s magát a megismerést, annak kíváncsiságával és elvárásaival, és nemcsak verbálisan érint meg minket, hanem képek, képzetek és benyomások által is. Ez az élmény nem egyenlő a viselkedéssel, melyet egy kívülálló megfigyelő ír le a passzív néző hozzáállásával és rutinjával, ahogy valaki más cselekedeteit nézi. Az élmény sokkal személyesebb, egy aktív énre vonatkozik, egy olyan emberi lényre, aki nem csupán foglalkozik valamivel, hanem jelenlétével formálja is a körülötte és benne lejátszódó cselekményt.

A jelenség összetettsége, kikerülhetetlen jelenvalósága, ugyanakkor megfoghatatlansága, és az ebből eredő feszültség Dilthey egész életére rányomta a bélyegét. Halálos ágyán így fogalmazott: „*Romok hevernek körülöttem.*” (Dilthey 1974: 51)

Ám közel hatvan év múlva, a romokból egy új konstrukció nyer alapokat, hiszen *Victor Turner*, angol származású antropológus, Dilthey elmélete inspirálta arra, hogy körvonalazza az élmény antropológiáját.

Az *élmény antropológiájának (Anthropology of Experience)* fókusza, magára az élményre, a pragmatikára, a gyakorlatra és a performanszra irányul. Dilthey azt állította, hogy a valóság csupán tudatunk tényei által létezik számunkra, melyeket belső élményeink szülnek.

Először, tehát mindig az élmény születik meg. Mindenki a maga életét tapasztalhatja meg igazán. Sosem ismerhetjük meg teljes mértékben mások élményeit.

Hogyan léphetünk túl személyes élményeink limitációján? Dilthey szerint a kifejezési formák értelmezése által, melyek tovább vezethetnek minket az élmény szűk szféráján.

Az „értelmezés” alatt Dilthey megértést, értelmezést és a hermeneutika módszertanát értette, míg a „kifejezési formák” alatt reprezentációkat, performanszokat, tárgyszerűsítéseket vagy szövegeket.

A kifejezési formák magukba foglalják mások élményeit, vagy ahogy Victor Turner mondta: *„a kifejezési formák az egyszer élő ember testnedveinek kikristályosodása.”* (Turner – Bruner szerk. 1986: 5, fordítás tőlem)

Turner utal Dilthey megkülönböztetésére, melyet a „puszta élmény” és „egy élmény” között határozott meg. Az előbbi a tudat által elfogadott, egyéni élmény, az időleges áramlat, míg az utóbbi az élmény különböző tudatossági szintjeinek kapcsolata, melynek kezdete és vége van, s ennél fogva kifejezési formává transzformálódik. (Turner – Bruner szerk. 1986: 6) A kapcsolat az élmény és annak kifejezési formái között mindig problematikus, és fontos kutatási területe az élmény antropológiájának, mely azzal foglalkozik, hogy az egyén hogyan éli meg, hogyan tapasztalja saját kultúráját, s a számára idegent, s hogy az adott eseményeket tudatosan hogyan fogja fel?

A kapcsolat tisztán dialogikus és dialektikus, mert az élmény kifejezési formákat strukturál, amelyek által megértünk más embereket, és az ő kifejezési formáikat, saját élményeink és önismeretünk alapján tehetjük magunkévá. De a kifejezési formák szintén strukturálják magát az élményt. Egy történelmi időszak meghatározó narratívái, jelentős rítusok és fesztiválok, valamint a klasszikus műalkotások, mind meghatározzák és rávilágítanak belső élményünkre. Egyszerűbben fogalmazva, az élmény kulturálisan megszerkesztett, míg a megértés feltételezi az élményt. Az a felismerés, hogy az élmény kifejezési formákat strukturál és, hogy a kifejezési formák strukturálják az élményt, alkotta meg Dilthey hermeneutikai körét. (Turner – Bruner szerk. 1986: 6)

A kritikus megkülönböztetés itt a *valóság* (mi van valójában a külvilágban, akármi legyen is az), az *élmény* (ez a valóság hogyan mutatkozik meg tudatosan), és a *kifejezőeszközök* (az egyéni élmény miként keretezett és tagolt) között feszül. Egy élettörténetben különbség van az élet között, amit az egyén él (valóság), a megtapasztalt élet (élmény), és az elmesélt/elmondott élet (kifejezés) között. *Edward Bruner* (Turner – Bruner szerk. 1986: 6) véleménye szerint, csak egy naiv pozitivista hihetné azt, hogy a kifejezőeszközök egyenlők a valósággal, és megtapasztalhatjuk a mindennapi életben azt az

űrt, amely az élmény, és az élmény kifejezőeszközeinek szimbolikus manifesztációja között táton. Bizonyos élmények még kialakulatlanok, így egyszerűen nem is érthetjük meg, hogy voltaképp mi is az, amit éppen megtapasztalunk. Ez lehet azért, mert az élmények nem elmesélhetők vagy, mert hiányában vagyunk a performatív és narratív forrásoknak, vagy nem rendelkezünk a megfelelő kifejezésekkel. Amikor másoknak mesélünk egy élményünkről, gyakran tapasztaljuk, ahogy beszélünk, hogy beszámolónk nem fogja körül teljes egészében mindazt, amit gondoltunk és éreztünk, az átélt élmény alatt. Minden terepen dolgozó antropológus könnyen elismeri, hogy az antropológiai kifejezés elfogadott műfajai – terepjegyzeteink, naplóink, tanulmányaink és hivatalos publikációink – nem foglalják magukba a terepen átélt élmény gazdagságát és teljességét. Elkerülhetetlen szakadékok húzódnak a valóság, az élmény és a kifejezőeszközök között, és ez a feszültség képezi az élmény antropológiájának egyik kulcsproblémáját. (Turner – Bruner szerk. 1986: 7)

Ebből a szemszögből, egy kifejezés sosem izolált, statikus szöveg. Épp ellenkezőleg, mindig egy folyamatos cselekvést foglal magába, egy igeidőt, egy cselekedetet, mely egy társadalmi szituációban gyökerezik, valódi személyekkel, egy bizonyos kultúrában és egy adott történelmi időben. A rítust be kell mutatni, a mítoszt el kell szavalni, a narratívát elmondani, a regényt elolvasni, a drámát előadni, s ezek azok a cselekedetek, melyek a szöveget átformálják, képessé tesznek bennünket arra, hogy újra átélhessük kulturális örökségünket. A kifejezőeszközök alkotók és formálóak, de nem, mint elvont szövegek, hanem mint tevékenység, amely megvalósítja a szöveget. Ebben az értelemben a szövegeket elő kell adni, hogy megtapasztalhatóak legyenek, és ami alkotó, az a produkcióban mutatkozik meg. Előadott szövegekről beszélünk, miközben felismerjük azt, hogy a performansz antropológia, az élmény antropológiájának egy része. (Turner – Bruner szerk. 1986: 7)

Mivel a kifejezési formák vagy előadott szövegek az élmény strukturált egységei – mint például a történetek vagy a drámák –, így ezek társadalmilag felépített struktúrái a jelentésnek. Nekünk kell eldöntenünk, hogy hol kezdjük, vagy hol fejezzük be „történetünket”, s ez akármilyen nehéz is, csak így, a kezdetek és befejezések korlátlan szerkezete által hozhatunk létre határokat, csak így helyezhetjük keretbe az élményt, csak így építhetjük fel azt. A valós életben minden kezdetnek megvannak az előzményei, és a befejezés nem foglalja magába, hogy az idő megállt vagy, hogy az esemény befejeződött. Az élmény és a jelentés egységeit mi teremtyük az élet folytonosságából. Minden elbeszélés a jelentésekkel való korlátlan visszaélés az emlékek áramlatában, amelyben bizonyos tényezőket kiemelünk, míg másokat félre teszünk. Ezért van, hogy minden elbeszélés

interpretív. (Turner – Bruner szerk. 1986: 7) Az élmény fogalmának így egy határozott időbeli dimenziója is van, amelyben végigélünk egy élményt, amely később önhivatkozási elbeszéléssé válik.

Dilthey az életet egy időbeli áramlatnak nevezte. (Turner – Bruner szerk. 1986: 8) Annak ellenére, hogy az élet egy áramlat, sosem tapasztalhatjuk meg ezt az áramlatot közvetlenül, mert minden megfigyelt pillanat, egy pillanat, amelyre visszaemlékezünk. Az időbeli egymásutániség, sosem tapasztalható meg, mint olyan, mert az idő megfigyelése, elvonja a figyelmünket és megzavarja az élmény áramlását, s így a reflexió periódusaihoz vezet, amikor az elme öntudatára ébred.

A nehézséget nem a terepélmény adja, hanem a rendelkezésünkre álló fogalmi eszközök, melyekkel értelmeznünk kell a terepen gyűjtött adatokat, amelyek arra hivatottak, hogy kiszűrjék az élményt. (Turner – Bruner szerk. 1986: 9)

A *performansz antropológia* (*Anthropology of Performance*) az élmény antropológiájának egy területe. A „*performance*” eredetileg „*előadást*” jelent, de valójában szélesebb értelemben vonatkozik minden előadó-művészeti produkcióra. A hetvenes évek képzőművészeti irányzatai között sajátos műfajjá vált, s ebben az értelemben minden olyan „bemutatót” fogalmába von, ahol az előadó, saját testét, személyiségét használja fel a „műalkotás” tárgyaként és eszközöként. Az előadó (*performer*) egy meghatározott térben a nyilvánosság előtt valamilyen előre megtervezett szituációnak teszi ki magát, hogy a „műalkotás” lényege a testi jelenlétben jöjjön létre. Átmeneti műfaj a képzőművészet és a színház, a testművészet, előadó-művészet között. A performansz antropológia követői azonban még tágabb összefüggésben használják a performansz lényegét. Performansznak neveznek minden olyan nyilvános eseményt, amely a társadalomban, sőt mi több, az állatvilágban is kitüntetett hellyel és jelentőséggel bír. Eglényegűnek tartanak minden olyan jelenséget, amelyet az emberek valamilyen okból és célzattal a nyilvánosság elé tárnak, nyilvánossá tesznek, és ennek az eseménynek valamilyen megkülönböztetett jelentőséget tulajdonítanak. A performansz fogalma, tehát ezt az eglényegűséget foglalja magába.

A performansz „*azt jelenti, hogy »elhihetően« eljátszunk valamit »egy darabban«, »szórakozásképpen«. Vagy ahogy Victor Turner írta: a valamit valamihez kötés művelete, a híres »mintha«. Az előadás nemcsak egy életformát játszik el, hanem játszik is az életformákkal, de nem szükségképpen követi végig őket; a színházi esemény alapvetően kísérleti jellegű. Egy színházról szóló bármiféle szemiotikának ebből kell kiindulnia. Mivel a színház összekötő jellegű, határszituációkat hordozó, veszélyes, önmagát megkétszerező játék, konvencióknak kell szegélyezniük: olyan eszközöknek, melyek a helyszínt és magát az*

eseményt biztonságossá teszik. Biztos térben, biztonságos időben a cselekvések egészen a szélsőségekig is elmehetnek, s még szórakoztatnak is.” (Schechner, 1990: 10.)

Victor Turner azt állította, hogy a performanszok sokkal többet árulnak el az őket létrehozó társadalomról, mint bármely más társadalomtudományi adat. Munkásságában meghatározó szerepet játszott a színház metaforája. Az 1950-es években, Észak-Rhodesiában végzett terepmunkája alkalmával döbrent rá arra, hogy egy idegen kultúra jobb megértéséhez elengedhetetlen a kultúrát meghatározó rítusok vizsgálata és elemzése. *From Ritual to Theatre (A rítustól a színházig)* -1982) című művének bevezetőjét azzal kezdi, hogy a kötet esszéi személyes felfedezőútját tükrözik, mely a rítusok hagyományos antropológiai vizsgálataitól a modern színházi, ezen belül is főleg a kísérleti színház iránti érdeklődéséhez vezettek. Személyes vonzódása a színház világához természetesen nem véletlen, hiszen édesanyja, Violet Witter színésznőként a Skót Nemzeti Színház alapító tagjai között volt, s egészen haláláig hű maradt a színpadhoz. Édesapja mérnök ember lévén kevésbé tudott alkalmazkodni a színház világához, így szülei 11 éves korában elváltak, s ő anyai nagyapjánál nevelkedett.

Saját bevallása szerint a tudomány és a művészet látszólag ellentétes világ mindvégig életének része volt, s végül az antropológia területén sikerül ötvöznie magában a kettőt. Az apai, tudományos örökség, a terepmunka módszertanában és gyakorlatában kapott teret, viszont a terepélmények feldolgozásában, már anyai, színházi öröksége segítette tovább. S az egységet, amit így, a leírás és az elemzés által megteremtett, „*társadalmi drámának*” (*social drama*) (Turner 1982: 9) nevezte el. Ő maga is megjegyzi, hogy korai testközeli színházi élményei nélkül, talán sohasem fedezte volna fel a társadalmi élet színházi struktúráját. Ám ezzel az élményanyaggal az általa vizsgált kultúrák egészen más rétegeit állt módjában megvizsgálni, s szeme felnyílt arra az erőre is, mely az emberi kommunikációt át- meg- átszövő szimbólumokban rejlik. A kommunikáció szimbólumai természetesen nem korlátozódnak csupán a szavakra. Minden kultúra, minden egyes személye birtokosa ezeknek a szimbólumoknak, melyeknek különböző variációival üzeneteket közvetít a világ felé.

A társadalmi dráma körüljárása persze tovább gyűrűzött a színház, majd a performansz territóriájára, mely már magába foglalja az élet minden olyan területét, melyben akár társadalmi, politikai, kulturális vagy a média által körvonalazottan, de kirajzolódik a „szerepet játszó” és a „szerepet néző”, azaz a játékot befogadó alakja.

A sokszor öntudatlan társadalmi dráma, tudatos performanszokat hoz létre, mint például az ünnepek, rítusok, a mesemondás és a népköltészet. Turner ezeket összefoglaló néven *kulturális performanszoknak* (*cultural performance*) (1987: 81) nevezi.

Shakespeare, a színház világának XVI. századi nagymestere, a színjáték egyik fő feladatának azt jelöli ki, hogy „*tükröt tartson a természetnek*”. Turner tovább viszi a shakespeare-i gondolatot, s a kulturális performanszokat „*a társadalmi valóság varázstükrökének*” (*magical mirrors of social reality*) (1987: 42) nevezi, melyek olyan pozitív vagy negatív, rút vagy szép eseményeit és kapcsolatait tükrözik vissza a valóságnak, melyekbe már annyira beágyazódtunk, hogy „szimpla” jelenlétükben, már fel sem fedezzük őket, a mindennapi élet folyamatos áramlatában. Ezek a tükrök nem mechanikusak, hanem visszatükröződő tudatosságokból állnak, s ezeknek a tudatosságoknak a „termékeit” alkotják szókinccsé, metalingvisztikai nyelvtanná, amelyek által egyedülálló performanszok jöhetnek létre.

Gadamer, *A szép aktualitása* (1994: 51) című művében, írja, hogy a szimbólum „*eredetileg technikai értelmű görög szó volt, s az emlékeztető cserépdarabot jelentette. A vendéglátó úgynevezett „tessera hospitalis”-t adott a vendégnek, vagyis kettétört egy cserepet, az egyik felét megtartotta, a másikat pedig a vendégnek adta, hogyha harminc vagy ötven év múlva annak egy leszármazottja a házba érkezik, akkor a két töredék összeillesztésével felismerjék egymást. Egyfajta antik igazolvány: a szimbólumnak ez az eredeti technikai értelme. Valami, amiről valakit régi barátként ismerünk fel.*”

A szimbólum, a szimbolikusnak a tapasztalata azt jelenti, hogy ez a különös léttöredék, valami neki megfelelő helyre hoz, és teljessé egészít ki, de az a mindig keresett másik töredék is lehet, amely saját léttöredékünket teljessé egészítheti ki. A szimbólumokból felépülő játékokban a *mimézis* nem azt jelenti, hogy valami már ismertet utánozunk, hanem azt, hogy valamit ábrázolunk és pedig úgy, hogy ez a valami az ábrázolás révén érzéki teljességében válik jelenvalóvá. A szimbolikusnak vagy a szimbólumszerűnek a lényege épp abban áll, hogy nem egy értelmileg elérhető jelentéscélra vonatkozik, hanem önmagában tartalmazza jelentését. A játék is így válik egyfajta önábrázolássá.

A tükör szimbóluma, mellyel Turner is él a kulturális performanszok kapcsán, igen összetett és szinte minden kultúrában megjelenik. Lehet az igazság, a valóság és a földi hívságok szimbóluma, de gonosz szellemek távoltartója is. Az ókori Ízisz-misztériumok körmenetében az istennő előtt hátrafelé fordított tükröket vittek, amelyek a személyiség másik részét, a lelket mutatták. Mivel mindent befogad és visszatükröz, a tanulékonyság jelképe, a Bibliában az égi intelligencia, az isteni igazság és értelem megtestesítője, valamint a bölcsességé is. Szűz Máriát az igazság tükrének is nevezik, mivel az Atyaisten képmását, Jézust a Szűz tisztasága tükrözte vissza. A tükör a másik világ határvonala, az én-tudat visszatükrözője. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a görög mitológia szerint, a kis

Dionüszosz épp egy tükörrel játszadozik, mikor a titánok életére törnek, de újjáéledése pont annak köszönhető, hogy a tükörben, mely Héra bosszújának kelléke, isteni önvalójára ébred rá, s ezzel együtt halhatatlanságára is. Így a tükröződő tükör, az önmagunk lényegével való találkozás ősjelenségének élményét adja, s hasonló módon a kulturális performanszok tükörcsarnoka is az ünnep lényegét, de egyben mindenkori újjászületését hívja életre.

Mikor 2005 tavaszán kirajzolódott a lehetőség, hogy szintén antropológiát tanuló amerikai doktorandusz unokatestvérem asszisztenseként, a nyáron Mexikóba utazhassak terepmunkára, célom az volt, hogy találjak valami olyan táncot, ünnepet vagy rítust, mellyel részletesen foglalkozhatnék diplomamunkám keretén belül.¹

A táncokhoz, rítusokhoz, a karneváli eseményekhez való vonzódásom színészi hivatásomból ered. A színháztörténet nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a színház gyökerei talán az ősi rítusokban keresendők. Bizonyítva ezzel azt is, hogy az embereknek állandó, mindig jelen levő igénye volt arra, hogy közös összejöveleteken, játékok keretében, ünnepek alkalmával megemlékezzenek az ősről, isteneikről, azok cselekedeteiről, s nem utolsósorban, hogy az élet megfoghatatlan élményét így adják tovább a fiatalabb nemzedékeknek. Fejet hajtva ezzel, a Nagy Kozmikus Játékot keretbe foglaló, Élet és Halál állandósága előtt.

A célokként kitűzött szándék, Mexikóban nagyon gazdag terepre talált. A felfedezésre váró, számomra addig csak könyvek lapjairól ismert kultúrában meghatározó szerepet játszik a zene és a tánc, s mindebből kifolyólag az igény az összejöveletekre, az úgynevezett, *fiestákra* is.

A Mexikóban eltöltött, közel három hónapos időszak (2005. június 22. – 2005. szeptember 14.) alatt, bepillantást nyerhettem többféle ünnepségbe is. Alkalmam nyílt részt venni egy keresztelőn Xalapában, Veracruz tartomány fővárosában, valamint az állam északi részén fekvő Tempoalban a helyiek beavattak a *Xantolo* tánc rejtelseibe, mellyel a Halottak napját ünneplik, valamint Xico kisvárosában részt vehettem egy különösen színes *Mária Magdolna ünnep*en, melyet a helyiek minden nyáron megrendeznek a helyet patronáló szent tiszteletére. Az előbb említett ünnepek mindegyikében több szál fonódik össze. A számunkra, európaiak számára is ismerős keresztény vagy katolikus vallásgyakorlat elemei mellett azonban, mindig fellelhetők bizonyos „idegen” elemek is, melyek feltehetően még a prehiszpán időkből maradtak fent, s lettek részei a mexikói ünnepek világának.

¹ Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék, 2006. Témavezető Dr. Biczó Gábor.

Mexikói tartózkodásom alatt többször szembetalálkoztam az élmények „feldolgozhatatlanságával”, különösen terepnaplóm írásakor, hiszen a sok új élmény „tökéletes” feljegyzése meddő vállalkozásnak bizonyult. A leírás mellett, ünnepekről lévén szó, ahol mindig az élmény kiteljesedése a fő cél, elengedhetetlennek tartottam a személyes jelenlétet az adott eseményen. Ezért egy olyan ünnepet választottam szakdolgozatom témájaként, melyen magam is jelen lehettem, nevezetesen a *xicoi Mária Magdolna ünnep*. A rendelkezésemre álló antropológiai módszerek közül, így a résztvevő megfigyelésre hagyatkoztam főként, s az anyaggyűjtés során fontosnak tartottam mind fotó, mind videó felvételeket készíteni, melyek segítségével az általam átélt élményt igyekszem mélyrehatóbban megosztani az olvasóval, így ezeket dolgozatom illusztrációinak szánom.

A *xicoi Mária Magdolna ünnep*, mint egyedülálló kulturális performansz, hivatalosan katolikus ünnep, de a résztvevő megfigyelő számára rögtön feltűnik az egy hetes ünnepségsorozat elemeinek, hangulatainak, dinamikájának és képeinek eltérése az Európában, a nyugati kultúrában, napjainkban is látható katolikus ünnepektől.

E különös és sajátos jelenség jobb megértésének érdekében dolgozatomban igyekszem rámutatni az ünnepek gyökereire, nevezetesen a rítusok és karneválok világára.

A *rítus* elnevezés, a szanszkrit *ríta*: előírt rend, szóból származik. Az emberek szertartásaikban jelek és jelképek által fejezik ki magukat, s a vallástörténetben megfigyelhető szertartásokat főként olyan jelek alkotják, melyek valami szellemi valóságra utalnak. Mivel az emberi tudat nemcsak életkorok szerint, hanem koronként is változik, ezért minden rítus is bizonyos változásnak van alávetve. Következik ez abból is, hogy a rítus mindig a mindenkori jelenből, a viszonyok örök másféleségéből, s egyéni különösségéből fakad, és ez biztosítja állandó vitalitását. A rítus minden újabb végrehajtása másnak bizonyul, mint állítólagos eredetije. Mivel atomjaiban él, hibás merev egységként tekinteni rá. A rítus a cselekvő-érző ember által születik, s ezért nem érthető meg csupán az intellektus által. A rítus nem lenne rítussá, ha nem a jelen pillanat intenzitása, és nem az egyéni vagy közösségi szükség hozná létre, a legbelsőbb megértés és megélés vágyával. A rítus mindig újra támadás (*revival*) (Maróth 1940: 158), számtalanszor kell újraszületnie. Így a ma felbukkanó rítuselemek, nem szimpla átvételei vagy átfestései valami régmúlt rítusmaradványnak, hanem az egyén aktív teljesítményei, a teremtő egyéni asszociáció teremtményei azáltal, hogy az egyén a mindenkori jelenben sajátjának érez valami régit vagy idegent.

A rítus az *ünnep* alapja is. Az ünnep rítusok végrehajtásából áll, s az ünnepi hangulat a rítus által nyer hangsúlyt a tömegek számára, de az ünnepet mégsem lehet egy rítussal vagy rítusok sorozatával azonosítani. A rítus maga az ünnepnek, s ez csak eleven, szokásteremtő

cselekedetekben gyökerezve élhet tovább. Az ünnep abban különbözik a rítustól, hogy míg az ünnep képes corpusába idegen intellektuális történelmi elemeket is befogadni, addig a rítus emocionális-szublogikus egysége zárt ezek előtt. (Maróth 1940: 165) A közönséges rítus mindig egyéni helyzetekből, különféle emberfajták számára mindig másképp, időtől függetlenül megérő, szabályozhatatlan és kötetlen emocionális kitörés, míg a specifikus rítusfajtákból kinőtt ünnepeket a rendszerezés, a hagyomány, a tétel és megkötés jellemzi, így elemeinek ellentéte csak látszólagos, s e látszólagos ellentéteket, mint legtávolibb pontokat, következetes átmenet fűzi össze. Azonban a rítusból való eredet meghatározó, hiszen az ünneppé lett rítus megszűnnék ünnep lenni, ha nem őrizne meg mindig valamit eredeti vitalitásából, ami az ünnep hangulatát adja.

A rítus lényegében rejlik logikai meghatározhatatlansága. Csak az „elem” él a maga pillanatnyi talajában. Amit valaki, vagy egy közösség, az őseitől, szomszédjától vagy gyarmatosítóitól átvett, azt mindig csak benne megvolt vagy legalábbis csírázott alkati aktivitás alapján vehette, mert azt a magáénak érezte vagy a magáénak tudta magyarázni, s így azt, a benne élő kép szerint megváltoztatta. Hasonló csak a hasonlóba ágyazódhat be, így az ünnep története mindig a mindenkor eset lényegének a nézése, keresése. A későbbiekben a vallási szinkretizmus tárgyalása kapcsán látni fogjuk, hogy az Egyház sem igazán firtatta a rítus tisztázatlan gondolati gyökereit a gyarmatosítások térítései, és missziói után létrejött egyénileg színezett keresztény hitvilágok esetében.

Az ünnep látszólag ellentétes elemei kapcsán kikerülhetetlen, sőt meghatározó a karneválemlékek áttekintése is. Dolgozatom egy későbbi fejezetében részletesen tárgyalom majd *Vjacseszlav Ivanov* és *Mihail Bahtyin* karneválemlékeit. Itt most csak arra szeretnék rámutatni, hogy a középkori ember életében is óriási szerepet játszottak a karneválszerű ünnepségek, és az azokhoz kapcsolódó vidám látványosságok. A többnapos karneválok, többféle ünnepi elemet ötvöztek, mint például utcai és vásári jelenetek, körmenetek. S az éppen hivatalos egyházi ünnepekkel párhuzamosan mindig jelen volt egy, a hagyomány által szentesített, népi-vásári, komikus vonatkozása is az ünnepnek, melynek elemei, kifejező formái és az ezekből körvonalazódó élmények sora merőben más volt, mint amit a kor erkölce „hivatalosan” magáénak tartott.

A rítus gyökeréből táplálkozó karnevál és ünnep, tehát olyan esemény, mely kiszakad az idő egészéből, s ezért rendkívüli hatalommal rendelkezik. Az ünnep, nem csupán élvezetet jelent, egyszerre mutatja be a krízist, de ennek feloldását is, az ünneplés által. Az ünnep teremtés, a felismert és újjá alakított káosz, melynek mikrokozmoszában az idő egésze manifesztálódik. Az ünnepek idején az emberek teljesen másképp viselkednek, mint a

szokásos hétköznapiakon, s az ünnepnek semmi értelme, ha általa semmi lényeges nem módosul az életben.

A xicoi Mária Magdolna ünnep részletes vizsgálatán keresztül, így hát azt a *hipotézisemet* szeretném alátámasztani, hogy a látszólag egymásnak ellentmondó ünnepi elemek, az ünneplő emberek világában egységet alkotnak, sőt a vallási élmény éppen, hogy ezektől a nagyon különböző motívumoktól lesz teljes, s a strukturális ellentét éppen, hogy a vallásos elmélyülést szolgálja a hívek életében.

Bízom benne, hogy dolgozatomban tisztán kirajzolódik majd a xicoi ünnep tükörcsarnoka, és hogy ez is további bizonyítéka lesz annak a vonalnak, melyet a performansz antropológia követ, vagyis, hogy az ünnep tükörcsarnokának tükrei nem választhatók szét, mert a tükrök mindegyike egyedi képet rögzít, de ez a kép csak a többi tükör képének, és a jelen reflexiójának fényében válik láthatóvá.

Dilthey hermeneutikai köre szerint minden, ami külső valamilyen belsőre vezethető vissza, s ez fordítva is így van. Nincs érzés, beszéd és gesztus nélkül, s nincs gondolat, forma és cselekvés nélkül. Minden dogmát, minden kultikus cselekedetet csak úgy érthetünk meg, mint egy élményre adott reflexiót. A cselekedetek szükségleteket, szabadulási vágyat, fájdalmat és boldogságot fejeznek ki. A külső cselekvés nem csupán személyes, de kollektív, közös élmény is egyben. S ez legmélyebben talán, a vallási élményben mutatkozik meg. Az élmény jobban kirajzolódik, ha mellé rendeljük édestestvérét az eseményt. Ők ketten szoros egységet alkotnak, mert egy jelenség – mely jelen esetben egy ünnep – mindig valamilyen élményre vonatkozik, s ez adja értelmének gyökerét. Sőt, az élmény csak akkor mutatkozhat meg, ha elrejtőzik egy adott esemény - sokszor átláthatatlan – szövevényében. Az élmény létének paradoxona, hogy csak úgy válhat nyilvánvalóvá, ha rejtve van.

Mielőtt azonban elmélyednénk, az élmény paradoxonaival teli ünnep világában, ismerkedjünk meg a Mária Magdolna ünnep helyszínével és a játék szereplőivel.

1. LEÍRÁS

1.1. A találkozás

„Minden áruhoz – ételhez, borhoz vagy egyéb holmihoz – külön szókészlet, dallam, hanglejtés, azaz külön nyelvi és zenei kép tartozott.” (Bahtyin 1982: 226) – írja Mihail Bahtyin a karneváli hangulat kapcsán, s talán nekem is ez volt az első igazán meghatározó élményem a xalapai hétköznapiokról. Július közepe volt, s akkor már közel egy hónapja voltam Mexikóban. Már túlestem a kultúrsokkon, a kivetettség, az idegenség, a „hol vagyok?” és a „ki vagyok én itt?” zavarán. Megszoktam, a rendőrök jellegzetes éjszakai „síppárbeszédét”, mellyel azt jelezték az alvó lakosság számára és egymásnak, hogy minden rendben a környéken. Hozzászoktam, hogy más dallamon ordít reggelente az újságos, a vízárus és a gázpalackszállító, s kezdtem észrevenni a rendszert a rendszertelenségben. Szinte már természetes volt, hogy minden másnap valami „fiesta” van, ahol elengedhetetlen a tánc, a jókedv, és persze a részvétel. Lassan már nem számítottunk kuriózumnak a környéken, mint fehér lányok, s ezzel kezdett elavulni spanyol tanárom, Sergio halálosan komolyan vett vicce is, miszerint mindenhol úgy mutatott be minket büszkén, mint a család Európából jött fehér rokonait. A népes szomszédságtól külön nevet is kaptunk, mint mindenki az utcában. Ezen szólítottak minket, s így kérdeztek felőlünk, s mint újdonsült „családtagoknak” el kellett kísérnünk őket Xicoba is, ahol minden évben, július 18-22. között, nagy „fiestát”, azaz ünneppsorozatokat rendeznek a városka patrónusának, Szent Mária Magdolnának a tiszteletére. A lelkes invitálásnak, még ha akartunk volna sem tudtunk ellenállni, de nem is sejtettük, hogy micsoda izgalmas világba vezet majd minket a látogatás.

1.2. Xico földrajza

Xico a Keleti-Sierra Madre vonulatai között fekszik, az északi szélesség 19° 25' és a keleti hosszúsági öv 97° 01' fokánál. A megyeszékhely keletre helyezkedik el Mexikóvárostól, s Veracruz állam székhelyétől, Xalapától 21 km-re, 1270 méterrel a tengerszint felett. A megye területe 176.85 km², és mind a mai napig, mind méretében, mind határaiban azonos az ősi Xicochimalco vidékével, mely Totonacapanhoz, a prehispán birodalom déli részéhez tartozott. Xico megyét természetes határai választják el a szomszédos területektől. Nyugatról a Cofre de Perote hegysége, melynek *nauhatl* (azték) neve Nauhcampatépetl, Északról a Huehueyapan

folyó, Délről a Xoloapan folyó határolja, melynek eredete egybefolyik a Huehueyapan folyóval, kialakítva ezzel a megye Keleti határát. Ennek a kis területnek a felszíne 700 és 3000 m tengerszint feletti magasság között váltakozik, s legmagasabb pontja a 4220 m magas Cofre de Perote hegység csúcsa.

Éghajlata általában igen párás és mérsékelt. Három éghajlati öv található a térségben: szubtropikus, mérsékelt és hűvös a magasabb régiókban. Emellett a megye három politikai zónára is oszlik: Coatitlánra, Tlacuilotlanra és San Marcos de Leónra. Az idők során Xico területét 27 kisebb kerületre osztották fel. A megyeszékhely hivatalos neve *Santa Maria Magdalena de Xicochimalco*. A XIX. század elején az akkori kormányzó, Porfirio Díaz egyszerűsítette le „Xico”-ra a város elnevezését.

A környék ingatlanjainak ára igen magas, mert az egész évi esőzéseknek köszönhetően a növényzet mindig dús és a klíma igen kellemes, tavaszszerű, az európai nyárnak megfelelő. A klíma nemcsak kellemes, de a Mexikói-öböl felől érkező szélnek köszönhetően a levegő tiszta, így az emberi szervezet számára igen egészséges is. A folyamatos esőzések következtében a terület gazdag forrásokban, patakokban és folyókban, melyek nagyon tiszták különösen a magasabb régiókban. Egy évben átlagosan 152 napos és 213 esős, felhős nap jellemző.

Xico a tudósok által is kedvelt terület, különösen a biológusok keresik fel, a ködös erdők sokszínű növényzete miatt, mielőtt azok, a meg gondolatlan erdőirtások várható következményeként kihalnak. Növényvilágához hasonlóan, Xico állatvilága is nagyon gazdag madarakban, kígyókban, és a Naucampatépetl hegy völgyei kiváló búvóhelyként szolgálnak más állatoknak, mint például az opossum, az óriás vakondok és a mosómedve. Xico magas lejtői felfogják a Mexikói-öböl felől érkező felhőket, így a köd gyakran misztikus hangulattal ajándékozza meg a gyakran fa nagyságú ősi páfrányokban gazdag örökzöld vidéket. A helyen számos bennszülött gyógyító él, akik ismerik a gazdag természeti adottságok gyógyító erejét és növényeit. Sokszor tartanak gyógyító szertartásokat a környéken fellelhető *temazcal*ban, ami a szaunához hasonló ősi édesvízi fürdőhely. A régi idők nyoma azonban nem csak a gyógyító eljárásokban fedezhető fel, de mielőtt ebben elmélyülnénk, ismerkedjünk meg Xico történetével is.

1.3. Xico története

Alapításakor, 1313-ban Xico eredeti neve Xicochimalco volt, mely a nahuatl (azték) nyelven annyit jelentett: „ahol a méhek sárga viaszt gyűjtenek”. A toltékok 1116-ban érkeztek a

környékre, s a spanyolok érkezéséig uralták a területet a Mexikói-öböl partvidékétől egész a magas fennsíkig, ahonnan már az aztékok fennhatósága alá tartozott a vidék. 1384-től a totonák nyelvet felváltotta a nahuatl nyelv, de ma már ezt is csak kevesen beszélik.

1519 augusztusában *Hernán Cortés*, miközben az öböl partjáról *Tenochtitlan*ba (a mai Mexikóvárosba) tartott, eltöltött egy éjszakát Xicochimalcuban. Ennek az ősi felfegyverzett városnak és szertartási központjának helyén ma már csak romok állnak, de az ősi templom maradványainak lábánál még mindig található egy kis falu, melynek neve *Xico Viejo*, azaz Öreg Xico. A falucska 4 km-re fekszik a mai városközponttól. 1525 és 1530 között Xico Viejo családjai lejjebb költöztek a völgybe, távolabb a felfegyverzett várostól azért, hogy elkerüljék a spanyolokkal való fegyveres összeütközést. 1540-ben ferences szerzetesek érkeztek a térségbe, és egy új települést alakítottak ki, a spanyol elvárásoknak és szokásoknak megfelelően. Azaz a várost kerületekre osztották, s az utcákat egy négyzethálónak megfelelően építették ki, s tették ezzel áttekinthetőbbé a maguk számára. A spanyolok, hogy az indiánokat minél inkább felügyeletük alatt tarthassák, a környék, már amúgy is kegyetlenül megtizedelt lakosságát arra kényszerítették, hogy az újonnan kialakított településen éljenek. Ily módon egyszerűbb volt szemmel tartani a lakosságot és beszédni a spanyol koronának járó adókat. Azonban kihangsúlyozandó, hogy a spanyolok tiszteletben tartották a xicoi indiánok (*Xiqueño Indios*) területét, s azt nem vonták közvetlen hatalmuk alá, így csak a spanyol koronának kellett adót fizetniük. Történt mindez azért, mert a xicoi indiánok békével fogadták Cortést és katonáit, élelmet adtak nekik és elzárkóztak a fegyveres összeütközésektől akkor, és a későbbiekben is.

Az autonóm kormányzás évtizedeken át biztosítva volt. Az akkoriban létező néhány nagy állam (*haciendas*) a szomszédos megyék földjeinek megszerzésével gyarapodott, valamint egy esetben törvénytelen eltulajdonítás által, amit később érvénytelenítettek Xico város javára, egy 1875-ös per keretén belül.

Xicochimalco a prehispán tolték, *Tlaxcaltec*, majd később azték kereskedelmi útvonalon helyezkedett el, amely összekötötte a Mexikói-öböl partvidékét *Anahuac*-kal, a mai Mexikóváros völgyével. 1479-ben a xicoiak békésen alávetették magukat az aztékoknak (*Mexicas*), valószínűleg abból a megfontolásból, hogy a kereskedelmi útvonalon elhelyezkedő városuk inkább meggazdagodhat megegyezéseken keresztül, mint katonai konfliktusokkal.

A XVI. században a spanyolok utat építettek Veracrutzól Mexikóvárosig, Xalapán, Perotén és Pueblán keresztül, hogy megfosszák az indiánokat hatalmuktól és, hogy Puebla fontosságát erősítsék, mely az egyetlen város volt a környéken, amit spanyolok alapítottak. Ezért van, hogy *Xalapa* (Veracruz állam mai fővárosa), mely eredetileg szétszórt települések

csoportja volt csupán, jelentős várossá fejlődött, akárcsak *Pinahuizpan* (a mai Perote) és *Puebla*, mely a második legnagyobb metropolisszá és vallási centrummá lett Mexikóváros mellett, igaz, hogy mára Guadalajara és Monterrey túlnőtte. Az első katolikus templom 1670-ben épült fel Xicoban, s 1772-ben alapították meg a parókiát. Xico 1892-ben nyerte el a kisvárosi címet, de közel két évtizednek kellett eltelnie, mire 1910-ben bevezették az áramot a környékre, s a főutca közvilágítást kapott. 1915 szeptemberében egy szörnyű ciklon lerombolta Xico hídjait, s öt évre rá, 1920-ban egy földrengés az épületek többségét megkárosította.

1942-ben épült meg az első aszfaltút, mely összekötötte Coatepec-et és Xicot. A környék összes többi útja és utcája csupán kikövezett, kavicsos vagy csak egyszerű földút és ösvény. A legutóbbi különösen igaz Xico község középső és magasabb régióiban.

1956. január 11-én Xicot várossá avatták. A környék azóta fejlődik, s hétvégenként vagy szabadnapokon gyakran látogatják, mint turista és pihenő helyet a Xalapából és Közép-Mexikóból érkezők. 1994-ben Xico történelmi műemlék zóna lett, valamint célul tűzték ki természeti környezetének megóvását is.

1.4. Xico gazdasága

Azzal, hogy a spanyolok a Puebla felé vezető útból kihagyták Xicot, a város és a környező területek méretükből és fontosságukból is veszítettek. Annak ellenére, hogy közel negyven spanyol család telepedett le a területen, a környék olyan jelentéktelennek számított, hogy a gazdasági impulzusok híján feledésbe merült, egészen a XVII. - XVIII. századig, mikor is számos különböző mezőgazdasági fellendülés volt megfigyelhető, melyeknek alapját a narancs, dohány, kávé és szarvasmarha Amerikai Egyesült Államokba való exportja jelentette. A gyógyászatban Xico a „*Xalapa hashajtó*” révén vált ismertté, melynek alapanyagát az *Escamonea Mexicana*-ból vagy *Ipomoea Purga*-ból nyerték, s fontos importtá vált Németországba, akárcsak a „*Muhlenbergia macroura*” növény természetes rostjai, de ez a növény mára már feledésbe merült. A *Zarzaparrilla de Indias* (*Smilax officinalis*) növény még ma is nagy tiszteletnek örvend, mely fontos alkotórésze az Amerikai Egyesült Államokban gyártott „gyökér sörnek” (*root beer*).

A város híres még ízletes konyhájáról, lakosainak kedvességéről, a XVII. században épült városközpontjáról, hídjairól és természetes vízeséseiről, fürdőhelyeiről, melyeket a közeli folyók alkotnak, s csodás látványuk több hollywoodi film díszletéül is szolgált. A kéz-

és iparművészeti alkotások mellett, megtalálhatók a különböző gyümölcs likőrök és lekvárok, de fontos megemlíteni az egyedi péksüteményeket, melyeket fa kemencében sütnék, valamint a helyiek által készített bambusz bútorokat, bőr nyergeket és szíjakat, a kávé fájából készített maszkokat és fafaragványokat, s természetesen a fennsíkokon termesztett aroma dús kávé is.

1.5. Xico népessége és a társadalmi viszonyok

Az 1996-os census adatai szerint Xico városának lakossága 17 500 főből áll, míg az egész megyének 32 400 lakosa van. A népszámlálás szerint a városban 156 ember beszéli az indián nyelvet, ebből 89 férfi és 67 nő. Ez az 5 évesnél idősebb lakosság számának 0,65 % jelenti. A fő indián nyelv a nahuatl.

A születések száma jóval meghaladja a halálozások számát, ezért itt fiatalodó társadalomról beszélhetünk. A város lakosságának 96 %-a katolikus, csupán kis számban vannak protestánsok vagy más vallást követők.

Xico város lakosainak nagy része mesztic, meghatározó indián jegyekkel és erős kötődésekkel a tradicionális szokásokhoz, melyek egybefonódnak a katolikus vallás rítusaival, s ezek „pogány” táncok, valamint a sok-sok népi ünnep és fesztivál alkalmával mutatkoznak meg, melyekből majdnem minden hétre jut egy. Szinte mindegyik katolikus szentnek – melyek sokszor prehiszpán jegyekkel rendelkeznek –, megvan a helye Xico életében, de a legnagyobb tiszteletnek Szent Mária Magdolna, a város védőszentje örvend. A szent szobra a város templomában „él”, s szinte minden nap megajándékozzák egy ruhával. A szent ruhatára, mára már akkorává lett, hogy a gyűjteményből, melyben a 18. századtól találhatók ruhadarabok egészen napjainkig, múzeumot rendeztek be a templom mellett. A ruhagyűjtemény a város versengő lakosainak adományából állt össze.

Az élmény antropológiájának bemutatásakor, bevezetőmben már utaltam arra, hogy a terepen dolgozó antropológusoknak, milyen komoly kihívást jelent, a terepen szerzett élmények lejegyzése, bemutatása, az élmények gazdagságának megosztása. Átérezve a helyzet paradox voltát, most mégis kísérletet teszek arra, hogy az ünnep színterének felvázolása után, most leírom magát az ünnepet. Úgy, ahogy én láttam és tapasztaltam.

1.6. A xicoi Szent Mária Magdolna ünnep – ahogy én láttam...



1., Ünnepi zászlók, Xico

ünnepségsorozat érdekessége, hogy minden nap, valami mást mutatnak be Mária Magdolnának. De ezek a felajánlások minden évben, ugyanazokon a napokon ismétlődnek. A július 19-i nap különlegessége az volt, hogy színezett faforgáccsal gyönyörű, színes virágmintákat szórtak a főutcára, ami keresztül vezet az egész városon, s amelyen majd Mária Magdolna (szobra) végigvonul az este folyamán. Ám a szakadó eső a helyiek egész napos munkáját szétmosta. Szívszorogató érzés volt látni, ahogy a káprázatos minták összekavarodtak és az esővízzel együtt



2., Virágszőnyeg, Xico

lefolytak az útszéli csatornákba. Mi is bemenekültünk egy kis *mole*-t árusító boltba, s ott vártuk, amíg enyhül az idő. Ahogy alábbhagyott az égindulás, a hatalmas tócsákat kerülgetve elindultunk végig a főutcán, a templom felé. A templom kapuját csodálatos növénydíszítés keretezte (*arco de flor de izote*), de a templombelső is telis-tele volt káprázatos virágdíszítésekkel. Mint megtudtuk, minden évben egy művész tervezi meg a virágok elhelyezését. Számomra furcsa volt, hogy a templombelső domináns színei, a rózsaszín és a fehér voltak. Teljesen feminin hangulattal, nem beszélve a virágok bódító illatáról. Az oltár nagy feszülete alatt, egy kis színes szobor – igen sajátosan -, Mária Magdolnát, egy kéjnőhöz illő, fekvő pózban ábrázolta. Az oltártól jobbra állt a Szent, körmenetben is szereplő, közel ember nagyságú szobra, az arra a napra adományozott, rózsaszín ruhában, melyet idén is egy család ajánlott fel és készíttetett el. Mire odaértünk, a helyiek már gyülekeztek az esti

Mikor 2005. július 19-én először jártam Xicoban, szakadt az eső. A jellegzetes színes papírkivágásos (ma már nylon) zászlósorokkal díszített utcák szinte üresek voltak. Talán csalódottságot éreztem először, hiszen már hetek óta mást sem hallottam a xalapai ismerősektől, minthogy milyen nagyszerű is a xicoi fiesta, s hogy ehhez foghatót még biztosan nem láttunk. Az

3., Templombelső, Xico



vendégelik meg azokat, akik a házuk előtt elhaladnak. Egy másik asszony azt mesélte, hogy ő már 26 éve minden évben énekel Mária Magdolnának. Idén beteg lett, lebénult a fél oldala, de ő azért imádkozott a Szűzhöz, hogy mostanra meggyógyulhasson, hogy újra énekelhessen az ünnepen. És meg is gyógyult.

Talán a bódító virágillat tette, talán a templom ünnepi hangulata, az emberek áhítata és lelkesedése, de valami akkor, és ott magával ragadott. A templomból kifelé, még betértünk a templom melletti múzeumba, ahol Mária Magdolna ruhatárát lehetett megtekinteni. Elképesztő látvány volt a nagy terem, telis-tele ruhákkal, az 1800-as évek végétől, egészen napjainkig.



4., Mária Magdolna kegyszobra, Xico

Megtudtuk, hogy ünnepnapokon kétszer cserélik a szent szobrán a ruhát, hétköznapi napokon pedig 15 naponként, s minden egyes ruha, egy-egy család felajánlása. Mire kijutottunk az utcára, elállt az eső, s láttuk, ahogy a helyiek újra elkezdték leszórni a színezett faforgácsot az útra, hogy mire a körmenet odaér Mária Magdolna szobrával, mégse a csupasz földön kelljen végigvonulnia a szentnek. Az utcák megteltek ünneplő emberekkel és árusokkal, több helyen zene szólt, s tarka fényekkel forogtak a vurslik a templom előtti téren. Nem volt nehéz rátalálnunk a „vendéglátó” család házára, hiszen az előtt élő zene szólt, sok ember evett és ivott ott, miközben a háziak feldíszített garázsában megcsodálhatták a szent másnapi ruháját. Ahogy odaértünk mosolygós fiatal lányok, már adták is a kezünkbe a poharat, öntötték bele a kukoricamasszás kakaót és

valamilyen kalácsszerű süteményt. Így ünnepeltünk mi is, és talán ez volt az első alkalom mexikói tartózkodásom alatt, hogy nem éreztem magam idegennek. S most, így visszagondolva, Mária Magdolna történetében elmélyedve, még az első találkozás borús esőfelhői is új értelmet nyertek, hiszen a népi hiedelem szerint nagyon jó jel, ha Mária Magdolna ünnepén esik az eső, mert ez azt jelenti, hogy a szent még mindig siratja bűneit, s ezzel tisztítja meg a hozzá imádkozó bűnbánó lelkeket.

Protestáns neveltetésemből eredően csupán kevés vallási ünnepet láttam, s a szent szobrok imádása mindig a bálványimádásra emlékeztetett. A városka Mária Magdolna kultusza távolinak tűnt attól a világtól, amiben én nőttem fel. Először, talán ezért érintett meg annyira a xicoi fiesta, mert ezen az ünnepen valamiért otthon éreztem magam. Tovább hajtott a kíváncsiság, s arra ösztönzött, hogy még visszatérjek Xico



5., A Szent ruhatára, Xico ünneplő városába.

Következő alkalommal, 2005. július 21-én látogattunk el Xicoba, de ez alkalommal más xalapai ismerősök társaságában. Épp az esti körmenet haladt el mellettünk, mikor egyedül, ezúttal már egy kamerával a kezemben próbáltam elvegyülni az ünneplő tömeg között. Teljesen más hangulat uralkodott a városban, mint két nappal azelőtt. Az utcák nagy részét kopácsolások visszhangja töltötte meg. Már a

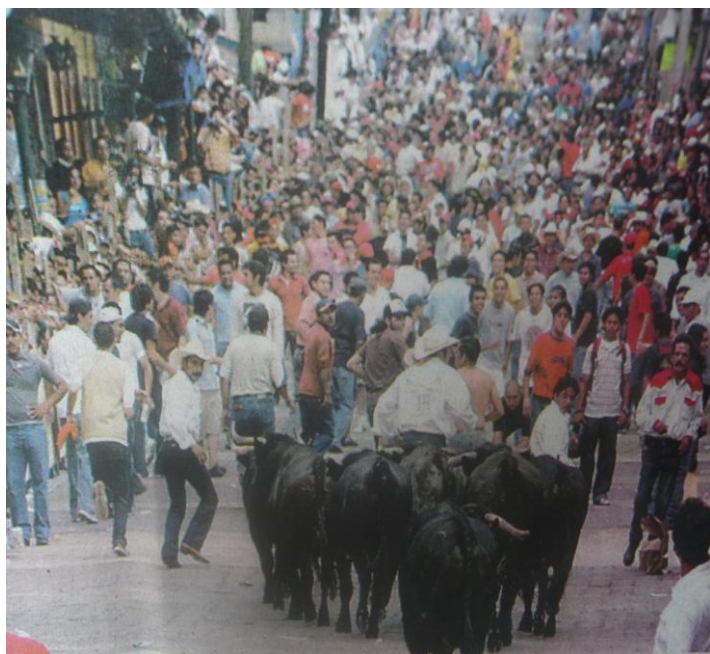


6., Virágszőnyeg a templom felé, Xico másnapi bikaviadalra készülődtek a helyiek. Kordonokkal kellett körülvenni a főutcát, ahová majd beengedik a feldühített állatokat. A tömegben egyre



7., Tűzijátékos bika nappal, Xico

több bohóc és maszkos alak tűnt fel, s mintha mindenki egy kicsit zavarodottabb vagy talán izgatottabb lett volna. A templom előtti téren ijesztő dajdajozás fogadott. Először nem is tudtam kivenni, hogy mi az a tűzijátékokkal felszerelt alak, amit a kiabáló és kolompoló tömeg üldöz. Ijedtemben félrehúzódtam, s gondoltam elég lesz, ha csak szépen óvatosan, a távolból felveszem a látványt. De aztán elkapott valamilyen sugallat, belső ösztönzés. Vettem egy nagy levegőt, és kamerával a kezemben elkezdtem futni a dajdajozó emberekkel. Eleinte úgy éreztem ki fog lökni magából az örvény, vagy el fog nyelni, de aztán, minél közelebb merészkedtem a középpontjához, annál nagyobb nyugalom szállt meg, olyasmi, mint a játék öröme. Része lettem valaminek. Ahogy lenyugodtam, egyre több titkát fedte fel a helyzet. Észrevettem, hogy az „alak”, amit üldöztünk egy kasír-bika volt tűzijátékokkal díszítve (*torros cojetes*), amelyet egy férfi vitt a vállán. Körülötte kolompokkal felszerelt emberek futottak, s őket követte a tömeg. Fiatalok és öregebbek, férfiak és nők egyaránt részt vettek ebben a különös táncban.



8., Bikafuttatás, Xico
újabb hajtóvadászat.

Odamentünk a templom oldalában várakozó emberekhez, s kérdezősködtünk erről a különös rítusról. Kiderült, hogy mindig több csoport áll össze férfiakból, s a csoportok mindegyike egy-egy bikát készít, melyeket a Szűznek ajánlanak fel. S számomra valahogy egyértelmű volt, hogy nem lehet véletlen, hogy ez az örült, szeszgőzzel átitatott hajtóvadászatot, pont a másnapi valós bikaviadal előestéjén járják el.

Néhány *macho* összeverekedett, fülsiketítően süvítettek a sötét ég felé a petárdák, egy rám is esett, de ekkor már nem féltem. Tisztán éreztem, hogy bármilyen kaotikusnak tűnik is ez az örület, nem eshet bajom. Már biztonságban voltam, valami újnak a forgatagában. Mikor az összes petárdát elsütötték, s a „bika” levonult a színről, akkor vettem csak észre, hogy a templom oldalában még vagy egy tucat hasonló bika várakozott, s kezdődött is egy

Teljesen feltöltődtem ettől a váratlan élménytől. Késő este, már hazafelé az autóban, az a gondolat lett úrrá rajtam, hogy ez az esti rítus, hasonló volt ahhoz, mikor az ember egy idegen világgal vagy kultúrával találkozik. Először minden olyan zavaros, ijesztő, nagyon más és megközelíthetetlennek tűnő, de ahogy közelebb merészkedünk, felfedezzük, hogy számunkra is van hely ebben a forgatagban, s mindig adódik alkalom a mélyebb és jobb megértésre. Olyan volt ez számomra, mint egyfajta beavatási rítus, melyet értelmemmel képtelen voltam feldolgozni. Mindezek



9., Amikor bika és ember találkozik...



10., A bátrak

intett bennünket, a legvéresebb történetekkel ecsetelték a veszélyeket, így másnap nem is volt merszünk ellátogatni, az első alkalommal még oly szelídnek tűnő városkába. A másnapi újság hírei és képei igazolni látszottak a helyiek óvó figyelmeztetéseit. Xicoban ez volt a 29. bikaviadal, s meghonosodása óta a *"xiqueños"* (xicoi) jelző magában foglalja a bátorságot, a hencegést és a „machoságot”.

A bikaviadal mindig július 22-én délben kezdődik több ezer résztvevő jelenlétében, és sokak álma, hogy ennek az eseménynek a részesei legyenek, még azzal a tudattal is, hogy ez a kaland akár az életükbe is kerülhet. Korhatár nélkül, minden férfi részt vehet a viadalban, mely által a hely elismerését vívhatják ki, s ezáltal Valakivé lehetnek a helyiek szemében. Régen csak a nemesek vehettek részt a viadalokon, akkora kiváltságnak számított megküzdeni

után már végképp nem tudtam hová tenni ezt a katolikusnak mondott ünnepet. Az én európai szemeim számára ez valami merőben más volt, de egészében, ismeretlenségében mégis ismerős, magával ragadó varázslat.

A bikaviadaltól, egész pontosan a bikafuttatástól mindenki óva

a bikával. Ha például egy jobbágy véletlenül szembetalálkozott egy bikával, s kénytelen volt megküzdeni azzal, és nyert, nemesi rangra emelték valamint elnyerhette egy nő szerelmét.

Sok, ma már profi torreador kezdte pályafutását itt, a xicoi viadalon.

S hogy a sok veszély ellenére, mindez miért olyan csábító? Egyrészt az adrenalin serkentése miatt, melyet a bikával való találkozás vált ki, másrészt a népszerűségért, melyet azzal vívnak ki, ha élve kerülnek ki a harcból. Természetesen előfordul, hogy egyesek megszegyenülnek, mert lebénulnak a félelemtől. Ilyenkor a szemtanúk úgy kiáltanak fel: *"Ott egy másik beszari!"*

Eleinte két vékonyka tehénnel lehetett megvívni, de mára már nemzeti és nemzetközi jellegzetesség és vonzerő lett, hogy 12 darab 400 kg-os bikával lehet megküzdeni. Sokszor az Egyesült Államokból is eljönnek a viadalra, ezeket a résztvevőket, *"gringos locos"*-nak, azaz *"őrült amerikaiaknak"* nevezik.

Az eredeti indíttatás, alap az, hogy egy férfi kerüljön szembe egy bikával. Ha több ember vesz körbe egy bikát, az állat idegesebb lesz, ahogy ők mondják, megőrül. Ha több bika verődik össze, elkezdik védeni egymást, s az utca nyugalmasabb oldalára húzódnak. A bika természeténél fogva bátor, akár az élete árán is megvédi területét, s az ember ennek tudatában áll ki ellene.

A bikaviadal kezdetekor kilőnek egy petárdát, s ekkor engedik szabadon az első bikát. Ez az egész fiesta legvártabb pillanata. Ez után még 11 bikát engednek be a lezárt utcába. Az állatokat külön erre az alkalomra választják ki, s a környék több településéről érkeznek. Természetesen, Xiconak is megvan a maga bikája. Az állatokat koszosan, éhesen és szomjasan engedik az emberek közé, valamint hangos ordítás fogadja azokat.

A nagymamáktól a kisdedekig, mindenki figyeli az eseményt. S természetesen rengeteg sört és alkoholt fogyasztanak közben, főleg a férfiak. Mikor egy-egy férfi kiáll a

bikák elé, azt kiabálják, hogy: *"A bátorság elbűvöli a nőket!"*

A viadal közel két óra hosszat tart. Az ünnep után visszaviszik az állatokat származási helyükre, s ott feláldozzák őket, azaz levágják azokat a bátraknak.

A bikaviadal az ünnepség záróeseménye, de pár nappal később már kezdik is szervezni a következő évi fiestát, mely közel 10 millió



11., Ételosztás az egyik szponzor háza előtt

forintba kerül, s ennek 1/5 része megy el a bikaviadal megszervezésére.



12., A Szent látogatóban, Xico

A viadal másnapján újra alkalmam nyílt ellátogatni Xicoba. A falu nyugodt volt, szinte nem is lehetett érezni, hogy az előző nap micsoda „vérfürdő” helyszínei voltak az utcák. Gyönyörűen sütött a Nap. Most egy újabb háznál volt ingyen ételosztás, s bepillantva láttuk, hogy maga Mária Magdolna is vendége volt a háznak. Sok bohóc ruhás és maszkos figura mászkált a tömegben. Újra bejártuk az utcákat, üzleteket. Láttunk házi oltárokat is. A legtöbbször a fő dísz Mária Magdolna nagyméretű fotója volt, s a bejárat ajtó köré, ugyanolyan növényből szőttek díszet, mint a templom

bejárata elé. Az egyik háznál meg is mutatták ezt a növényt, melynek neve *“la flor”*. Közben azt is megtudtam, hogy a templom bejárata elé felhúzott fő díszet (*arco de flor de izote*) még jóval az ünnepségsorozat előtt kezdik el készíteni, s a felállítása, az ünnep egyik napjának fő attrakciója. Újra végignéztük Mária Magdolna ruhatárát és a templomot. Már éppen indultunk volna, mikor láttuk, hogy egyre több ember gyülekezik a templomban. Megkérdeztünk egy asszonyt miért, s mondta, hogy a szent már útban van vissza a templomba. A templom előtti téren harlekin bohócok táncoltak, meg más színes, indián ruhás csoportok. A vállukon kendő, a Guadalupei Szűz, az ország védőszentjének, képével. Mária Magdolna szobrát most asszonyok hozták a vállukon, s mikor a templomhoz ért, tapssal köszöntötte az ünneplő tömeg. A szent megállt a templom kapujában és ott megfordult, hogy még egyszer köszönthesse híveit, majd bevonult templomába. A maszkosok, bohócok, táncosok követték, és ott táncoltak előtte a templomban, majd meghajolva felé kihátráltak. Hát ilyen templomban még sosem láttam! Mindezek után még folytatódott a templom előtti tánc. A tér mellett felállított nagy színpadon már a délutáni koncertekre készülődtek. Igazi ünnepi hangulat volt.

Bár az ünnep Xicoban véget ért, bennem tovább folytatódott a színes kavalkád. Minél többet meg akartam érteni az ünnepről, minél többet megtudni eredetéről és sokszínűségéről. A xalapai CIESAS könyvtár videóarchívumában találtam egy rövidfilmet a xicoi ünnepségről, melyet 1993-ban forgattak. A sok ismerős kép mellett, bár filmről, de láthattam, hogy például, hogyan készül az „arco de flor de izote”, mellyel a templom bejáratát díszítik fel. Ezt a férfiak egy meghatározott csoportja készíti el, akik maguk jelentkeznék a munkára. Mielőtt elindulnak a vadonba összegyűjteni a megfelelő mennyiségű növényt, az asszonyok tömjénes füstölővel járkálják körül őket.



A 13., A Szent visszatér a templomba

vadonba érve, mintha engedélyt kérnének attól, a férfiak vezetője gyertyákat gyújt a földön, majd valamilyen itallal keresztformát önt a földre, elmond egy imádságot, és ő maga is iszik az italból. Ezek után kivágják a növényeket, s otthon hozzálátnak az „arco de flor de izote” vagy más nevén „arco floral” elkészítéséhez. Ez egy hatalmas virágszövedék, melyet az ünnepségsorozat kezdetekor, a templom főbejárata elé állítanak. Mintázata minden évben más, a készítő csoporttól



14., Arco floral, Xico

függően. Mikor elkészül, az ünnepet megnyitó felvonuláson – melyen többek között, mozgó színpadokon elvonulnak a szentek életének eseményei is, például az, hogy hogyan jelent meg a Guadalupei Szűz Juan Diegonak –, s a már említett férfiak csoportja, vállukon körbeviszik az „arco floral”-t a városon, majd felállítják a templom bejárata előtt, s majd csak augusztus 20-án szedik le azt.

Nagy meglepetésemre más, erre az ünnepre hivatkozó irodalmat nem találtam, de elhatározásom, hogy minél mélyebben megértsem, ennek a sokféle elemből felépült, szinte már multikulturálisnak nevezhető ünnepnek a lényegét, az én világomtól annyira eltérő valóságát, továbbra is megmaradt. Az ünnep színes, de annyira eltérőnek tűnő elemei és kifejezőeszközei, az ezek által felépített valóság, a hívek és a magam élménye is tisztán körvonalazták számomra azt a bizonyos „tükörcsarnokot”, melynek szimbólumával Victor Turner is élt, mikor meghatározni igyekezett a kulturális performansz jelenségét, a



15., Quetzal táncosok a templom előtt, Xico

performansz-antropológia keretein belül. Ezt az igen kifejező szimbólumot követve, lépünk most be az előbb ismertetett kulturális performansz, a xicoi Mária Magdolna ünnep tükörcsarnokába, s az idő linearitásának illúzióját segítségül hívva, vegyük először sorra, az ünnep Európából származó, katolikusnak mondható elemeit.



16., A bohócok a templomba tartanak, Xico



17., Maszkosok, Xico

2. A XICOI MÁRIA MAGDOLNA ÜNNEP EURÓPÁBÓL SZÁRMAZÓ ELEMEI

2.1. Az ünnep meghatározása a katolikus liturgia szerint

A nyugati kereszténységben az Egyház meghatározott napokon megünnepli Krisztus misztériumát, a megtestesüléstől kezdve az Úr eljövételének várásáig. A megváltás óta az Újszövetség népe, minden napot megváltásnak tart, de ezen belül megkülönböztet *köznapi* és *kötelező ünnepnapokat*. A köznapiok a vasárnapokon és az ünnepnapokon kívül eső hétköznapiok, de vannak *kiemelt köznapiok*, melyek előnyt élveznek minden más ünnepel szemben. Ezek, a Húsvéti Szent Háromnap, Hamvazószerda, a Nagyhét köznapijai hétfőtől Nagycsütörtökig, Húsvét nyolcadának napjai, Halottak napja, Ádvent köznapijai december 17-28-ig bezárólag, a Karácsony nyolcadába eső napok és a Nagyböjt köznapijai.

Kötelező ünnepként kell megtartani a vasárnapot, mint a húsvéti misztérium ünnepét, mely az apostoli hagyomány alapján az egész Egyházban őseredeti ünnepnek számít. Kötelező ünnepek továbbá: Jézus Krisztus születésének napja, Vízkereszt, Krisztus mennybemenetele, Szent Testének és Vérének ünnepe (Úrnapja), Szűz Máriának, mint Isten Anyjának napja, Szeplőtelen Fogantatása és Mennybemenetele, Szent József, Szent Péter és Pál apostolok napja, valamint Mindenszentek napja.

A püspöki konferencia azonban az Apostoli Szentszék előzetes hozzájárulásával bizonyos kötelező ünnepeket eltörölhet, vagy azokat vasárnapokra helyezheti át. Ez többek között azért is fontos, mert a középkorban a vértanúk és a szentek ünnepei annyira megszorodtak, hogy fennállt a veszély, hogy ezek elhomályosítják a liturgikus év alapformáját. De az ünnepek rendszerezése így is rendkívül bonyolult ünneprangsorhoz vezetett.

A *liturgikus év* (*annus liturgicus*) minden időben alkalmat ad arra, hogy a hívek feltöltekezhessenek az üdvösség kegyelmével. Az Úr szenvedése és feltámadásának emlékére szentelt legnagyobb ünnep a Húsvét. A Húsvét előkészületi ideje a Nagyböjt (Szent Negyvennap), amely Hamvazószerdával kezdődik és Nagycsütörtök estig tart. Rendeltetése, a hívek felkészítése a húsvéti misztériumra, valamint, hogy emlékeztesse őket keresztségükre és arra, hogy a bűnbánat által megtisztult lélekkel ünnepelhetnek. Az öt nagyböjti vasárnap után, Virágvasárnapkal kezdődik a Nagyhét. A Húsvéti Szent Háromnap a nagycsütörtöki esti misével kezdődik, s a húsvétvasárnapi vecsernyével fejeződik be. A húsvéti idő ünneplése ötven napig tart és Pünkösdvasárnapkal zárul.

A liturgikus év másik csúcspontja a Karácsony, az Úr születésének ünnepe. Ez az ünnepi időszak Karácsony első vecsernyéjével kezdődik és Vízkereszt ünnepét követő vasárnapkal fejeződik be. Karácsony nyolcadán van a Szent Család vasárnapja, január 1-én, pedig Szűz Máriának, Isten Anyjának ünnepe. Karácsony előkészületi ideje az ádvent, melynek fontos célja, hogy ráirányítsa a figyelmet Krisztus második eljövételére is. Az ádventi időszak a Karácsony előtti negyedik vasárnapkal kezdődik. Nyugaton a liturgikus év kezdete ádvent első vasárnapja.

Húsvét és Karácsony kiemelt idején kívül van az évközi idő. Ebben az időszakban a katolikus hívek nem egy bizonyos szempontból ünneplik Krisztus misztériumát, hanem a maga teljességében. Ebben az ünneplésben segítenek a mise és a zsolozsma olvasmányai. Az évközi időben találhatók az Úr ünnepei, a Boldogságos Szűz „Mária-ünnepei”, valamint az apostolok és a szentek ünnepei.

2.2. Kik a szentek?

A II. Vatikáni Zsinat Liturgikus Konstitúciója szerint:

„Az Egyház az év körforgásába beillesztette a vértanúk és a szentek emléknappait, mert ők Isten sokrendbeli kegyelmével eljutottak a tökéletességre, már elnyerték az örök üdvösséget és így az égben Istennek tökéletes dicséretet zengenek, érettünk pedig közbenjárnak. Az Egyház a szentek égi születésnapján a Krisztussal együtt szenvedő és vele együtt megdicsőült szentekben a húsvéti misztériumot hirdeti. A hívők szeme elé állítja példájukat, mely Krisztus által az Atyához vonz mindenkit, és a szentek érdemeire hivatkozva esdi ki Isten áldását.” (Schütz 1995: 7)

A szó tágabb értelmében szentek mindazok, akik a kegyelem állapotában vannak és Istennek tetsző életet élnek. Ilyenek mindig nagy számmal voltak és vannak az Egyházban, s a keresztségben minden ember hivatást, és képesítést is kap arra, hogy szentül éljen. Szűkebb értelemben szentek azok, akik szentül éltek és haltak, s ezáltal üdvözültek, s ebből a kegyelemből kifolyólag Istent most színről színre látják.

A kanonizált, azaz a hivatalos jegyzékbe felvett szentek történetét vizsgálva, rögtön feltűnik vallási életük rendkívülisége, mely tele van látomásokkal, kinyilatkoztatásokkal, melyek a külvilágban csodaként jelennek meg, s ezek azok a jelenségek, melyek állandóan ébren tartják az irántuk tanúsított érdeklődést. A hívek lelkesedése sokszor hozzá is költ a

valóságához, s így születnek a szentek életéről szóló legendák, melyek kordában tartása az Egyház sok erőfeszítésébe kerül.

A tridenti zsinat szerint a híveknek kötelességük a szenteket az őket megillető tiszteletben részesíteni. „...a szentek iránti tiszteletünk áhítatos, vallási tisztelet. De ez a vallási tisztelet sohasem homályosíthatja el azt a nagy igazságot, hogy Istent a szentektől egy világ választja el: egyedül Istent imádjuk, a szenteket pedig tiszteljük, mégpedig azért, mert ők egész lélekkel imádják az Istent. Ezért a szentek tisztelete nem kisebbíti Isten tiszteletét, hanem ellenkezőleg, a leghatásosabban előmozdítja. (...) A szentek iránti tiszteletünket külsőleg úgy fejezzük ki, hogy ünnepeiket üljük, képeiket és ereklyéiket tiszteljük.” (Schütz 1995:12-13)

A szentek képeinek és ereklyéinek tiszteletét a katolikus egyház nem tiltja, sőt azt vallja, hogy a kép és az ereklye hordozza a szentek szellemét. Mivel az ember nemcsak lélek, hanem test is, az érzékelhető kép vagy ereklye, hatásosabban tudja a hívek figyelmét a szentek szellemére irányítani. De természetesen a szentek képeinek esetében is érvényes, hogy azok csak a tisztelet felébresztésére valók, azzal a küldetéssel, hogy általuk a hívek minél mélyebben imádhassák Istent.

2.3. Ki volt Szent Mária Magdolna?

A liturgikus év körében Szent Mária Magdolna ünnepe július 22-re esik. Ünnepe nem számít a kötelező ünnepek közé, hazánkban példának okáért, csak *emléknapként* jelölik az egyházi naptárak.

A Szent alakja a latin egyház hagyományában nem egyértelmű. A liturgiában, a legendákban és a népi ájtatosságokban személye egybeolvadt Betániai Máriaéval, Márta és Lázár húgáéval és egy névtelen „rossz hírű nő”-ével. A keleti egyház, már elkülönítette ezeket a személyeket, de a nyugati kereszténység hívei között alakja még mindig tisztázatlan, többek között azért is, mert a népies kép eléggé eltorzította hiteles alakját, mely szerint egyáltalán nem volt romlott erkölcsű asszony. Napjainkban már úgy is kezdenek beszélni róla, mint Jézus legkedvesebb, s egyben egyetlen női tanítványáról, mi több feleségéről, gyermekének anyjáról, akit az Egyház férfiközpontú vezetősége alacsonyított egyszerű prostituálttá. Alakjának, életének, szerepének sokfélesége, állandó változása, talán éppen „tisztázatlan múltja” miatt lehetséges.

A Biblia szerint Magdalából származott, mely egy halászfalu a Genezáreti-tó nyugati partján, mely akkoriban Galilea legjelentősebb városa volt, a halfeldolgozás központja, de azt

nem tudjuk biztosan, hogy Jézus járt-e itt? A szent második neve (Magdolna), tehát szülőfaluja nevéből ered, míg a Mária név jelentése: úrnő.

Az evangéliumok nem tudósítanak róla, hogy ez az asszony hogyan találkozott Jézussal. Csak Lukács evangéliumában van egy rövid utalás (Lk 8,2), valamint Márk evangélista írja le, hogy Jézus hét ördögöt űzött ki belőle. (Mk 16,9) A Biblia nyelvében a hetes szám meghatározhatatlan, de mindenképpen nagy számra utal, s legtöbbször a teljességet és a totalitást érzékelteti. (Lk 11,26; Mt 12,45) Mária Magdolna tehát mindenestül a démonok hatalmában állt, teljesen eluralkodott rajta a sötétség és a gonoszság. Jézus tanítása szerint a gonoszságért nem csak a Sátán a felelős, mert a rossz a szívből tör elő, így az ember felelősséggel tartozik tetteiért, bűneiért. Mária Magdolna közvetlenül Jézus Krisztus által tapasztalhatta meg, ahogy az isteni kegyelemből kifolyólag szívében megtört a gonosz hatalma.

Mikor Jézus megszabadította a démonoktól, s meggyógyította, meghívta tanítványai közé, hogy kövesse és szolgálja őt. (Lk 8,1-3) Mária Magdolna, egy volt azok közül az asszonyok közül, akiket a Mester arra méltatott, hogy közelről hallgassák tanítását, és a Golgotára is elkísérik, amikor a tanítványok – János kivételével – mind elfutottak. Ezek az asszonyok haláláig hűek maradtak Mesterükhöz, aki őket emberszámba vette és befogadta, az adott kor felfogásával szemben, mikor a nők mind szellemileg, mind erkölcsileg alacsonyabb rendűnek számítottak. Hűségük a halálon túl is töretlen maradt, s ezért Mária Magdolna neve elsőként szerepel az evangéliumokban, s már az Újszövetség keletkezése idején legenda szövődött alakja köré. Jézus halála után, az asszonyok mentek ki a sírhoz, hogy bebalzsamozzák drága testét. (Mk 16,8) János evangéliuma szerint Mária Magdolna külön is tanúja volt a feltámadásnak (Jn 20,11-18), s ezáltal a történet által, alakja még kedvesebb lett a keresztények számára. János evangéliumában, Mária Magdolna a kiválasztott, aki hírül viszi az Úr feltámadásának csodáját az apostoloknak, akik akkor még mindig nem akarták megérteni az Írásokat. Az Egyház történetében többször is megismétlődik, hogy a nőknek kell az Örömhírt megvinniük. Mária Magdolna többek között, azoknak a nőknek a szentje, akik ma is az Evangélium szolgálatában állnak. Ünnepe a VIII–IX. században keleten általában július 22-én ülték, a nyugati egyházban csak a XII. század után terjedt el tisztelete, különböző legendák és csodatételek hatására.

Imádsága a következőképp szól:

Irgalmas Istenünk, kinek feltámadott Fia, a mi Urunk, Jézus Krisztus Mária Magdolnát az apostolok apostolává tette, kérünk, add meg nekünk az ő közbenjárására, hogy mi is az élő Krisztust hirdessük, és megláthassuk dicsőségében Őt, aki veled és a Szentlélekkel egységben él és uralkodik mindörökkön örökké! (Diós szerk. 1990: 364)

Más feljegyzések szerint Mária Magdolnának olyan híre volt, hogy egy tisztességes ember sem akart szóba állni vele. Egy alkalommal a gazdag Simon ünnepséget rendezett házában Jézus tiszteletére. Mária Magdolna is megjelent az ünnepen, leborult a Názáreti előtt, s drága kenettel és könnyeivel mosta meg lábát, s azt hajával és csókjaival törölte le onnan. Jézus példaértékű cselekedetként mutatott rá, Mária Magdolna tettére, feloldozta bűnei alól, s az asszony ezután csendes szerénységben szolgálta őt.

E történet hatására kapta Mária Magdolna a „bűnbánó” jelzőt, és sok helyen inkább így emlegetik, s nem, mint az Úr apostolát. Jézus mennybemenetele után élete homályba vész. A görög egyház hagyománya szerint Efezusba költözött bátyjával, Lázárral és innen hívta magához az Úr, életének 63. esztendeje táján. A nyugati egyház egy legendája szerint, azonban Provance-ba ment és ott térített. Középkori provance-i források szerint élete utolsó 30 évét töltötte itt, majd a Tengeri-Alpok vidékén, a La Sainte Baume-barlagban élt, de közvetlenül halála előtt Szt. Maximinus kápolnájába repült, s itt is temették el a mai Poitiers-ben. Relikviáiért különböző korokban, különböző helyek versengtek, de egyik ereklye sem hitelesíthető.

Ő a bűnbánók védőszentje. A művészet általában kibontott hosszú hajjal és illatos kenetet tartalmazó edénykével ábrázolja, célzásként arra, hogy bűnös asszonyként hogyan mosta meg a Megváltó lábát, s törölte meg hajával. Máskor Krisztus kereszthalálakor látjuk a golgotai kereszt tövében, vagy a feltámadáskor asszonytársai körében.

2.4. A népi vallásosság sajátosságai

A Mária Magdolna alakja köré rendeződött különböző, sokszor a liturgiával ellentétes történetek és legendák életben maradása is azt bizonyítja, hogy bár az Egyház próbál szigorúan fellépni a liturgia szentségének és tisztaságának érdekében, a népi, illetve helyi szokások sokszor mégis sokkal erősebbnek bizonyulnak.

Az Egyház *alkalmazkodása (accomodatio)* (Verbényi-Arató szerk.1988: 33), pont ezt a sokszor kényes helyzetet igyekszik olyan keretek közé szorítani, amelyben megférnek egymás mellett a különböző gyökerekkel rendelkező elemek. Az alkalmazkodás tézise azt

mondja ki, hogy bár a liturgia egyetemes és minden kultúra felett áll, de a hívő nép adott körülményei, és kultúrája körében valósul meg, ezért a *liturgiának*, mely az üdvösségre vezető és a kegyelmet közvetítő szertartások összessége, a különféle korok és kultúrák hatásaira kialakulhatnak új, illetve más elemei is. Ezek az újonnan beépülő elemek, az Egyház hite szerint, biztosítják a hagyomány megőrzését és annak egységes fejlődését. Cél azonban, hogy a szertartásokat nemes egyszerűség jellemezze, rövidség és a fölösleges ismétlődések elkerülése, valamint a babonaság és a tévedés kizárása. Különösen körültekintően kell eljárni missziós területeken, ahol nem eléggé ismert az adott nép vallásos öröksége. Ilyen esetekben az Egyház lehetőséget nyújt a *kreativitásra* (Verbényi-Arató szerk.1988: 133) a liturgián belül, vagyis az egyetemes könyörgések szövegeinek, a helyi ünnepléseknek, temetési szertartásoknak megfelelő összeállítására. Ezzel elérhető az is, hogy a közösség kilépjen a gépies rutinból, s tevékeny részesévé váljon az istentiszteletnek.

Így lesz elfogadott a *népi vallásosság* (Schütz 1993: 277) elemeinek összessége, melyeken az Egyház liturgikus könyvekkel rendezett istentiszteletén kívüli vallásos megnyilvánulásokat értjük. A népi vallásosság minden nagy vallásban megtalálható, mint a hivatalos kultusz mellett virágzó kísérő jelenség, mely az ember veleszületett vallásos természetéből fakad. Példának okáért, az Isten védelmének és áldásának közvetítőiként, és az emberi ügyek igaz segítőiként tisztelik az angyalokat és a szenteket, valamint nem kanonizált férfiakat és nőket is. A népi vallásosságnak fontos, liturgiát kiegészítő funkciója van, amennyiben meghosszabbítja az istentiszteletet a hétköznapi élet a népszokások által, és így összekapcsolja a mindennapi életet Istennel. A népi vallásosság kötetlenebb formáiban személyesebben és érzelmesebben fejeződhet ki a hit, mit a liturgia kötött formáiban és szövegeiben.

Az alkalmazkodás folyamatából ered a *szinkretizmus* (*synkretismus*) (Lovik – Horváth szerk.1990: 13) jelensége. Feladata az, hogy egybeolvassza a múlt jelennel rokon elemeit, s ezzel biztos alapot hozzon létre a jövő fejlődése számára, s mint ilyen elengedhetetlen tényezője a haladásnak is. A *modern szinkretizmus* (Lovik – Horváth szerk. 1990: 13) már nem két egymással szemben álló fél tudatos egyeztetési kísérlete, hanem a nép egyéni belső küzdelme és kiútkeresése is lehet. A kiútkeresés alapját az a lelki és erkölcsi gubanc adja, melyben a múlt és a jelen hagyományai összegabalyodnak.

2.5. A kereszténység előtti idők „maradványai”

A népi vallásosság sajátosságai rámutatnak arra, hogy az emberek ünnepi kifejezőeszközeire, és az ezekből felépülő kulturális performanszokra nagyon nagy hatást gyakoroltak a kereszténység előtti pogány rítusok, egészen pontosan, a népi ünnepek alapját, az átváltozás eksztatikus mélységének lehetőségét ezek adják, nem csak hazánkban, hanem egész Európában.

Az esztendő, mint olyan, mindig kultikus egész volt az ember számára, s annak kozmikus fordulatait mind a mai napig számon tartja. A korábbiakban tárgyalt keresztény egyházi év, mely a liturgikus rendet Jézus evangéliumi életéhez igazítja, az ószövetségi kultusból, az antik pogányság és az európai népek archaikus ünneplő hagyományaiból ötvöződött össze, s egyben ráépült a csillagászati, illetőleg gazdasági évre. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a földművelési kört lefedő liturgikus év köre, annak szimbolikus geográfiájával, a gyarmatosítás során, hogyan nyer táptalajt az Újvilág kultúrájában is.

A tradicionális életérzés az, hogy a világ és az ember a Teremtőtől függenek, aki mindennek az ura, így kultusz illeti. Ez nemcsak az egyén imádságaiban, hanem a közösség ünneplő szokásaiban is kifejezésre jut, s ez a szokás és hagyomány társadalmi örökség lesz, mely a társadalmi dráma fontos tényezője, s a kulturális performanszok meghatározó alapja.

A Teremtő kultusza átszövi az egész esztendőt, mely a „primitív” fokon mágikus kényszerítéssel jár, míg az egyházi gyakorlatban és annak népi változataiban könyörgéssel, liturgikus szertartással, áldással és szentelménnyel, akár böjttel és penitenciával is összefonódhat. Az egyén, a család, vagy a nagyobb közösség így akarja megnyerni az Istenség áldását, az életben való boldogulást, valamint elhárítani a természeti csapásokat, betegségeket. A primitív pogány szakralizmust az Egyház nem tudta tövestől kiirtani, még a sok kegyetlen térítő módszer bevetésével sem. Bele kellett nyugodnia az archaikus világszemlélet fennmaradásába, s iparkodott ezeknek a hagyományoknak bibliai szentesítést adni. Így vette át, a téli napforduló, a régi pogány áldozati idő mágikus helyét a Karácsony, s az ősi nagy tavaszi ünnepek jelentőségét a Húsvét és a Pünkösd. A szellemek megidézése helyett felajánlotta a szentek segítségül hívását, s azok névünnepeinek megülését. Ezek után egyértelmű, hogy az Egyház liturgikus rendszere új szokásoknak és hagyományoknak, az ünneplés új és sajátos formavilágának adott teret. Sok ismert népszokásban, emberi gesztusban már nem is érezzük az egykori szakrális ihletettséget és jelentést, pedig a lélektani alap és a történeti folytonosság kétségtelenül ezt sugallja.

A konstantinápolyi Trullo kastélyban, 692-ben megtartott zsinat kánonokat fogadott el, melyek arról határoztak, hogy a papok számára mindennemű dionüszoszi szertartás tilos, s

ez azt bizonyítja, hogy komoly igény lehetett ezekre a rítusokra. A kánonok arról is tanúskodnak, hogy milyenek voltak a viselkedési normák a VII. század vége felé, valamint arról is, hogy az Egyház kísérletet tett a szokások megtisztítására, amelyeket kompromisszum révén vettek át a pogányságtól.

Nyugaton a VI. században gyakran betiltották a templomokban a táncot. A vallási képzetek bemutatására hivatott színjáték eszközeivel egyéb jelenségeket is megjelenítettek. A „bolondok miséje”, példának okáért csúfondáros zene és öltözék kíséretében a mise teljes paródiája volt, az „ártatlanok miséje”-ben gyerekek léptek a felnőttek helyébe, s azokat parodizálva végezték a szertartást, s a „szamár ünnep” keretében egy szamarat vezettek be a templomba, s gúnyos tisztelettel adóztak neki.

A XI. századtól a papság ellenzett minden mozgatható figurát, mert értelmezésük szerint ez kísérlet volt a szentek életre keltésére.

A színház mindenféle formáját elmarasztalták, s a papok egész a XIX. századig siránkoztak, hogy tömegek látogatják a színházi előadásokat, s kétségbeesésüket csak a keresztény dráma kialakulása (IX. –XII. század) enyhítette egy kissé.

Firenzében, majd Európa más országaiban is a középkorban, a színjátékot a templomban, vagy pedig a nyílt utcán, a templom előtt adták elő. A régi elképzelések szerint a templom köztulajdon volt, így minden közös érdek egyetemes találkozóhelye. A templomok felavatása és a mártírok, szentek emlékére tartott ünnepségek jó ürügyként szolgáltak az általános vigalomra. Ám ezek idővel egyre sikamlósabbak lettek a kor erkölceit képviselő egyházi hatalom szemében, így az ünnepeket kitiltották a templomokból. De a néptömegek nem találtak elég felüdülést a prédikációkban és állandó intelmekben. Tréfára és vidámságra vágytak, s a XV. században így került előtérbe a bolond figurája.

Az egyházi hatóságok már a korai középkortól kezdve helytelenítették a táncot, az emberek azonban nagyon kedvelték és nem voltak hajlandók felhagyni vele. A tiltott érzelmek kiélésére hivatottak a karneváli időszakok, melyek keretében a nép mindenfajta erkölcstelen, szemérmetlen, s olykor durva szokását kiélhette. A végletek közötti tobzódás vágya, az eksztatikus eszeveszettség átélésére való igény eredete, jóval a kereszténység előtti időkben keresendő.

2.5.1. Dionüszosz, a folytonosan újjászülető istenség

Dionüszosz születéséről, életéről és haláláról többféle történet is kering a mitológiában. De mindben közös az a különös tény, hogy Dionüszosz esetében az apa a biztos, azaz *Zeusz*, az

Olimposz főistene. Dionüszosz, Zeusz legifjabb halhatatlan fia. Az egyik történet szerint anyja a krétai *Persephoné*, Zeusz lánya, akit saját apja kígyó alakjában tett magáévá, s így fogant a kétszarvú gyermek, Dionüszosz. Azt mesélik, hogy két titán játék közben lepte meg az isteni sarjat, akik a féltékeny főisteni feleség, *Héra* parancsára, hétfelé tépték azt. Egyes feljegyzések, a gyermek játékait is felsorolják, melyek között a csupa fiúgyermek számára készített játék között volt egy *tükör* is, mely elvonta figyelmét gyilkosairól, akik meggyilkolása után darabjait egy háromlábú üstbe dobták, s miután a hús megfőtt, hét nyárson sütni kezdték a tűz fölött. A szétszaggatott gyermek szarvai, azonban áldozati állatra utalnak, melynek szenvedései megegyeznek az istenség szenvedéseivel. Egy másik elbeszélés szerint maga Zeusz is megjelent a titánok lakomáján, s dühében villámával agyonsújtotta fiának gyilkosait, s az utánuk maradt hamuból lettek az emberek. Más elbeszélések azonban úgy mondják, hogy az istenség megfőzött tagjai - egyetlen kivételével - elégték, s a hamuból keletkezett a szőlőtőke. A testrész, melyet sem a titánok, sem a tűz, sem a föld nem tudott elemészteni, Dionüszosz szíve volt.

A mitológia egy más vonalát követve, a kétszarvú fiú anyja *Kadmos király* halandó lánya, *Semelé*. A királylány már szíve alatt hordta az isteni gyermeket, mikor a féltékeny *Héra*, *Semelé* dajkájának alakjában, arra buzdította a lányt, hogy teljesítse egy kérését Zeusszal, aki halandó férfi alakjában látogatta újdonsült kedvesét. *Semelének* nem kellett sokáig kérnie a főistent, hogy teljesítse egy kérését, hiszen az, a szerelemtől elvakultan, anélkül ígéretet tett, hogy előbb meghallgatta volna a kérést, ami az volt, hogy jelenjen meg úgy a lány előtt, ahogy isteni hitvese előtt szokott. Zeusznak tartania kellett magát ígéretéhez, így tüzes villámmá változott, mely halálra sújtotta ifjú szerelmét, akinek hamvaiból a tűz után szőlőtőke keletkezett. Zeusz kimentette *Semelé* testéből a még éretlen magzatot, Dionüszoszt, és saját combjába varrva, mint atyai méhben hordozta azt. Születése után *Hermésszel* isteni dajkákhöz küldte a csecsemőt. Innentől kezdve szinte mindig nők csoportja követi Dionüszoszt, akik vagy gondozzák, vagy őrzőgő *mainasokként*, *bakkhánsnőkként* hódolnak előtte. A diadalmenethez, amit eredetileg a dajkákból és őrzőgőkből átszellemült, boldog társnőkké változott nők alkottak, csatlakoztak a szirének és a szatírok, akiknek felvonulása régen, a nimfák tiszteletéhez kötődött.

Dionüszosz feleségeként, egyetlen igazi társaként *Ariadnét*, *Minosz király* lányát tartják számon, aki fonalával segített *Théseusnak* testvérbátyja, a bikafejű *Minotaurus* megölésében. A szörnyeteg legyőzése után *Théseus* magával vitte a lányt, de ahogy az mély álomba merült, *Dia* szigetén hagyta, ahonnan Dionüszosz mentette meg, s lett nyomban a vőlegényévé. Más történetek azonban a bűnös nők közé sorolják *Ariadnét*, mert segédkezett

saját bátyjának meggyilkolásában, s régebbi történetek szerint meg is halt Artemisz nyilától, mert nemcsak a labirintusban élő, bikafejű testvéréhez lett hűtlen, hanem magához Dionüszoszhoz is, akinek állati megfelelője a különböző ábrázolásokon, a bika.

Dionüszosz tiszteletének középpontjában két, egymástól távoli eszme áll: a szabadságé és az eksztatikus öröme az egyik, s a nyers brutalitása a másik. A boristen mindkettőt nyújthatta követőinek. A bor éppúgy lehet rossz, mint jó. Fölvidíthatja az ember szívét, feledtetheti a gondokat, vidámmá teheti a társaságot, de ugyanakkor részeg, romboló őrjöngésre is szíthatja a kedélyeket. A bor kettős természetéből fakad az istenség kettős természete, jótevője, de ugyanakkor tönkretevője is lehet az embereknek.

Idővel azonban olyan istenséggé változott, aki nem csak a bor pillanatnyi mámorával szabadította fel az embereket, hanem az ihletett állapot előidézésével segítette azokat, s ezzel a görögség legfontosabb istenévé lett. Ünnepehez semmilyen más ünnep nem volt fogható. Tavasszal rendezték, mikor megjelentek a szőlő új hajtásai, ahogy kezdtek visszanozni a szenvedő istenség szétszaggatott tagjai. Ezek a teljes béke és öröm napjai voltak, ilyenkor szüneteltek a hétköznapi tevékenységek, senkit sem zártak börtönbe, sőt a rabokat is szabadon engedték, hogy csatlakozhassanak az általános örömunnephez. Az ünnep helye nem vadonbéli táj volt, nem papi ceremónia által átítatott szentély, hanem a színház, melynek színpadán mindig egy új darab előadása volt az istentisztelet, melynek során a nézők szeme láttára született újjá a különös istenség, aki egyszerre volt tivornyázó kegyetlen vadász és fennkölt ihletet adó szellem. A színházban azt ünnepelték, hogy Dionüszosz, a tragikus, szenvedő isten, mindig visszatér az életbe, hogy akár a megmetszett szőlőtő, szétszaggatódik, de tavasszal új életre kel és feltámad. Kultuszának követői hittek abban, hogy halála és feltámadása a bizonyíték arra, hogy a test halála után örök élet vár rájuk is.

2.5.2. Ivanov karneváelmélete – a lélek metafizikája

Vjacseszlav Ivanov, költő, klasszika-filológus és művelődéstörténész, 1921. július 22-én, a katolikus naptár szerint Mária Magdolna ünnepén, védte meg akadémiai doktori értekezését a bakui egyetemen „Dionüszosz és az ősdionüszosz-kultusz” címmel. Ő volt az, aki Dionüszosz-elméletével megalapozta a XX. századi művelődéstörténet meghatározó jelentőségű karneváelméletét.

A performanszok kifejezőeszközeiben rögzülő mindenkori valóság elmélete érvényesnek mondható egy ókori hit rekonstrukciója esetén is, hiszen ebben az esetben is a legbiztosabb kiindulási pontot a szertartás szolgálja.

Ivanov sok, külsőleg különböző, az ősdionüszosz-kultuszra jellemző szertartásformát végigelemzett, s azt állapította meg, hogy ezek között mély, lényegi kapcsolat mutatható ki. Szerinte ez a mély egység tette lehetővé azt, hogy a Dionüszosz-kultusz az i.e. IV. században a hellének állami vallásává vált, fő „műfajformáival” együtt, a nagy és a kis Dionüszosz-ünnepekkel.

Ivanov nagy alapossággal vizsgálta meg e kultusz szertartásainak jelszimbolikai rendszerét, s ennek szemantikáját, s ez tette lehetővé számára, hogy olyan műfajcsatornában is rábukkanhasson nyomaira, amelyek már rég eltávolodtak forrásuktól, de alapjaikban mégis a Dionüszosz-kultusz továbbélését bizonyítják.

Az i.e. V–VI. század nagy Dionüszosz-ünnepségei, Ivanov szerint a „*legszínesebb és művészileg a legérettebb, legfékevesztettebb és legzseniálisabb karneválok*” (Szilárd 1989: 30) voltak. Ez a nagy kultusz is etnikailag különböző eredetű dionüszoszi szertartások egybefolyásából keletkezett, majd ismét külön ágakra bomlott szét. Ivanov három élesen elváló ágot különböztet meg: az egyik olyan misztikus szertartásokat ölel fel, amelyeket kizárólag csak olyan asszonyok végeztek, akiket visszavonultságukban egy szenvedő, meghaló és feltámadó istenben való hit éltet. A másikon a dionüszoszi művészet, a tragikus és a komikus maszk kölcsönös összefüggése kel életre, míg a harmadikban a karneváli ünnepségek lángolnak fel, végtelen szabadságot engedve az embereknek, de úgy, hogy mégis részei maradnak a mindennapi életnek.

Ivanov kutatásaiban tudatosan a történelem előtti időkre koncentrált. Célja az volt, hogy feltárja az archetípusokat, az „idők kezdete előtti eredetiket”, hogy elmélyedjen a Dionüszosz-kultusz lélektanában, azt állandónak és időtlen jellegűnek fogva fel, hogy minél jobban megérthesse azokat a korszakokat, melyekben a vallás és a mindennapi élet egyetlen egésszé olvad össze.

A kultikus viszonyoknak két típusát elemezte behatóbban. Az először önmaga tudatára ébredő ember és a kozmosz közötti viszonyt, valamint az elsődleges emberi társviszonyokat, mint például a férfi-nő, az áldozópap-törzs oppozíciókban megvalósuló kapcsolatokat.

A kultusz lélektani alapjaként Ivanov „*ama állapot visszatükrözött és imitatív átélését*” nevezi meg, melynek megtestesítője a kultusz tárgya, valamint a „*kultusz tárgyával a lelki tapasztalatban és az átérzendő affektus megfelelő külső megjelenéseiben és megnyilvánulásaiban való rajongó együttérzés.*” (Szilárd 1989: 36)

Dionüszosz egyaránt tartozott az égi és az alvilági szférához, s ez a tulajdonsága kéthitűséget és szertartásbeli dualizmust vont maga után. Pátosz és katarzis egyszerre voltak jelen ünnepein, de a Dionüszosz nyújtotta katarzis merőben más volt, mint amit Apollón nyújthatott. Az apollóni-katarzis hatásköre erkölcsjogi, s „*rendeltetése az, hogy közvetítsen a törvény és a jogsértés között*”, míg a dionüszoszi-katarzis kiterjed „*a személyes és a néplélek minden irracionális állapotára, és az istenségekkel, valamint a földi és az alvilági szellemekkel való kapcsolatok egész területére.*” (Szilárd 1989: 39)

Dionüszosz beavatta az élőket a föld alatti világ titkaiba, és a beavatottakat, megtisztultakként vezette vissza a nappal világába, ahol visszaadta őket az élet és a mindennapok törvényeinek:

„*...a katarzis egész rendszerét egyetlen cél érdekében dolgozták ki: hogy megbékítse és harmonikus, termékeny kapcsolatba hozza egymással a két, össze nem hangolt hitet, összeegyeztethetetlen világot – a föld alattiak világát életteremtő titkaival és a föld fölöttiek világát a törvény és a rend teremtő elvével.*” (Szilárd 1989: 39)

Ezzel szemben az Arisztotelész által megfogalmazott katarzis, mely minden tragédia élményének alapja kell, hogy legyen esztétikum központú, s „a szenvedélyektől való megszabadulásra” helyezi a hangsúlyt, Ivanov szerint nem másért, minthogy feloldják azt az ellentmondást, amelyet a kéthitűség hozott létre, s hogy leküzdjék a vallási tudat polaritásának antinómiáját. Az orosz filológus szerint ennek orvosi hatása is volt, mert csak ez a katarzis menthette meg a hellénséget az örülettől, s ebben az esetben az esztétika csak másodlagos.

Ivanov felfogása szerint a „*rítus ama belső történések egyfajta külső vetítővászonra való kivetítése, amelyek a rítus minden egyes résztvevője lelki háztartásában végbemennek.*” A belső történések külső történésekkel való magyarázatának módszere azért lehetséges, mert „*a mikrokozmosz és a makrokozmosz azonosak*”, így a külső világ az ember tanulását szolgálja. (Szilárd 1989: 43) A rítus tehát az öntudatlannak az objektumok világára való kivetítése. A Dionüszosz-kultusz eksztázisának mozzanata pedig „*a személyiség antinómiája feltárásának*”, a rituális cselekvésekben való tárgyasulásának, és ennek révén „*az ösztönös önmegismerésnek*” a mozzanataként jelenik meg. (Szilárd 1989: 46)

Akárcsak a Turner által oly sokat emlegetett liminalitas időszakában, itt is az önismeret, mint „*mitikus élmény úgy tárul föl, mint a személyiség elvesztése és újbóli megszerzése. (...) A személyiség egységét megmentő katarzis nem más, mint a lélekben tátongó kettősség megbékítő megszüntetése, melynek átélése hozta létre a hellén kultúrában az eksztatikus eszeveszettséget és a tragikus ihletettséget.*” (Szilárd 1989: 51-52)

Ivanov megállapítja, hogy minden egyes kultusz feltételezi a maga pszichológiáját, de fordítva is, a különböző istentiszteletek eltérő lelki élményeket váltanak ki. „*A Dionüszosz-kultusz lehetővé tette, hogy az én úgy tudatosítsa magát, mint nem-én-t, és a világot mint én-t ismerje föl.*” (Szilárd 1989: 56)

Ivanov értelmezése nagy hatást gyakorolt Mihail Bahtyinra is, akinek köszönhetően ma, a karnevál szót terminusként használjuk. A karneváli tudat eszméje, Bahtyin kultúrakonceptiójának az alapja. Ivanov mellett, Freud felfogása és Nietzsche, *A tragédia születése* című műve gyakorolt nagy hatást gondolkodására. Bahtyin abból a feltevésből indult ki, hogy a tudat nem magyarázható közvetlenül a természetből, mert az emberi pszichikum társadalmi-ideológiai alappal rendelkezik. Kultúrakonceptiójában elkülöníti a kultúra „hivatalosan megformált” és „szabályozatlan” rétegeit. Az ezek között fennálló viszony mechanizmusai között olyan átmeneteket állapít meg, mint a belső beszéd szférája, „*amelyben az élőlény a fizikai közegből a társadalmi közegbe tér át*”, valamint a mindennapi gyakorlati ideológiát, amely „*minden tettünknek, cselekedetünknek és minden tudatos állapotunknak értelmet ad*”, és ennek áramlatából emelkednek ki különböző ideológiai rendszerek, mint a tudomány, a művészet, a bölcselet és a politikai nézetek. (Szilárd 1989: 20)

Bahtyin a karneváli szellem történetét éppen ott kezdi, ahol Ivanov megáll, vagyis az ókori római szaturnáliáknál, s ő csak ennek az egy dionüszoszi műfaji-ágnak a sorsát követi nyomon. A *szaturnáliákat*, Saturnusnak, az idő és a termékenység istenének tiszteletére rendezték, és különösen a rabszolgák ünnepe volt, akik ilyenkor szerepet cserélhettek gazdáikkal.

Bahtyin nem viszi tovább az Ivanov számára oly fontos metafizikai vonalat, hanem a karneváli tudat történetére és társadalmi funkciójára összpontosítja figyelmét. A karneváli tudat fejlődését a „mindennapi ideológia” műfajainak fejlődésén és kölcsönös viszonyain keresztül mutatja be, s számára a karneváli tudat alapja a világhoz való nevető viszony. Meghatározása szerint a nevetés feloldja az „individuális létezés iszonyát”, miközben nem veszíti el kapcsolatát egyetemes kozmikus eredetével, s ennek következtében biztos tájékozódást kínál a társadalmi-történeti világban. A karnevál olyan szféraként jelenik meg, amelyben a biológiai-kozmosz világszemlélet társadalmivá alakul át, s társadalmi funkcióra tesz szert az „örömben megvalósuló egység” karneváli gondolata. Az Ivanov által keresett lélek metafizikáját, Bahtyinnál felváltja a test metafizikája. (Szilárd 1989: 95)

2.5.3. Bahtyin karneváelmélete – a test metafizikája

Mihail Bahtyin, *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája* című művében fejti ki karnevál elméletét.

A XVI. század francia irodalmának alakjai közül Rabelais kötődött legszorosabban a népi gyökerekhez, s kihívóan szegült szembe kora normáival. Művei csak a középkori és reneszánsz nevetéskultúra beható tanulmányozása által fejthetők meg igazán. Korában az egyház és a feudális rend hivatalos és komoly kultúrájával a nevetés formáinak beláthatatlan világa állt szemben. Ez különböző megnyilvánulási módokat talált, mint például a karneválszerű utcai multságok, bohócok, bolondok, óriások, törpék és nyomorékok kavalkádjában.

Jellege szerint a népi nevetéskultúrát Bahtyin három alapformára osztja. Elkülöníti a szertartások és színpadi formák világát, a komikus nyelvi alkotásokat, paródiákat, valamint a familiáris vásári beszéd különböző formáit és műfajait. Témánkból kifolyólag, mi most az első alapforma jellegzetességeit és sajátosságait járjuk körül, vagyis a karnevál típusú ünnepek és vásári multságok világát, ahol többek között, bohócok és bolondok utánozták a komoly ceremónia mozzanatait, a nép harsány kacagásának kíséretében.

Ezek, a nevetés köré szerveződött szertartásformák, az egész középkori Európában elterjedtek, ám a latin országokban voltak a leggazdagabbak és legváltozatosabbak. A kacagás köré szerveződött világ, egy „második életté” állt össze a „hivatalos világ” mögött. Ez a kettősség már a kultúra történetének korábbi stádiumaiban is fellelhető. A komoly kultuszok mellett, mindig áthallatszik az istenséget kicsúfoló rituális kacaj, a komoly mítoszok világát megtörik a becsmérlő mítoszok, s mindig akadnak az igazi hősöket becsmérlő hasonmások is. Ám az osztályrendszer és az államiság kialakulásáig ezek, így alkottak egységet, így voltak a „hivatalos világ” egésze. Az államiság kialakulásával a vidám formák elvesztették hivatalos jellegüket, és új értelmet kaptak. Összetettebbé és mélyebbé váltak, a népi kultúra alapvető kifejezésformáivá lettek.

A középkor szertartásos vidám látványosságainak semmi közük nem volt a vallási szertartásokhoz, mint például a keresztény liturgiához. Szervező elvük a nevetés volt, így semmiféle dogma kötöttségét nem viselték el magukon, hiszen a lét egy teljesen más szférájába tartoztak. Bár a vidámság és a nevetés csírái megvannak az egyházi kultusz formáiban is, melyeket a kereszténység a keleti hatásoktól átítatott antikvitástól örökölt, valamint a helyi pogány szertartásokból, de ezek a liturgiában már csak mélyen elnyomva vannak jelen. A karneválban játékos mozzanatok kaptak hangsúlyos szerepet, melyek közel álltak a művészet formáihoz, ezen belül is a színházi látványosságokhoz, de a karneválok világa mégsem tisztán színházi jellegű, hiszen a művészet határait sem képes elviselni. Nem

osztja fel a résztvevőket előadókra és nézőkre, s nem különíti el a teret sem, rivaldára és nézőtérre.

„A karnevált nem nézik, hanem élik, méghozzá mindenki, mert a karnevál – eszméjéből következően – össznépi. Amíg a karnevál tart, senkinek sem lehet más élete, mint a karneválbeli. Nem lehet kilépni belőle, mert nincsenek térbeli határai. Amíg tart, addig csak a törvényei szerint lehet élni, addig csak a karneváli szabadság törvényei érvényesek. A karnevál egyetemes, az egész világ különleges állapota, a világ újjászületése és megújulása, amelynek mindenki részese.” (Bahtyin 1982: 12) Így lesz a karnevál a világ eszményi formája, a nép ünnepi élete, s ez az ünnepi jelleg a középkor minden látványosságának lényegi tulajdonsága. A karneváli ünnep ideiglenesen az egyetemesség, a szabadság, az egyenlőség és a bőség utópikus birodalmába vitte át a népet. A hivatalos ünnepek erre nem voltak képesek, mert sosem vezették ki az embereket a fennálló világrendből, hiszen csupán a múltba tekintettek. A hivatalos ünnep megváltoztatta és eltorzította az emberi ünnep igaz természetét, de azt teljes mértékben elpusztítani nem tudta. Létébe bele kellett törődnie, s a tereket betöltő nép köreiből részlegesen még legalizálnia is kellett azt.

A karnevál idejére zárójelbe került minden hierarchikus viszony, a karnevál ideje alatt mindenki egyenrangúnak számított. Kialakult a karneváli formák és szimbólumok külön nyelve, az a gazdag nyelv, amely egyedül alkalmas arra, hogy kifejezze a nép egységes, ám igen összetett karneváli világszemléletét, a „visszajára fordított világot”.

A vallási ünnepek kíséroiént mindig jelen voltak a helyi vásárok, népi mulatságok, féktelen eszem-izom közepette. Így manifesztálódott a földi síkon az anyagi bőség, növekedés, vagyis a megújulás diadala. Ezért lényegi az ünnep viszonya az évszakok váltakozásához. Élettel kellett megtölteni minden olyan viszonyt, amely az embert a természet váltakozásához köti, s ebben a váltakozásban mindig az újjászülető, a megújuló mozzanat kap főszerepet, így pecsételve meg a nép jobb jövőbe, új igazságba vetett hitét.

A XVII. század második felétől, a karneváli szertartásformák fokozatosan beszűkülnek és elszegényednek. Az ünnepi élet államosítása az ünnepet parádévá alakítja át, majd az ünnep egyre inkább a magánélet körébe vonul vissza, de a karnevál elve lényegében kiirthatatlan. Elkendőzve, visszafojtva, de továbbra is megtermékenyíti az élet és a kultúra különféle területeit. A karnevál, mint konkrét jelenség egészen napjainkig fennmaradt, még ha helyenként nehezen is ismerjük fel, az idők során felismerhetetlenségig megváltozott arcait. Egy olyan gazdag és hajdan volt világot őrzött meg maradványaiban, melyeken keresztül távlatok nyílhatnak meg számunkra az ősi népünnepélyek univerzuma felé.

Az ősi népünnepélyek hangulata, s a karneváli kavalkád elemeinek sokasága él tovább a xicoi Mária Magdolna ünnepben is. Vegyük most szemügyre közelebbről ezeket az ősi maradványokat.

2.6. A xicoi ünnepen is megjelenő szent elemek, szimbólumok és kellékek

„A népi ünnep képeinek rendszere évezredekken keresztül élt és formálódott. (...) De ha a lényegét nézzük, azt látjuk, hogy az egész rendszer szüntelenül fejlődött, és tartalmakkal gazdagodott, a nép egyre újabb vágyait és gondolatait tudta magába szívni, a népi tapasztalat kohójában egyre újabb ötvözeteket izzott ki magából. A képek nyelve szüntelenül új jelentésárnyalatokkal gyarapodott, mind pontosabbá vált.” (Bahtyin 1982: 263)

Az ünnep egészének képe tehát mindig jelenidejűségében kap értelmet, az elemek, kellékek és szimbólumok az éppen átélt élmény hatására bomlanak ki és fejtik ki mágikus hatásukat. A rítus, melyből az ünnep táplálkozik, egy szimbolikus jelrendszer segítségével fejezi ki magát, s e rendszer elemeinek jelentése, az elemek egymáshoz való viszonyában tárul fel. Így az ünnep jelenvalóságában is, a múlt elemei mindig újabb és újabb értelmet nyernek, de egyben az emlékezet által ősi formájukban is megmutatkozhatnak, s amíg a szabadság ígéretét hordozzák magukban, útjuk biztosítva van a jövő felé is. Az ünnep képei hatalmas erővel rendelkeznek, s ellenőrzésük éppen ezért mindig nagy kihívást jelentett az egyház, illetve a hatalom számára. A képek, akárcsak a szentek, sokkal mélyebb rétegeket érintettek meg az emberekben, és más kívánságoknak tettek eleget, mint az egyház verbális eszközökkel élő hivatalos képviselői. Az egyház sosem a saját jószántából honosította meg a képeket, de betiltásuk mellett annál szívesebben szálltak síkra. A képek szerepe azokban a szimbolikus cselekedetekben mutatkozik meg, amelyekkel a bennük hívők vagy az ellenük fellépők viszonyultak hozzájuk. A képeket lehet tisztelni és megsemmisíteni is. De a nép hatalma ez esetben is erősebbnek bizonyult, s az egyház legtöbb esetben már csak a helyes ábrázolásmód kérdése körül nyithatott vitát. A képek jelenléte elengedhetetlen volt az emberek számára. A hiteles képek rendelkezni látszottak a cselekvés képességével, vagyis azt tartották róluk, hogy természetfeletti hatalommal bírnak. A bennük hívő emberek így is viszonyulnak hozzájuk, csókolgatják, és ajándékokkal halmozzák el azokat.

A 824-ben tartott Második Képvita éppen ezért megvonta a hívektől a kultikus gyakorlat minden lehetőségét, s azt próbálták megtanítani az embereknek, hogy a képek a megszentelés által válnak „élővé”, tehát nem a képé a gyógyító erő, hanem az azt átjáró szentség. A katolikus egyház továbbá azért sem harcolt a képi ábrázolások ellen, mert

azokban Jézus kettős természetét vélte felfedezni. Ha a Megváltó személyében Isten emberi testet öltött, akkor képet is lehet készíteni róla, sőt ezt a képet akár fegyverként is lehet használni. A kép arra emlékeztet, amit az Írás elbeszél, és ráadásul a személy és az emlékezet kultuszát is lehetővé teszi.

A szentekről készült képek az emlékezet egyszerűbb témái. Az ő esetükben erényes életükből vett példák (*exempla*) jelentik az emlékezet tárgyát. Kép és írás kapcsolata a szentek esetében is meghatározó, hiszen nemcsak legendájukkal, hanem képmásuk formájában is láthatóvá váltak. Míg példaértékű életük elbeszélése csupán a múltat idézte fel, addig képmásuk mindenkor jelenlétükről biztosította a híveket. Nem csupán etikai modellként szerepelnek, hanem olyan égi hatalomként is, amelyeket az ember földi bajában segítségül hívhat. A Krisztusról és a szentekről készült képek történetében így hát a képmás, az *imago* mindig elsőséget élvezett az elbeszéléshez vagy a *historiához* képest.

A kultuszkép a jelenlét szimbóluma, de létezését a történetiség igénye és egy történeti emberi test élteti. A „helyes kép” az, amelynek az emberekben a szentről élnie kell, s ez a kép változhat a történelem viharáiban.

A *kultusz* gyakorlata abban áll, hogy az ember az adott szent képét tiszteli, és rituális memóriagyakorlattal adózik neki. Ez gyakran csak akkor lehetséges, ha erre hivatalos alkalom adódik, például egy ünnep, amely során a közösség hitvallása jegyében örömujjongással fogadhatja a szentet, s élheti át a példaértékű élet jelenvalóságát. Az ember a kultusz segítségével közeledik Istenhez. A kultusz összegyűjti a szétszórt elemeket és az egyéni, valamint kollektív vallási tudat körül valamiféle meghatározhatatlan vallásosságot hoz létre. Az ember nem csupán a saját élményének, és közössége élményeinek próbál formát adni a kultuszban, hanem a hatalom viselkedésének és létezésének is. A kultusz összefoglalja az ember létét az isten létével, s ebben az új közösségben a szentnek mindenképp kézzelfoghatóvá kell válnia, térbeli, időbeli, látható vagy hallható jelenléttel kell rendelkeznie. A szentek sorából külön kiemelkedett Jézus anyja, *Mária*. Amikor a teológusok még Jézus születésében betöltött szerepéről vitatkoztak, az *anyaistenség*nek mint olyannak, számos más kultusza létezett népi szinten. Példának okáért, egyiptomi falképeken, a férjét sirató Íziszt, sokszor ábrázolták fiával Hóruszsal, és olyan vonásokkal volt felruházva, amelyeket később Máriára lehetett átvinni, ezért a IV. században több Ízisz templomot Mária templommá szenteltek át. Az égi anyák szinte minden vallásban kiemelkedő szereppel rendelkeztek, oltalmat nyújtottak, esőcsinálóként és a szántóföldek őreként működtek közre az emberek életében. A kereszténység, ilyen védelmező szerepekre és a helyi kultuszok sokféleségére szentjein kívül nem sokat tudott felkínálni, így hát nem lehet véletlen, hogy a 431-ben tartott

Római Zsinaton Máriát Istenszülőnek ismerték el, s ezzel elkezdődött egy általános Mária-tisztelet a katolikus valláson belül. Mária hivatalosan elismert alakját most már fel lehetett ruházni az egyetemes anya minden olyan létező sztereotípiájával, amelyekkel korábban az anyaistenségek rendelkeztek. A hiányzó testereklyék helyét ruharelikviákkal és hiteles portrékkal pótolták, s ezeket a történelmi létezés bizonyítékaiként fogadták el.

A szentkultusz szférájában a képek olyan igényeket elégítenek ki, amelyekkel az élő szenthez fordulnának, nevezetesen, hogy az segítsen, gyógyítson, és csodát tegyen. Ezek a képmások, az evilági élet hézagait hivatottak kitölteni. A hívek olyan szerepekkel ruházzák fel őket, amelyeket a társadalom saját eszközeivel már nem foghat fel, így a természetfölötti erőknek engedi át a hatalmat és a felelősséget. A későbbiekben látni fogjuk, hogy ez mennyire fontos szerephez jut majd Latin-Amerikában, ahol két kultúra rétegződik egymásra, s ahol a keresztény képhasználat gyakran tartalmaz kereszténység előtti elemeket is. Ez is azt bizonyítja, hogy arról a vallásról, amelyről a képek tanúságot tettek, csak úgy lehet beszélni, ha azokat az időtlen vonásokat, amelyek minden vallásban megvannak, kiegészítjük a korhoz kötött jellemzőkkel, amelyek egy adott kor világszemléletének részévé avatják. (Belting 2000: 46) Számos vallás törekszik arra, hogy a képmásnak méltó kegyelettel adózzon, olyan odaadással, mint amilyennel magát, a Magasabb Lényt szolgálná. Ez a magyarázata a képhez, képmáshoz intézett szimbolikus aktusoknak, amelyek mindig valamiféle belső állapotot fejeznek ki.

A *szobrok* mindig egyedi kultuszképek vagy figurális ereklyetartók voltak. A középkori szobrászat nem az egykori Római Birodalom antik gyökereiből táplálkozott, hanem azokból az egykori barbár időkből, amelyek átvették a római kultúrát, de ugyanakkor saját hagyományaikat sem felejtették el. A keresztény misszionáriusok még a VII. században is pusztítottak el bálványokat, noha ezek valószínűleg nem olyan emberi alakokkal rendelkeztek, mint amilyennel, idővel keresztény köntösbe bújtak. Az egyházszakadás után, a keleti-kereszténység az ikonkultusz mellett döntött, míg a nyugati-kereszténységben a nem antik kultúrák bálványai találtak folytatásra, a keresztény szobrászat kereteiben. Az ikonok és az ereklyék rangja felcserélődött egymással, s ez egyfajta kárpótlás volt a nyugat számára, hogy a nagy skizma miatt elestek a bibliai idők szent helyeitől. Úgynevezett kultuszföldrajz alakult ki, melynek berendezése fontosabb lett, mint maga a kép. A figura és az ereklyetartó kapcsolata még szorosabbá vált akkor, amikor az ereklyét a figurában helyezték el, s azokat ilyenformán figurális ereklyetartóvá változtatták át.

Mind a szobor, mind az *ereklye* a szent fizikai jelenlétének tanúbizonyságául szolgált, s ez a tény külső megjelenési formájukat is egymáshoz hasonlóvá tette. Az ereklye, mint

pars pro toto egy szent teste volt, aki még holtában is jelenlevő maradt és csodák révén adta tanújelét életének. A szobor a szentet annak testi mivoltában, háromdimenziós formában ábrázolta, s ennek hatása még szuggesztívebbé lett, amikor *körmenetek* alkalmával mozgásba hozták azt. (Belting 2000)

A mozgás és az ellenmozgás együtt alkotja a vallási szolgálat drámai jellegét. Minden szertarás dráma, amelyben a hatalmat összegyűjtik, majd elvetik. A szent játék isten és ember találkozásának folyamata, a közeledés és a menekülés. A keresztény egyház idővel kiátkozta ezeket, a középkorban még élő egyházi misztériumokat, s szertartásában kizárólag a szimbolikus-szakramentális forma válik uralkodóvá. Az egész közösség részt vesz a játékban, ténylegesen vagy gondolatban, mindenki részt vesz a szertartásban. A körmenet végső soron egy egyszerű tánc, melynek az a célja, hogy mozgósítsa a kultuszhoz tartozó közösséget, hogy aktivizálja a hatalmat. Minden körmenetről elmondhatjuk, hogy szent körmenet, hiszen valamiféle szentséget hoz mozgásba, és hatalma egy meghatározott körre terjed ki, azonban nincs a tulajdonképpeni értelemben vett szentséghez kötve. A körmenet korlátozza és összpontosítja az erőt, másrészt megóvhat a szerencsétlenséget hozó erőktől. (Leeuw 2001: 328) Világi és egyházi pompája, valamint külsőségei megfelelték a középkor és a reneszánsz ízlésének és szokásainak. Körmenetkor minden drámai színt öltött. Az utcai dramatikus pantomimokat és életképeket összekötötték a körmenetekkel, így aztán nemcsak keresztény, hanem mitológiai történeteket is megjelenítettek, mint például Xicoban is, az ünnep első napján a körmenetben, egy kocsin álló életkép mutatja be, hogyan jelent meg a Guadalupei Szűz Juan Diegonak. Amikor régente valamely város egész lakossága közreműködött egy valamennyiüket érintő dolog megjelenítésében, roppant nagy volt a társadalmi hatás, s az esemény lefolyása csak tovább fokozta a drámai érzéket és erőt, melyet a közös élményből merítettek.

A kereszténységnél az ókorban, a polgári élet adta a példát az ünnepi vonulásokra. Hiszen így kísérték a halottakat a temetőbe, s így vonultak az adományokkal az oltárhoz. Ma az egyetemes egyházban általános az Úrnap körmenet az oltáriszentséggel, melyet baldachin alatt visz a pap. A Római Szentszék az Úrnap körmenetet nem tekinti hivatalos liturgikus cselekménynek, hanem az áhítatgyakorlatok közé sorolja, melyet a püspökre bíz, hogy azt elrendelje és szertartását megállapítsa.

Úrnapja, vagy más néven Szentvénap, a Szentháromság vasárnapját követő csütörtökre vagy vasárnapra eső parancsolt ünnep, s az Oltáriszentség sajátos középkori kultusza ihleti, mely szerint a szentostya gonosz elűző hatalommal bír. Ezt a középkorban számos babona és szokás övezte, például, a Szentséggel körüljárták a falut, hogy a földeket

megoltalmazták vele, és hogy bőséges termés járjon utána. Évszázadokon át, a katolikus társadalom egyik legnagyobb ünnepe, telve dramatikus elemekkel, misztériumjátékokkal, látványosságokkal, mely elemek a hitvallás színes reprezentációját hívták szolgálni.

Egy német hagyomány szerint, mely Budaörsön és Budakeszin még ma is él, az Úrnapi ünnep elengedhetetlen része a *virágszórás és virágszőnyeg készítése*, mely még a barokk ünneplés részeként maradt fenn. A díszítésben mindenki részt vesz. A földbe belekarcolják a díszítések vázlatát és körvonalait, s ezekre szórják rá nagy jártassággal és jó színérzéssel a lányok és asszonyok a szirmokat, kitöltőnek pedig szétmorzsolt sárga és zöld mezei virágokat használnak. A menetben csak a szentséget vivő pap léphet a virágszőnyegre. A hagyomány része, hogy a virágszőnyeget nem hordják szét. Mindaddig megmarad, amíg az eső szét nem áztatja, a szél el nem fújja, vagy az ég madarai fel nem csipegetik. Azelőtt a virágszőnyeg végigkígyózott az egész falun. Az Úrnapi virágoknak, szinte mindenhol, gyógyító erőt tulajdonítottak. (Bálint 1998/I.: 465-466)

A szentséges körmeneten, elviekben tilos a szentek képeit és szobrait is hordozni, nehogy elvonják a figyelmet az Oltáriszentség imádásáról. Csupán a bibliai szentsírnál szereplő szentek lehetnek jelen: Szűz Mária, Szent János és Mária Magdolna. De Xicoban, mint látjuk, minden, az Oltáriszentségnek kijáró privilégium megilleti a patrónust, annak ünnepén.

A középkori körmenetek pompájához hozzátartozott a hívő kegyeletből táplálkozó kultuszok jelképe, a zászlók, szobrok, képek, s egyéb jelvények és ereklyék kísérete. Amikor a szent, ünnepe alkalmából kivonult a templomból magával vitte kultuszának tárgyait is, ezzel is fokozva az élményt, mellyel végigvonult városa vagy falva utcáin, és annak határában is. A protestantizmus szellemi légköre már a középkor végén lekoptatta a körmenetekről ezt a dús szimbolizmust, hogy ezzel is egyszerűsége nevelje híveit, de a katolikus felekezetek sok mindent megőriztek ebből a pompából, főleg vidéken.

A népi áhítat sajátos kifejezőmódja a *Szűz Mária szobrok és képek öltöztetése*. A hagyomány a középkorra nyúlik vissza, s a népi vallásosságban gazdagon mutatkozik meg a fogadalmi (*votiv*) céllal adott ajándékok (*opfer*) sokfélesége. A nagyobb búcsújáróhelyekre vitt értékesebb ajándékokból idővel gyűjtemény, helyenként kincstár is kialakul, mint például Maria-Zellben vagy Celldömölkön. A maria-zelli román stílusú fából faragott Madonna szobrot a hagyomány szerint a XVI. század második felétől kezdték öltöztetni. Mária ülő szobrát széles palást takarja, s e palásttípus visszaul a XIII. századtól kedvelt, freskókon és oltárképeken látható, úgynevezett „*köpenyes Madonna*” ábrázolásokra, melyek ikonográfiai tartalma, *Mária oltalmát* szimbolizálja, azt, hogy a Szűz menedéket nyújt az üldözötteknek és

közbenjárást a rászorulóknak. A jellegzetesen kiszélesedő palást a Mária szobrokon a XVII–XVIII. századtól válik, úgymond divattá, s különösen a ciszterciták és a dominikánusok által terjedt el ez a szakrális hagyomány. (Lovik – Horváth szerk. 1990: 49-50)

A Szűz Mária szobrok öltöztetésének gyakorlata nálunk is a barokk kortól, különösen a török kiűzését követően lesz közkedvelté. A kutatók szerint, a szobrok, és képek öltöztetésének eredete összefügg az apácakolostorok díszítő tevékenységével, de a kolostorokban készült egyházi öltözetek és liturgiailag meghatározott ruhák készítése mellett lényeges a népi tradíció jelenléte is, mely helyenként eltérő hajtásokat hoz létre.

A plébániatörténetek jegyzőkönyvei rögzítik a csodás imameghallgatások eredményeit, amiért hálából ruhaajándékot adtak az érintettek. A ferencesek hagyománya szerint, kezdetben menyasszonyi öltözetekből varrták a Mária palástokat, s csak később készítettek kimondottan erre a célra vásárolt anyagokból ruhákat.

A palást, azaz Mária oltalma, mindig ott lebeg az adakozó felett, s helyenként még a betegre, s a haldoklóra is ráterítették orvos hiányában. A kegyszobor számára felajánlási szándékkal és hálaajándékként egyaránt varrattak ruhákat, melyek belsejében többnyire feljegyzik az adakozó nevét, az adományozás okát, illetve a csodákat. A Mária-palástok színe a liturgia színeihez igazodott. Adventkor lila volt, Karácsonykor fehér vagy kék, Nagyhéten lila vagy fekete, Húsvétkor és Pünkösdkor piros, Halottak napján a szent is feketébe öltözött, míg évközi vasárnapokon zöld palástot öltött a Mária-dajka segítségével.

A Mária-szobrok öltöztetésének tilalma már a kora középkortól, szinte minden évszázadban előtérbe kerül. 1642-ben VIII. Orbán pápa rendelkezik a „problémával” kapcsolatban, s megtiltja a nemzeti viselet e célú használatát, de ennek ellenére szerte Európában, több helyen is, az adott táj népviseletébe öltöztetik a Mária szobrokat.

Sajátos változatot jelent az alkalmilag öltöztetett, Európa több katolikus falvában, így Magyarországon is – például Mátraalján – fellelhető, a falusi körmenetek egyik legszebb ékessége a „*Hordozó Mária*” vagy „*Hurcoló Mária*”, mely nemcsak liturgikus kultusztárgy, hanem jellegzetesen népi jelenség is. (Dám 1944) A szobor vagy táblakép neve, a körmeneteken betöltött szerepéből következik. A kultusz tárgya nagy tiszteletnek örvend, külön szokások, és hiedelemvilág övezi, valamint gondozásában is csak arra érdemes személyek vehetnek részt. A hordozható szobor díszített talapzatát „*Mária oltára*”-nak nevezik, trónusának mennyezetét, mely általában az egyházi színekhez igazodó kézimunka terítő, négy oszlop tartja, mely javarészt fából faragott és barokk jegyeket visel magán. A szobor talapzatán két rudat dugnak át körmenet idején, hogy a *Mária-lányok* vállukra vehessék, s hordozhassák.

A Hordozó Mária lényegéhez tartozik öltöztetése. Ezt sokszor nem nézi jó szemmel az egyház vezetősége, de a nép lelkében annál nagyobb az igény a szobor gondozására, mert a Hordozó Máriában teremtette meg a maga védőasszonyát, amelyhez megkülönböztetett áhítattal közeledik. A szent szobrának öltöztetésére kijelölt személy a *Mária-dajka*, akinek mindig vallásosságban és erényességben kiváló asszonynak kell lennie. Ő öltözteti és gondozza a szobrot, tisztántartja annak ruhatárát, és az ő feladata a Mária-lányok kiválasztása is, akik szintén a falu legerényesebb lányaiból kerülhetnek ki. A Mária-dajka munkáját rendszerint ingyen, „Isten nevében” végzi, s a faluban is nagy tekintélynek örvend, sokan kikérik tanácsát kényes, lelki vonatkozású ügyekben. Ő kezeli a *Mária-perselyét* is, ugyanis a szobor fenntartásához szükséges kiadásokat nem a templom pénztárából, hanem a hívek adományaiból fedezik. A Mária értékeit, a ruhákat, a gyertyákat és egyéb kellékeket, a *Mária-ládájában* őrzi a gondozó. A Mária ruhatárában nem mindig a liturgikus színek szerepelnek, itt is jobban érvényesül a népi elgondolás, s így sokszor előfordul, hogy a régi, jobb ízlésű ruhák helyébe, giccsek és tucataruk kerülnek, de természetesen ez semmit sem von le, az adomány felajánlásának őszinteségéből. Körmenetekkor, természetesen a Mária-lányok is ünneplőbe öltöznek, általában fehér ruhát viselnek, de ez tájegységekként változó lehet. A Mária-lányok a falu szemefényei, így mindig szigorúbb fegyelem alatt állnak, s különül kell viselkedniük a többieknel, de egymás között sem egyforma rangban szolgálnak. Tisztségüktől rendszerint akkor válnak meg, ha férjhez mennek. Ilyenkor külön elbúcsúznak a Mária-dajkától és a Hordozó Máriától is, aki a leányifjúság és asszonynép védőasszonya is egyben.

Ha hosszabb búcsújárásra indulnak a szoborral, a lányokat elkísérik a vőlegényeik is, akik segítenek a Mária hordozásában, s ezért *Máriáslegényeknek* nevezik őket.

„A nép nem áll meg a templom küszöbénél, hanem a templomot beleépíti a maga otthonába és társadalmi életébe. Sok szentelményünk a népszokások finom formáiban folytatja életét a templomon kívül is.” (Dám 1944: 71) – írja Dám Ignác plébános, utalva ezzel arra is, hogy a liturgia ki van téve a nemzeti sajátosságok szerinti értelmezésnek. Minden kor a maga szellemében értelmezi az ősi adottságokat, s egyénileg fogja fel a régi idők liturgikus jelrendszerét. Ezért a hivatalos liturgia mellé jellegzetes szokások alakulnak ki, s ezek töltik ki azokat a hasadékokat, amelyek a régmúlt és a mai ember lelkivilága között húzódnak. A liturgia megújításában úgy kell a szertartásokat kialakítani, hogy a jelek, melyek egy láthatatlan világ valóságára utalnak, minél világosabban táruljanak fel, hogy azokat a keresztény nép könnyen megértse, és általuk tudatosan és tevékenyen ünnepelhessen.

A szentelmények templomon kívüli életének szép, és Xicoban is jellemző példája a magánoltárok és magánáhitati képek készítése. A *magánáhitati kép* birtoklásával, a hívő

ember nem az eredeti kultusztárgynál különb kép birtokosa kíván lenni, hanem azt akarja átélni, hogy az adott kultuszkép csak az övé legyen. A középkor vége felé, egy magánáhítati kép beszerzése önmagában felért egyfajta szimbolikus kötelességteljesítéssel. A magánházaknál felállított oltárok, az ott élők belső tartásáról tanúskodnak, de ami legalább ilyen lényeges az az, hogy az imádkozó rendszeres párbeszéde a kultuszképpel, a belső szemlélődést és vallási elmélyülést szolgálja, melynek jutalma, a hit szerint, a mennyei látomás elnyerése lesz. (Belting 2000: 434) A xicoi magánoltárok kultuszképe, a Mária Magdolna szoborról készült színes fotó, s ezekben a belső terekben is, a magánáhítat elengedhetetlen kelléke a *gyertya*, melynek fénye Krisztus világosságát szemlélteti

Az ünnep utcai vagy házon kívüli dimenziójában, a körmenetekkor meggyújtott gyertyák, melyeket a hívek hordoznak, a Krisztust váró éberséget szimbolizálják, valamint a hitbe, a föltámadásba és az örök világosságba vetett hitet.

A szentség vizuális élményét tovább fokozza a *tömjén* illata. Több ősi vallásban, például a zsidóságnál is, igen jelentős szerepe volt a tömjénnel való füstülésnek. A Biblia szerint (Kiv 30) maga Isten jelölte meg választott népének, hogy mikor, hol és hogyan égesse ezt az illatáldozatot. A Jelenések könyvében (Jel 8, 3-4) a tömjén már a mennyei liturgiával kapcsolódik össze. Az üldözött egyházban évszázadokig az Istentől való elfordulás jele volt, mert hivatalosan az uralkodónak és isteneinek mutatta be a pogány nép, mint áldozatot. 252-ig a császárhoz pártolt híveket nevezték „tömjénezőknek”. A IV. században egyre inkább elterjedt mind a keleti, mind a nyugati liturgiában. Nyugaton mai formájában csak a IX. századtól végezték a mise alatti tömjénezést, mely az imádás jele, és szimbolikus kifejezése a „szentek imáinak”. (Jel 5,8) Személyek incenzálása a tiszteletadás jele, amennyiben az illető Krisztus helyettese. Temetésnél, a tömjénezéssel a halott testét a szentségek, a Szentlélek templomává avatták. Mint szentelmény kegyelemközvetítő eszköz. Liturgia előtt a nép és a templom megtisztításának az eszköze is. A xicoi ünnep előkészületi fázisában, mielőtt a férfiak elindulnának a vadonba a „*la flor*” növény begyűjtésére, az asszonyok tömjénnel füstölik be őket, több mint valószínű, hogy a védelem szimbólumaként.

Az ünnepség, hasonlóan elengedhetetlen és fontos kellékei még a *hangszerek*, melyeknek különösen a pogány vallásokban volt kiemelkedő jelentősége, de a barokk kortól a római liturgiában is igen fontos szerephez jutott a *zene*. A *liturgikus énekek* szövegét tekintve elsőrendű szerep jut a zsoltároknak, s az Ó- és Újszövetség egyéb költői és prózai részeinek. Mellettük a keresztény irodalom megzenésítése is gazdag énekkincset hozott létre. S ha már szól a zene, elkerülhetetlen a tánc.

A *tánc* sok vallásban nagyon elterjedt, mint vallásos életjel, ájtatossági forma és istentiszteleti cselekmény, de a keresztény hagyomány sokáig idegenkedett ettől az emberi kifejezőmódtól és kétértelműen foglalt állást vele szemben. Az Isten előtti tánc a boldogok mennyországi életének fontos képévé válik, ezért a földön küzdő ember nem találhatja meg benne a maga kifejezési eszközét. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy a tánc, mint élő, vallásos kifejezési forma eltűnt a keresztény gyakorlatból. Más vallásokat megfigyelve azonban megfigyelhető, hogy a tánc, egyfajta szolgálatként jelenik meg, s maga a szolgálat öröme adja, hogy a test ritmikus lendületbe jön. A tánc tehát nem csupán esztétikai tevékenység, hanem istentisztelet is egyben, mely alkalmat ad, a hatalom előhívására. Ezért a szolgálatot végző ember táncol. Táncol, mert a tánc ritmusa, az élet ritmusát követi, s a tánc mozgása visszavezet az élet ősi és hatalmas mozgásához. A mexikói indiánoknál a tánc ugyanaz, mint a munka. Amikor betakarítják a termést, egyikük otthon marad, és egész nap táncol, hogy sikeres legyen az aratás. A tánc hozza mozgásba az élet hatalmát. A tánc ritmusa rend és fegyelem, mely megszilárdítja a hatalmat, de ugyanakkor a tánc ritmusa ellenkezik a mindennapok mozgásának monotonosságával, ezért fel is oldja a hatalom béklyóit. Ez Dionüszosz eksztatikus tánca, melyben az ember elveszti énjét, de egyben felismeri az isteni hatalmat is.

Az isteni lényeggel való földi találkozás mindig *csoda*. Legyen az látomás, belső ihlet vagy gyógyulás, a csoda igazán megmagyarázhatatlan élmény, így a keresztény teológiában csupán elvont fogalomként él, mellyel a hit által megvilágított értelem fényében próbálják magyarázni a természetfölötti jelenségeket. A csodák kinyilatkoztatják Isten személyes szeretetét, szolgálják az ember üdvösségét, és még mélyebb hitre sarkallják az embert. Az evangélisták többször említik a hitet, mint a csoda föltételét, illetve a hitetlenséggel okolják meg annak elmaradását.

A csodák megvalósulásának egyik legkézenfekvőbb megnyilatkozása az anyagi javak bősége, mely az ünnepek szent terében, főleg a *közös evés és ivás* alkalmával mutatkoznak meg. Az étel és az ital az élet fenntartásának alapvető kellékei. A legtöbb kultúrában, még a mindennapos étkezés is vallásos jellegű, hiszen ebben is, akárcsak a közös lakomák alkalmával, Isten ajándékozó, életet adó szeretete manifesztálódik. Az evés és ivás ezért valójában szakramentális cselekedetek. A közös ivás ünnep, a közös hatalom megerősítése, megújítása és újjáteremtése. Minden ital „varázsol”, elfeledteti a múltat, és jobb színben láttatja a jelent. A közös étkezés összekapcsol, s nem csupán áldozat, hanem szentség is egyben.

A mindennapi élet egyszerű kellékei, az ünnepek alkalmával, a bőség megnyilatkozásai és szimbólumai lesznek, melyek ajtókat nyitnak egy másik dimenzió felé. Az *ajtó*, ebben az esetben szintén szimbolikus hatalommal bír. A templombelsőbe vezető ajtó arra utal, hogy itt megtörik a térbeli folyamatosság. A hívő ember számára a templom más térben áll, mint az utca, amelyben található. (Eliade 1987: 19) A két tér között emelkedő küszöb a két létezési mód, a profán és a vallásos közötti határmezsgyét is jelzi. Paradox hely, ahol ez a két világ összetalálkozik, s amelyen létrejöhet az átmenet a profánból a szakrális világba. Xicoban az ünnep idején külön díszet készítenek a templom bejárata elé, ugyanúgy, ahogy saját lakóhelyük ajtaja elé is, hiszen az emberi lakhely küszöbe is rituális funkciót tölt be. A küszöb és az ajtó közvetlenül és konkrétan mutatják a térbeli kontinuitás megszűnését. Ebben rejlik nagy vallási jelentőségük: egyszerre szimbólumai és közvetítői az *átmenet*nek. A szent tér, a templom alkotja a „nyílást” felfelé, és biztosítja a kapcsolatot az istenek világával. A szent tér, díszítése, akárcsak az ajtóé, *jel*, amely tudtul adja a hely szentségét. Ez a jel, amelyben vallásos jelentőség lakozik, valami abszolútumot hordoz, és véget vet a viszonylagosságnak. A szimbolikus ajtón átlépve, s onnan visszanézve, az ünnep elemei rajzolódnak ki, s a már felismertek is új szint és értelmezést kaphatnak.

Az *evés*, például, a nép ünnepi lakmározása, a „világraszóló lakoma”, így is a javakban való dúslakodást szimbolizálja, de veszít rendezettségéből és fegyelmeiből. A lakoma elmaradhatatlan mozzanata minden népi-jellegű mulatságnak. Ilyenkor „*a test kilép határai közül, magába nyeli, fölfalja, szétszaggatja, bekebelezi a világot, a világ rovására gyarapodik és növekszik. A tátott szájú, rágó, marcangoló, fogait csattogtató ember találkozása a világgal az emberi gondolkodás és képalkotás egyik legősibb és legfontosabb témája. (...) Az evés úgy törli el a határt ember és világ között, hogy az ember kerekedik felül.*” (Bahtyin 1982: 347) Az evés, ebben az esetben, szorosan összefügg a munkával, és az életért vívott harccal, mely evéssel ér véget, és az evéssel válik teljessé a küzdő és munkálkodó ember diadala. Szomorúan enni lehetetlen. A bánat és az evés összeegyeztethetetlenek. „*A lakoma ünnepi jelentése valami egyetemes dolog: az élet ünnepi győzelmét a halál fölött.*” (Bahtyin 1982: 350)

A bőség kavalkádjában nem maradhat el a karneválok nélkülözhetetlen kelléke, a *Pokol* sem. A Pokol lakoma és vidám karnevál. A karneválok idején a szimbolikus ajtó megnyitásával, a föld alatti világ lakói ellátogathatnak a földi világba, hiszen a jó szándékú emberek, a szent oltalmát élvezik, így semmi bántódásuk nem eshet.

A föld alatti világ legismertebb alakja, mely szinte minden karneválon és ünnepen szembe jön velünk az utcán, *Harlekin, a bohóc*. Harlekin, még az irodalom előtti

hagyományban ördög volt, s az *Arlequin* névre hallgatott. Alászállt a pokolba, hogy bukfenceivel, nyelvöltögetésével megnevetesse az isteneket. A hagyomány azt mondja, hogy Isten a teremtés legelső napján teremtett egy trónust, a legfelsőbb mennyben, de sosem ült bele. De ezt az egész földkerekségen csak a bolond tudja, így a becsvágyó ember azt hiszi, hogy Isten a trónuson ül és parancsol, s ezért él abban a hitben, hogy parancsolni a földön a legnagyobb gyönyör. A bolond ezen vigyorog, ezen kacag, s nem győz viccelni ezzel. A bolond nem vesz részt a hatalmi harcban, csak nevet rajta. „*Arlequin egyik szülője, az anyja, az örvény mámore. (...) Arlequin másik szülője, az apja, a hatalmi ösztönön való nevetés. (...) Arlequin megismerte, hogy a létezés logikája paradox.*” (Hamvas 2001a: 168) Ő a bolond, a szellemben szegény, melankolikus bohóc, aki derűje révén nyeri el az Isten országát. A keresztény világban Assisi Szent Ferenc magát és követőit „Isten bolondjainak” (*ioculatores Domini*) nevezi. Ez karneválosított katolicizmus.

A *bohócok és a bolondok* a középkor nevetéskultúrájának jellegzetes alakjai. Ők a karneváli szellem állandósult hordozói, akik bár a pokolból származnak, mégis táncolhatnak a templom, a mennyország földi szimbólumában, hiszen nem ismerik a hatalomvágyat, s ezért ők öröklük majd az égi birodalmat. Ezek a bohócok nem színészek, akik a színpadon eljátsszák a bohóc és a bolond szerepét. A karnevál bohócai mindig és mindenütt bohócok és bolondok, bárhol jelennek is meg az életben. Olyan különleges életformát testesítenek meg, amely egyszerre reális és ideális. Az élet és a művészet mezsgyéjén élnek: nem egyszerűen különcök vagy ostobák, de nem is komikus színészek. A bohócok és bolondok megjelenítésében, de a karneváli forgatag egészében nagyon fontos motívum a *maszk*, a népi kultúra egyik legbonyolultabb, igen sokértelmű motívuma.

A maszk, „*a természetes határok átmeneti, változékony, áthágható voltát fejezi ki, a csúfolódás, a rendes név helyett használt gúnynév jogosultságát tükrözi. Az álarcban az élethez való játékos viszony ölt testet, alapját a valóságnak és az ábrázolásnak az az igen sajátos kölcsönviszonya alkotja, amely minden ősi szertartásformának jellegzetessége. (...) A maszkban a groteszk legmélyebb lényege bukkan felszínre.*” (Bahtyin 1982: 53) A paródia, a karikatúra, a grimaszolás, a fintorok, a mimika torzításai mind az álarc leszármazottai. Ivanov szerint, a metamorfózis elengedhetetlen kelléke a maszk. A rítusban az affektus személyről maszkra való átvitele, az affektus feloldását is eredményezte. „*Az öröm és a bánat már nem a személy affektusai voltak, hanem a maszké. Az egész élet egyetlen kozmikus álarcosbállá változott.*” (Szilárd 1989: 59) Ez a rítuselem, magától értetődően fontos és nélkülözhetetlen szerepet kap Dionüszosz kultuszában is, ahol „*A maszk valódi varázseszköz, amely egy pillanatra lehetővé teszi az ember számára (...) egy szellemibb világba vezető út megélését,*

anélkül, hogy az embernek el kellene hagynia a természetszerű ittlét világát. Ha valaki mindig maszkot hordana vagy halott lenne, vagy szörny.” (Kerényi 1995: 99)

A római császárkor emberének megszokott látvány volt az erdőn, mezőn, fákön és oltári magaslatokon lógó maszk látványa. Ezek a maszkok szent körzeteket uraltak, s a maszkokkal együtt a szabad természet is bekerült az emberek házába. A természet volt a színhely, míg a maszk a titkok eszköze. A maszk szükségszerű funkciója volt az ijesztés is. A maszk kapcsolatot teremt a maszkot viselő ember és ama lény között, amelyet a maszk megjelenít, de az élők és halottak közt is. Az egyikük átváltozik a másikba, s a maszk közvetíti egyesülésüket, s az egyesülés a maszkot viselő lelkében is nyomot hagy. A maszk tehát az egyesítő átváltozás eszköze.

A földön túli világgal való kapcsolat fenntartása megmutatkozik az *áldozat* és az áldozathozatal jelenségében is. A vallástörténészek szerint az ősnépeknél az áldozat célja az volt, hogy helyreállítsa a kapcsolatot Isten és ember között. Aki Istennek ajánl valamit, az a bő viszonzás reményében kettős áldozatot hoz: egyrészt valamit Istennek ad, másrészt meg is fosztja magát attól. Az áldozatbemutatás központi, többnyire kultikus cselekmény. Kifejezhet tiszteletet és hálát, kérhet segítséget, meghallgatást, áldást vagy engesztelő szándékkal bűnbocsánatra törekedhet.

A kereszténység, oly sok minden más mellett, az áldozat jelenségét sem tudta felszámolni, csupán átfogalmazni. A keresztény hit ezáltal, csak Jézus Krisztus egyetlen áldozatát ismeri el, amivel a keresztfán egyszer s mindenkorra föláldozta magát Istennek a bűnök bocsánatára. Krisztus egyetlen kereształdozatával nemcsak a korábbi pogány és zsidó áldozatok szűntek meg véglegesen, hanem az áldozat fogalma és formája is alapvetően megváltozott. A keresztény áldozat nem abból áll, hogy a hívő ember olyasvalamit ad Istennek, amit ő ne birtokolhatna nélküle, hanem az ember önmagát teszi fogékonnyá arra, hogy Isten teljes mértékben megragadhassa. A keresztény áldozat azt jelenti, hogy Istent engedjük cselekedni saját magunkban.

A pogány időkben gyökerező karneválok, azonban másfajta áldozatokat is bemutatnak az ünnep alkalmával. A „hegedűs” ökör (*boeuf violé*), például, ilyen karneváli *áldozati állat*. A díszmenetben szalagokkal feldíszítve vonult hegedűk hangjaira, majd levágták. „*Egyfelől teremtő király (az esztendő bő termékenységének jelképe), másfelől viszont »áldozati hús«, amit majd kolbásztöltelékké és pástétommá aprítanak, és »atomizálnak«.*” (Bahtyin 1982: 252) Az áldozati állat jelenségének formája és fontossága megmarad, csupán az áldozathozatal dinamikája és kellékei változnak meg a különböző vallási elvárások hatására.

A *bika megölése*, például a Zarathusztra előtti párszizmusban az élet dicséretre méltó fellazításának számított, s csak később a Zarathusztra-vallásban tolódik el, s lesz átkozottá. (Leeuw 2001: 528) A korábbiakban láthattuk, hogy a „kétszarvú gyermek”, Dionüszosz, akinek ikonográfiai megfelelője több helyen a bika, miként lesz áldozati állattá a titánok támadásával, s áldozata miként válik a szenvedő istenség szimbólumává.

Az újkori spanyol *bikaviadatok* minden valószínűség szerint az arénában lezajlott hajdani rendezvények (pl. gladiátorjátékok) maradványai. Valencia azon települések egyike, ahol a legrégebbi időktől fogva rendeztek bikaviadokat. A legősibb dokumentum 1373-ból való. A bikák ünnepe igen népszerű volt, s a jelentősebb ünnepeket mindig *corridókkal*, azaz *bikafuttatással* ünnepelték, mely során rendszerint hat bikát ölt meg három matador. A bikaviadokat kezdetben a piactéren tartották, ahol ünnepek idején ideiglenes arénákat építettek fel. A bika iránti szeretet bizonyítja, hogy gyakorlatilag valamennyi valenciai településen a helyi védőszentek ünnepén a bika a főszereplő, és igen elterjedt szokás, hogy a viadalon résztvevő bikákat a corrida előtt megtekintheti a közönség. A századelő a bikaviadatok „aranykora”. Két alapfelfogás létezik a bikaviadallal kapcsolatban: az egyik szerint háború, vagyis uralkodás, értelem, ismeret és tehetség dolga, míg a másik szerint változatosság, öröm, újítás és művészet. (Bikaviadatok 1990)

A *tauromachia* fenomenológiája szempontjából a viadal kezdetben azonos a vadászattal, majd hosszú időn keresztül lovagi torna, mely végül a gyalogos *torero* (matador) művészetében teljesedik ki, aki már nem lóháton küzd meg a bikával. Az eredendően vad, agresszív bika a viadal új jelenségeivel párhuzamosan „háziállatá” alakul, s a modern bikaviadal által, mely az egyszerű küzdelmet és a tauromachia bonyolult művészetét egyesíti, „kulturális termék” lesz, s többé már nem vadállat.

A spanyol társadalomnak, ezen belül is bizonyos társadalmi rétegeknek szükségük volt egyfajta hőstípusra, s a torero győzelmében akartak önmagukra ismerni. A torero közülük való volt, éppen ezért viselkedése élethalál harca az arénában, s szakmai sikere ideállá tette, az emberek szemében.

A bikaviadal, mint olyan is bizonyítja azt, hogy a *viadal*, a vetélkedés a játékban mindig tükörképe az életben zajló harcnak, az élet és a halál vetélkedésének.

Az áldozati állatot hajtó, azt felhergelő hangzavar elengedhetetlen kellékei a *csengő* vagy a *kolomp*, melyek már a legősibb karneváli típusú cselekményekben megjelentek. Több hagyományban, az ünnepi sokadalom által keltett zaj, nem csupán az áldozati állatot riasztja meg, de a gonosz szellemeket is távol tartja az ünnep aurájától.

Az ünnepi gyertyafény, a fékezhetetlen karneváli hangulatban *fáklyává*, ma már több helyen *tűzijátékká* hevül, s így kap teret a négy ősi elem egyike, a forrón melegítő, ugyanakkor félelmet keltő tűz. A tűz az isteni teremtő és a démoni, romboló erő megtestesítője. Pusztító hatalma mindent az ősegység állapotába juttat vissza. A tűzgyújtás rítusa, szinte mindenhol, a világ teremtésének kifejezése. A körmenetekben és táncokban mozgó láng, az élet jelképe, míg az áldozatból fellobbanó tűz ajándék az isteneknek. Amíg több szent ábrázolásán, a mellkason lángoló szív képe, az Isten iránti forró szeretetet jelképezi.

Mikor 1519-ben, Hernán Cortés közel négyszáz emberével hajóra szállt, az akkor még ismeretlen Mexikó partjai felé, földi szemükkel talán láthatatlanul, de mikrokozmoszuk belső színpadán bizonyosan látták a Mexikói-öblöt átszelő karavellák orrában Jézust, a Megváltót, mellette az Istenanyát, vállán Mária-oltalmával. Velük tartottak az angyalok is, és a szentek példamutató seregei. De az emelkedett, színes kavalkádban ott volt Dionüszosz is, a kéttermészetű bor folytonosan újjászülető istene, Arlequin, az ördög, aki bohóc maszkot öltött, hogy az istenek bolondja legyen. S e nemes társasággal bizonyosan melljük szegődött a nevetés, az egyetlen csodaszer, mely az ismeretlentől való félelmüket enyhíteni tudta.

3. A XICOI MÁRIA MAGDOLNA ÜNNEP PREHISPÁN GYÖKEREI

Mexikó meghódításával, két, egymás számára teljesen ismeretlen civilizáció találkozott. A bennszülöttek és az európaiak keveredéséből jött létre Mexikó mai, „*mestizo*” nemzete.

Az Újvilág meghódítására induló spanyol konkvisztádorok Európa leghatalmasabb haderejének termékei voltak, hiszen Spanyolország sok évig harcolt, míg kiüzte földjéről a hitetlen mórokat. 1492-ben, mikor *Kolumbusz Kristóf* felfedezte, az Indiának hitt Amerikai kontinenst, Spanyolország egységes katolikus nemzetté lett *Ferdinánd és Izabella* uralkodása alatt, akiket hamarosan Cortés uralkodója, a szent római császár, *V. Károly* követett a trónon. Az Újvilág felfedezését úgy értelmezték, hogy Isten valamennyi nemzete közül a spanyolt szemelte ki arra, hogy civilizálja azt. Elszegényedett spanyol arisztokraták és munka nélkül maradt katonák egyaránt boldogan indultak meggazdagodni az új földrészre, s egyben véghezvinni Isten akaratát.

Hernán Cortéz számára, egy tönkrement kisnemesi család sarjaként, a hadsereg volt az egyetlen lehetőség a meggazdagodásra. 1504-ben szállt hajóra az Újvilág felé, más nincstelen nemesekkel és bűnözőkkel. Kubában közel tizenöt esztendő telt el, kisebb aranybányák tulajdonosaként, bár a szerencsejátékok miatt mindig pénztelenül. Időközben több hajós is útnak indult újabb aranyelő helyek felkutatására. 1517-ben *Hernandez de Córdoba* kötött ki a Yucatán-félszigeten, ahol elkápráztatta a gazdag maya magaskultúra, de az ott élő harcos indiánok viaszorították a hódítani vágyó spanyolokat, és a harcban szerzett sérüléseibe, maga Córdoba bele is halt. A hírektől lázba jöve, Kuba kormányzója, *Diego Velázquez*, útnak indította unokaöccsét, *Juan de Grijalvát*, aki a Yucatán csúcsától, a Mexikói-öblön áthajózva, elért egész a mai Veracruzig. Itt hallott egy, az ország közepén elterülő hatalmas és gazdag városról, de káplánja szerint gyáva volt a hódításhoz, így embereivel visszahajózott Kubába.

A kudarcot vallott elődök, azonban nem riasztották vissza Cortézt, s bár alig volt katonai tapasztalata, vakmerősége és dicsőség utáni vágya képessé tette arra, hogy pár száz katonájával legyőzzön egy többmillió népet. (Foster 2000)

A fehér idegenek megjelenése nem csupán a bennszülötteket állította megpróbáltatás elé, az európaiakat is igen megviselte a roppant idegenség. Többen foglyul estek a harcok során és asszimilálódtak az indiánok közé, sokan viszont elvesztették töretlen vállalkozó kedvüket, és legszívesebben hazahajóztak volna, de ezt, példának okáért Cortéz úgy gátolta meg, hogy megrongálta a kikötőben álló hajóikat, így zárva el emberei előtt a hazafelé vezető utat. Elhagyatottságukban, és az ismeretlentől való rettegésük közepette, azonban ráébredtek

arra, hogy kultúrájuk micsoda harci eszközökkel ruházta fel őket, s ehhez a fölényükhöz - melyet még békés helyzetekben is fitogtattak -, győzelmük után is ragaszkodtak, és több kérvényt is írtak a Koronához, hogy az indiánok számára ne engedélyezzék spanyol fegyverek tartását. (Benkő 1985) Az idegen betolakodók hódító törekvései természetesen az őslakosok harci reakcióit váltották ki, de a korabeli feljegyzések szerint nem minden találkozás fulladt vérengzésbe.

Amikor Hernán Cortés embereivel 1519. március 21-én kikötött a Mexikói-öböl partjainál, és útját Tenochtitlan, az Azték Birodalom központja felé vette, elsőként *totonák* indiánokkal találkozott. Útjának negyedik napján egy kis falut talált a hegyekben, mely a *Xicochilmaco* (a mai Xico városa) névre hallgatott. Egy éjszakát töltött el itt, és a spanyol királynak írott második levelében megemlítette, hogy bevonulása ebbe a felfegyverzett, távoli és magasan fekvő városba igen bonyolult volt és, hogy a környékbeli falvakban vagy öt-hat ezer harcost talált, de nem ütközött ellenállásba, és a további útjához elegendő segítséget kapott. (Wilkerson 1984: 425)

3.1. A totonákok története

A totonákok fővárosa akkoriban *Cempoala* volt, ahol közel harminc ezer ember élt. Történetükről nem tudunk sokat, és sem a régészeti, sem a korabeli spanyol krónikások feljegyzéseiből nem derül ki egyértelműen, hogy honnan származnak, és hogyan kerültek jelenlegi lakhelyükre a mai *Puebla* és *Veracruz* állam déli területeire. Az azonban bizonyos, hogy a hódító spanyolok érkezésekor az Azték Birodalom adófizető vazallusai voltak, s több, egymástól független városban és szétszórt falvakban laktak birodalmuk, *Totonacapan* területén. Egyes feltételezések szerint, már az első tényleges városállam, *Teotihuacan* (kb. i.e. 100.-750. sz.) létrehozói és építői voltak, s az aztékok elől menekültek délebbre, de ez legalább olyan bizonytalan adat, mint feltételezett vándorlási útvonaluk Totonacapan területére.

A Teotihuacani kultúrát vizsgálva, valamint a totonákok között végzett terepmunkák eredményeiből lehet arra következtetni, hogy a totonákok a mitikus *Chicomoztoból* (hét barlang) származnak. Az azték mitológia szerint itt éltek az *Ometecutli* és *Omecihuatl* frigyéből született istenek, s a történeti hagyomány szerint egyes indián törzsek innen származnak. Az első hely, ahol letelepedtek Teotihuacan volt, s itt építették fel a híres Nap és Hold piramisokat, majd innen Zacatlan, s ezt követően Mizquihuacan felé vándoroltak. Egyik

mítoszuk szerint Mizquihuacanban békében éltek egészek addig, míg a birodalom nyolcadik uralkodója megosztotta országát fiai között, s akkor a *chichimékák* elfoglalták azt. A chichimékák elnevezés nem egyetlen népcsoportot jelöl, hanem kevésbé civilizált földműves csoportokat és vándorló nomád törzseket, akik emléke még ma is él a totonákok emlékezetében. (Lammel – Nemes 1988: 25-26)

A totonákok történetével kapcsolatban rá kell mutatni a nahua törzsek egyikének, a toltékoknak a hatására is, ugyanis feltételezhető egy tolték kolonizáció is, mely igen lényeges mértékben érintette az Atlanti-óceán mentén élő népcsoportokat. Indiánjaink számára, azonban az igazán jelentős változást egy másik nahua törzsszel, az *aztékokkal* való érintkezés hozta, hiszen az előbbieket erőszakkal terjesztett kultúrája végérvényesen meghatározta a totonákok műveltségét, vallási hitvilágát, mindamellett, hogy nyelvészeti szempontból a maya-totonák csoportba sorolhatók.

A totonákok, mint már korábban láthattuk, szétszóró falvakban, illetve városokban éltek Totonacapan területén, s sem akkor, sem pedig ma nem alkotnak egységet. Nyelvi különbségek alapján négy törzsre osztották őket. Így megkülönböztetjük a *Tatiquilhati* totonákokat, akik a papantlai magas hegységben élnek, a *Chacahuaxtli* totonákokat Xalpan és Pantepec vidékéről, az *Ipapana* totonákok az Ágoston rendi szerzetesek missziós területeinek lakói, míg a *Tatimolo* indiánok Naolingo alacsony hegyvidékének totonákjai. (Lammel – Nemes 1988: 27) Xico lakossága ebbe a törzsbe sorolható.

1519-ben, a spanyolok érkezéskor békében és jólétben éltek a totonák indiánok. A Cortés seregében szolgáló *Bernal Díaz*, valódi elragadtatással írt a totonákok városairól, Cempoalról és Quiauitlánról:

„Ahogy beértünk a városba, s megláttuk milyen nagy, még mielőtt keresztül mentünk volna rajta, csodálattal teltünk el. A növényzet hihetetlenül buja volt, s az utcákat asszonyok és férfiak sokasága töltötte meg, megálltak, hogy lássanak bennünket, mi pedig megköszöntük Istennek, hogy ilyen országot fedeztünk fel. (...) Gyönyörű, termékeny mezők és folyók, olyan szépek, hogy egész Spanyolországban sem lehet szebbet látni, s éppoly szemgyönyörködtető, mint amilyen termékeny (...) Szervezetten és ésszerűen élnek, mint bármelyik más nép, akiket eddig láttunk ezen a vidéken.” (Lammel – Nemes 1988: 21-22)

A főváros lakói nem riadtak meg az idegenektől, békésen fogadták az érkezőket, sőt ajándékokkal halmozták el azokat. Az asszonyok finom gyapotból készült, díszes ruhákban, felékszerezve járultak eléjük, akárcsak a férfiak. Fénylő stukkó és tengeri kavicsok borították házaikat, ahová csatornákon keresztül érkezett a víz, s a környező földeket, dús termést adó, öntözött kertek díszítették.

Ekkor Cortéz már rendelkezett tolmácsokkal. Az egyikük egy korábban az indiánok fogságába esett spanyol férfi, *Jerónimo de Aguilar* volt, aki maga jelentkezett a hódítóknál, mikor eljutott hozzá a hír, hogy honfitársai kikötöttek a Mexikói-öböl partjainál. Több más, indiánná lett spanyol, azonban nem adta fel, a már megszokott indián életét. Aguilar ekkor már folyékonyan beszélt a yucatáni maya nyelvet, s Cortés egy, az öböl partján vívott csata után, ajándékba kapott egy Malinalli névre hallgató rabszolgalányt, akit később *Marinának* kereszteltek. A lány királyi családból származott az ország középső részéről, így beszélt a nahuatl nyelvet, de mivel családja egy maya főnöknek adta ajándékba, mayául is megtanult. A lány később Cortéz asszonya lett, és egy fiúgyermeket szült neki, akit *Martín Cortéz*nek kereszteltek. A dicsőséget hajszoló konkvisztádor, így általuk tudta megértetni magát a bennszülött népesség többségével, s az ő segítségükkel tudhatta meg azt is, hogy a szelíd totonákok az Azték Birodalom hatalma alatt állnak. Cempoala „kövér főnöke” Bernal Díaz feljegyzése szerint így panaszkodott: *„Miután elmesélte, hogyan hódították meg őket, elmondta, hogy minden évben sok-sok fiúgyermeket és leányt elvisznek, hogy feláldozzák őket, vagy hogy a mexikóiak házaiban és ültetvényein szolgáljanak, Montezuma adószedői magukkal viszik feleségeiket és leányaikat, ha elég gyönyörűek, és fogolyként őrzik őket.”* (Lammel – Nemes 1988: 23)

Cortés, aki nem csupán V. Károly hatalmának növelését, valamint a keresztény hit terjesztését tűzte ki célul az Újvilágban, hanem legalább olyan fontosnak tartotta saját dicsőségét és meggazdagodását is, rávette a totonákokat, hogy álljanak mellé a Montezuma által vezetett Azték Birodalom elleni hadjáratban. Az indiánok számára rejtély volt, hogy kik lehetnek a fehér bőrű idegenek, de megjelenésükben isteni hatalmak megtestesülését látták, s ezért lelkesen álltak melléjük Tenochtitlan meghódítására. Bizalmuk és nyitottságuk a spanyol hódítók iránt, azonban nem nyerte el méltó jutalmát, hiszen az aztékok leigázása után, rájuk is hasonló sors várt, mint a többi leigázott indián csoportra.

A spanyol hódítás előtt gazdaságuk alapját a növénytermesztés alkotta, valamint fejlett volt a kézművességük és a többi öbölparti néphez hasonlóan igen kiterjedt kereskedelmi kapcsolatban álltak a Mexikó-völgyben élőkkel, valamint a huastékokkal, a mixtékekkel, Tlaxkalával. Fennmaradt adóívek őrzik a nyomát annak, hogy chilivel, kukoricával, drága tollakkal, kövekkel, türkizzel, valamint pajzsokkal, mozaikokkal, tolldíszekkel és textilfeleségekkel kereskedtek. Fővárosukban, Cempoalban mindennap volt piac. (Lammel – Nemes 1988: 23)

Társadalmi felépítésük rétegzett volt, miszerint a legfelsőbb réteget alkották a törzsfőnökök, előjárók és magas tisztségű papok, a középső réteget a kézművesek és kereskedők, a földművesek csoportja adta ki az alsó réteget és a rabszolgák a legalsóbbat.

A spanyol hódítás után a két felső réteg elvesztette szerepét és befolyását, így igazán csak a paraszti kultúra maradt fenn, amely hordozói a mexikói forradalomig spanyol kizsákmányolás alatt éltek, s csak a forradalom győzelme után juthattak saját földhöz.

A forradalom utáni legjelentősebb változást, Mexikó olajkincs tartalékainak felfedezése jelentette, mely közvetlenül is érintette a totonákokat, hiszen földjeik nagy része a legfontosabb olajlelő helyen, a Mexikói-öböl partvidékén terülnek el.

A spanyol hódítás, majd a gyors ipari és gazdasági változások teljes mértékben átalakították a totonákok életét és kultúráját. A felsőbb rétegek vagy „felfelé” asszimilálódtak a spanyolok közé, vagy „lecsúsztak” a földművesek közé. A totonák hitvilág és műveltség egyedi elemei, így leginkább csak a falvakat lakó földművesek köreiben maradhettek fenn.

3.2. A totonákok világképe és hitvilága

A totonákok vallási képzeleiről birtokunkban lévő adatok, legalább olyan bizonytalanok, mint történetük és eredetük, valamint nem szabad elfeledkeznünk arról sem, hogy a hitvilágukról beszámoló legtöbb forrást keresztények jegyezték fel, mely folyamat nehézségeire a későbbiekben még bővebben kitérünk.

Vallásukra mind a maya, mind a Mexikó-völgy népeinek hitvilága is hatást gyakorolt. Szinte minden kutató egyetért abban, hogy a Napot imádták, valamint egy női istenséget, akit a Nap feleségeként tiszteltek. A Napnak, akárcsak az aztékok, *emberáldozatot* mutattak be, míg az istennőnek *virág- és állatáldozatokkal* kedveskedtek, s igen nagy tisztelettel fordultak őseik felé is. Más feltételezések szerint fontos szerepet játszott hitvilágukban a Napisten és feleségének gyermeke is, akit kultúrhéroszi képességekkel ruháztak fel.

Állandó templomaikban, hierarchizált papréteg gondoskodott a rítusok tisztaságáról, melyek érdekében ők maguk is böjttel és önsanyargatással adóztak. Ők is ismerték a rituális kannibalizmust és emberáldozatok bemutatásakor, az áldozat kitépett szívét mutatták fel a Napistenségnek. További, a papok által végrehajtandó és a valláshoz kapcsolódó szokás volt még a fiúk körülmetélése és a lányok szüzességének mesterséges megszüntetése.

Isteneikről kialakított képzeik elválaszthatatlanok az őket körülvevő természet tulajdonságaitól és jellegzetességeitől. Hitük szerint a természet minden eleme rendelkezik

egy saját istennel, így például a hegyek, a folyók, az állatok és a növények is, de ezek együtt, emberi formákkal felruházva azonosak magával az istennel, aki az előbb említett különböző formáiban csupán megsokszorozódik. A különálló istenségek egyedi tulajdonságai, az isten sokarcúságát bizonyítják.

Így például a *Földisten* egy emberi alakot öltő istenség, de ugyanakkor láthatatlanul benne van a legkisebb kavicsban is. Termékenységé miatt lehet nőnemű, az anya meghatározó princípiumaival, de a kereszténység hatására ma már azonosítják Jézus Krisztussal is, akinek világmegváltó áldozata mindennek az alapját adja. A „*föld vég nélküli isten*” (Lammel – Nemes 1988: 58) így – ahogy azt a xicoi ünnep előkészületei között is láthattuk-, áldozatot mutatnak be neki, nevezetesen *pálinkát locsolnak* rá, minden földdel kapcsolatos munka előtt, a xicoi fiesta esetében, a „*la flor*” növény begyűjtése előtt. A pálinka, mint a Földistennek felajánlott ajándék, a megtisztulás és táplálás szimbóluma.

A coahuilitáni totonákok egyik mítosza szerint a király legkisebb lánya lenyel egy forró kőből előpattanó *tükröt*, gyermeket fogan, s az így születő kisfiúból lesz a Nap, miután egy botból *pulquet* (agavéból készült szeszesital) terem. A Napisten, miközben a világot szolgálja, teremtő égítéssé lesz, s az égből aláhulló vércseppjei nyomán születnek a tápláléknövények. A totonákok *természetkultuszának* egyik alapja, hogy mint minden földi teremtmény, a tápláléknövények is védtelenek és sebezhetőek önmagukban, így vigyázni kell rájuk. Jézus Krisztus, akinek alakja egybeforrt a Földisten alakjával, gondoskodik a növények szaporodásáról és a bőséges termésről. (Lammel – Nemes 1988)

A totonákok képzetében minden dolog és jelenség él, s az egyik élő, a másik teremtő anyagává válhat. Így például az állatok, elsősorban gonosz emberek földi maradványaiból keletkeznek, vagy nappal emberi formát ölthetnek, míg éjszaka újra veszélyes állatokká változnak vissza. A totemisztikus hit szerint, azonban minden embernek van állatőse, illetve valamennyi embernek él valahol a világban egy növény, vagy állat párja, melytől élete elválaszthatatlan. Természetesen az állatoknak is van külön istene, aki a Földistennel együtt vigyáz a természet törvényeinek rendjére.

Természetkultuszaik mellett hiszik, hogy az embernek két lelke van, az egyik a fejében, a másik a szívében lakozik. A fejben lakó lélek gyakran részt vesz az ember álmaiban, s előfordul, hogy ártó szelek ragadják magukkal. Mikor az ember meghal, mindkét lélek elhagyja a testet. A halott gyermekek egyenesen az égbe jutnak, ahonnan rögtön újraszülethetnek, de a felnőttek szellemei az Alvilágba kerülnek, mely teljesen olyan, mint a Föld, de ott a nappalok és az éjszakák felcserélődnek. Kis idő elteltével a legtöbb lélek újraszületik, kivéve azokat, akik gyilkosság áldozatai lettek, vízbefúltak, vagy születésükkor

haltak meg. Ők örökké az *Öreg Villám* mellett maradnak, aki még a Napnál is idősebb és minden nap megpróbálja megakadályozni annak felkelését. A *villámok lényei* nem számítanak annyira fontosnak, de ők teremtik a villámokat, az esőt és a szelet is. Az *Öreg Villám* birodalmába kerülő asszonyok az istenség feleségei, míg a férfiak földművesei lesznek. (Harvey – Kelly 1969)

A totonákok hitvilágában elengedhetetlen szerepe van az *istenanyáknak*, akik a földi élet harmonikus rendjére vigyáznak. Lammel Annamária, a totonákok között végzett egyik terepmunkáján a következő beszámolót gyűjtötte, az istenanyákról:

„Ezek az anyák, ezek a vigyázó lények, az élet őrzői. Attól a perctől kezdve, hogy valaki megszületik, ők örködnék az ember felett, egész élete során, hogy a földön, a földdel, a vízzel és mindazzal, amit az ember használ, ne legyen baja, hogy a természet vigyázzon az emberre, hogy ne legyen beteg. Az anyák vigyáznak arra, hogy ne legyen viszály az ember és a természet között.” (Lammel – Nemes 1988: 67)

Ha tehát valaki megbetegszik, az azt jelenti, hogy az istenanyák elpártoltak tőle, s a gyógyító szertartás igazából az istenanyák jóindulatának visszaszerzésére irányul. Ezeket a szertartásokat legtöbbször az úgynevezett *temazcal*-ban tartják, mely egy kőből épített izzasztókunyhó, melyben felforrósított kövekre vizet öntenek, s az így felcsapódó gőzben tisztára mossák magukat, nemcsak testileg, hanem szellemileg is. (Kézdi Nagy 1996) Egyes vidékeken tizenkettő, más totonákok lakta területen tizennégy istenanya létezésében hisznek, s mára az istenanyákat, a Szűz számos manifesztációjaként is számon tartják.

Ahogy a Földnek, növényeknek, állatoknak van istensége, úgy természetesen létezik az *Alvilág ura* is, s bár mára már a legtöbb istenség katolikus szentek alakjával forrt össze, tulajdonságaik szerint, sok esetben megőrizték szeszélyességüket és kiszámíthatatlanságukat, s ezért folytonos felajánlásokkal és áldozatokkal kell a kedvükben járni.

Mivel a spanyolok megérkezését követően a totonákok nagy része meghalt, a Cortés katonái által terjesztett himlőjárványban, az indiánok mitológiájukban a halálhozó betegségeket a spanyolokkal folytatott harcokhoz kötik, de a betegséget okozhatja rontás is, rosszindulatú természetfeletti lények, az *Alvilág ura*, valamint a keletről és délről fújó szelek. A keleti szél különösen veszélyes, mert az a halottak bolygója felől fúj.

A *halottak kultusza* szinte mindegyik indián népcsoport körében jelentős, de még a mai mexikói társadalomban is meghatározó. A halottakhoz kapcsolódó kultuszok minden esetben tiszteletet jelentenek az elhalt ősök iránt, ugyanakkor a túlvilági lények kiengesztelését de féken tartását is jelentik. A halottak szinte minden jelentős szertartás során *étel- és italáldozatban* részesülnek, s mexikói terepmunkám során, több helyen is beszámoltak

arról, hogy például, a halottak napi oltárra helyezett ételek, és italok íze megváltozik, mivel a holtak odalátogató szellemei kiszívják azokat. Egyetlen felnőtt sem mutatkozhat házastárs nélkül a Túlvilágon, így a fiatalon elhalt jegyes férfi vagy nő koporsójába egy, a pap által megáldott gyertyát helyeznek. A továbbiakban ez a gyertya helyettesíti a társat a túlvilágon. (Harvey – Kelly 1969)

Világképük, s így hitviláguk alapja is a szüntelen mozgás, melynek a föld minden teremtménye, így az ember is része. Eredetüket az özönvíz utáni időkre teszik, mert hitük szerint az özönvízzel ért véget a kaotikus ősidő, s ekkor kezdődött el az új emberiség élete. Egyes szövegeik szerint a piramisok is az özönvíz következményei. (Lammel – Nemes 1988: 76) Vallási képzeteik és világképük meghatározó elemei nem pusztán mítoszaikban maradtak fenn, hanem rítusaikban és táncaikban is, mely hagyományoknak prekolumbián gyökerei mind a mai napig meghatározóak.

3.3. Szüntelen mozgásban – A totonákok táncai, rítusai és egyéb performanszok

A szüntelen mozgás helye, ideje és minősége, természetesen a totonákok esetében sem véletlenszerű, hanem meghatározott rend szerint gyakorolt. Az idő múlását a Nap és a Hold járásához viszonyítják, és a spanyoloktól átvett időrendszer keveredik a titokzatos indián számolási rendszerrel. A múlt, a jelen és a jövő idősíkjai sem úgy különülnek el az indiánok világában, mint az európai kultúrában. Számukra a múlt állandó, mely áthatja a jelent, ezért sosem zárul le, és így a jövőre is kihat. Múlt, jelen és jövő tehát, egyazon folyamat része. (Lammel – Nemes 1988)

A katolikus liturgiához hasonlóan, a totonákok is megkülönböztetik a *mindennapi időt* és a *kiemelt, rituális időt*. A rituális idő jelentősége abban áll, hogy ilyenkor nyílik alkalom az istenekkel való zavartalan kapcsolatteremtésre, ilyenkor érezhető igazán az istenek jelenléte. Az igazán fontos cselekvések tehát, mint például a kukorica elvetése, csakis ilyenkor, az istenek áldó közelségében mehetnek végbe, s az istenek gondoskodását mélyen átélt rítusokkal, táncokkal, étel- és italáldozatokkal kell meghálálni. Az ünnepi kalendárium számos templomi ünnepet foglal magában, melyek legtöbbször – de koránt sem mindig – a mezőgazdasági munkákhoz igazodnak. Ezek megkezdése előtt, gyakran hívják segítségül a sámánt, aki bennszülött rítusok bemutatásával jobb termést biztosíthat. Ezek az alkalmak azonban, általában szűk körben zajlanak, s nem vonják be az egész közösséget a rítusba. A hivatalos naptár ünnepein kívül igen sok családi fiestát is tartanak. (Harvey – Kelly 1969)

A totonákok sajátos időfelfogásához, sajátos *térfelfogás* is társul. Az ember és a közösség térfogalmába meghatározó szerepet kap a Nap, a Hold és a csillagok, de mikrokozmoszukban, ezek legalább olyan „közeli” helyek, mint a szomszédos házak vagy falvak. Hitük szerint a világegyetem horizontális rétegekből áll. A *Nap* és a legfontosabb szentek az ég legmagasabb szintjén élnek, míg a *Hold* és az alacsonyabb rendű lények alattuk. A *Földet*, mely lapos, korong alakú, négy lény tartja, négy dombon állva, s mindezt határtalan víz veszi körül. Az univerzum központja mindig az a pont, ahonnan éppen szemléljük a világot. Elképzelésük szerint a hold- és napfogyatkozás, a Nap és a Hold vitájának eredménye, s földrengés akkor keletkezik, mikor a Föld tartói megemelik terhüket. (Harvey – Kelly 1969) A Földhöz hasonlóan, a *Pokol* is korong alakú, s a *Menny* az égen helyezkedik el. Az emberi életet élő halottak egy másik, de a Földhöz hasonló korong alakú „bolygón” laknak. A *Hold* egy öregember, aki a Nap alatt lassan mozog az égen, míg a *Nap* maga az istenné lett ember. A *csillagok* házak, melyek mozdulatlanul vigyázzák az éjszaka birodalmát. Természetesen az égtájak is pontos jellemzőkkel bírnak. A Napisten *keleten* él, innen és *délről* érkehetnek a betegséget hozó vagy gyógyító szelek, a *nyugat* a felhők birodalma, míg *északon* a szivárvány, a víz istene lakik. (Lammel – Nemes 1988)

A rituális idő segíti az idősíkokban való mozgást, melyet szimbolikus cselekedetek kísérnek, azonban ezek a totonákok számára teljesen valóságosak. Az „időutazást” csak vallási specialisták végezhetik, akik meglátogathatják az istenanyákat, és üzeneteket hozhatnak a jövőre vonatkozóan. Az átmeneti rítusok és mágikus praktikák megváltoztatják az idő minőségét, s ma már szinte elválaszthatatlanul összefonódnak a katolikus vallás rituális cselekedeteivel. Az így születő szakrális időben minden esemény, cselekvés és mozdulat jelentősége megnő.

A kozmikus rendhez azonban nem férközhetnek hozzá a mindennapi áldozatok, így a harmónia fenntartásához, a világmindenség alapvető, az ősi mítoszokban megfogalmazott rendjének megőrzéséhez elengedhetetlen a *tánc*. A táncok szimbolizálják, s a rítusok keretein belül biztosítják az évszakok váltakozását, a Nap égi útját, a világosság győzelmét a sötétség felett. A tánc az univerzumba vezető út, s a szimbolikus behatolás kézzelfogható eredménye, hogy a Föld és az Ég mind a mai napig létezik. A rituális időben, a tér bármely szelete szentté válhat, s adhat méltó helyet a szent táncok és rítusok bemutatására. Ilyen szent tánc, a *Voladorok* „repülése”, vagy a xicoi ünnepen is látható *Quetzalines* is, melyek eredetileg, a Napistennek felajánlott, áldozati táncok voltak, s mind a mai napig nagyon fontos szerepet

játszanak a totonák hagyományban. (Kézdi Nagy 1996) A mai quetzal-táncosok színpompás fejdíszei a quetzal madár tollait szimbolizálják. Az ősi időkben, a *quetzal madár* szent állat volt, abból a tulajdonságából kifolyólag, hogy fogságban életét veszti.

A gyönyörű zöld madár – melyet ma kihalás fenyeget – a szabadság, a bőség, a fény és a Nap szimbóluma lett. Tollait csak az uralkodók viselhették fejdíszeken, mert azok drágábbnak számítottak minden kincsénél. A quetzal mint érték, mind a mai napig fennmaradt, s ezért is lett Guatemala nemzeti pénzneme.

Lammel Annamária is beszámol arról (1988: 142), hogy Coyutla védőszentjének, San Andresnek az ünnepén – a xicoi ünnephez hasonlatosan – a táncosok betáncolnak a templomba az oltár elé, ahol a pap megáldja őket. Ez a gesztus egyben azt is szimbolizálja, hogy a katolikus egyház elfogadta a pogány vonásokat őrző táncokat, s így a katolikus ünnep szent terében helyet kapott az indiánok ősi mitológiája, s a táncok által, annak elemei is beépülhettek az ünnep rendszerébe, s így megerősítést nyerhettek az emberek által.



18., Quetzal táncos fejdíszével, Xico

A tánc mellett a *zene* is kiemelkedő szerepet játszik az indiánok társadalmi szerkezetében. Általában a férfiak állnak össze zenekarokba, akik egy szponzor támogatása mellett rendszeresen gyakorolnak, és a helyi fiestákon, ünnepeken játszanak, de sokszor a szomszédos falvakba, városokba is meghívást kapnak. A próbák és az alkalmi előadások, jó alkalmat nyújtanak a társadalmi érintkezésre is, s olyan férfiak kerülhetnek kapcsolatba egymással, akik máskülönben nem tartanának fenn kapcsolatot egymással. Az így kiépülő hálózat, gyakran felold falvak közötti határokat. A legtöbb *ének és hangszer* a katolikus egyház hódítása révén terjedt el az indiánok között, de feltehetően a nádsíp, a kisméretű kétoldalas dobok, a kereplő és egyéb csörgőhangszerek még az ősi időkből származnak. (Harvey – Kelly 1969)

Az alkalomhoz mérten változó szent helyek mellett léteznek állandó szent helyek is. Ilyenek például, a *házi oltárok*, a házak kicsiny szent terei, melyek nemcsak a totonák indiánokra jellemzőek, hanem Mexikó szinte valamennyi háztartására. Az oltárok díszítéséhez hozzátartoznak – a Xico ünnepi utcáit is díszítő – színes papírkivágások, valamint szentképek, szobrocskák, füstölők és gyertyák, melyek így együtt hivatottak, hogy megvédelmezzék a ház lakóit a gonosz erőktől.

A világ rendje tehát, csak a rendszeresen megismételt szertartások révén maradhat fenn, s a rendszert az évenként ismétlődő *katolikus védőszentek ünnepei* biztosítják a totonákok számára is. S ahogy a házi oltárokon, a védőszentek ünnepén is jól megférnek egymás mellett a



keresztény és az ősi rítusok elemei és **19., Házi oltár, Xico**

kellékei, melyek együttesen segítik az élet folytonosságának megőrzését. Egy öreg totonák indián szavai szerint: *„Minden ünnepen, valamennyi ünnepségen pálinkát használunk, mert azt beszélték nekünk, hogy Jézus Krisztus is járt erre, megáldotta a bort, ezért valamennyi ünnepen használjuk a pálinkát, talán a világon mindenki felhasználja a bort, és ezért hívjuk meg a földet egy kis kupica pálinkára, hogy az a pálinka, amit Jézus Krisztus megáldott, erősítse meg és tartsa fenn a földet a maga szilárdságában.”* (Lammel – Nemes 1988: 94)

Az idézetből is kiderül, hogy az indiánok körében is megjelenik Dionüszosz borának, édestestvére, a pálinka, mely hasonlóan kettős természettel bír. Lehet az istenek eledele, de mértéktelenül fogyasztva elviheti az emberek lelkeit, s ezáltal a gonosz erők eszköze lehet.

Az európai ünnepekhez hasonlóan, az indiánok ünnepnapjain és szent helyein is megtalálható a *tűz*, mellyel, mint istenséggel bánnak, s az asszonyok kötelessége annak táplálása.

Egyes források szerint, amikor Cortés már bizonyos volt abban, hogy a totonákok, aztékokkal való nyílt ellenállásuk miatt, már nem fordulhatnak ellene, katonáival lerohanta a piramisok tetején álló istenek szobrait, s leszaggatta azok szent öltözetét, s a lecsupaszított bálványokra a *Szent Szűz ruhadarabjait* aggatta, majd azt kiáltotta: „Ezt imádjátok!”

Ennek a borzasztó élménynek a feloldására alakult ki az úgynevezett *negatív imitáció* jelensége (Lammel – Nemes 1988: 133-134), melynek során bizonyos falvakban a karácsonyi

szertartás keretében, kiviszik a szenteket a templomból, akiknek minden éjszaka más család nyújt szállást, egész éjszaka mellettük virrasztanak zenével és tánccal, majd két idős asszony levetkőzteti a szenteket, és indián ruhába öltözteti azokat. Ez a szimbolikus bálványrombolás, a múltba visszahelyezett cselekvés, a fájó emléket hivatott megszépíteni.

3.4. Új-Spanyolország megteremtése

Szerencsétlenség lett részünk.

Életünk kín.

Létünk szenvedés.

Törött lándzsák, véres hajcsomók az úton.

A ház beomlott, s a falak vértől vörösek. (Foster 2000: 56)

Ez az 1528-ból való nahuatl vers, az azték főváros, Tenochtitlan pusztulását írja le. Az aztékok gyönyörű és gazdag városa 1521. augusztus 13-án örökre elesett. Alig két évvel azután, hogy Cortéz először vonult be a hatalmas sziget-városba, az egész Azték Birodalom romokban hevert. A győztes spanyolok lerombolták a szent piramisokat, s azok köveiből, az indiánokkal építették fel saját templomaikat és a kormányzói palotát, Moctezuma palotájának helyére.

Az Újvilág spanyolok által meghódított része, az *Új-Spanyolország* nevet kapta, s Tenochtitlan új neve *Mexikó* lett, mert a hajdan uralkodó aztékok így nevezték magukat. Ami Közép-Amerika indiánjainak életében egy ősi világ pusztulását jelentette, Spanyolországban még hírérték sem volt igazán. V. Károlyt ugyanis annyira lekötötte az Európában zajló reformáció és egyéb válságok, hogy csak közel két év múlva reagált Cortéz dicső győzelmére, az aztékok felett. Magát a spanyol uralkodót is felkészületlenül érte e hatalmas és gazdag földrész megszerzése.

A rettegett aztékok birodalmának veszte, a többi indián birodalomra is árnyékot vetett. Ahogy a totonákok esetében láthattuk, még azok az indián csoportok sem menekülhettek a spanyol kizsákmányolás alól, melyek segédkeztek a hódítók győzelmében.

Cortéz eltökélten kezdte meg Új-Spanyolország „betelepítését”. Ő hozatott először Közép-Amerikába európai mezőgazdasági növényeket, szőlőtöveket, cukornádat és eperfát selyemhernyó-tenyésztéshez, valamint szarvasmarhát, sertést, juhot és kecskét, mint tenyészállatokat. Gyorsan meggazdagodó embereinek megtiltotta, hogy újdonsült vagyonukkal visszatérjenek az anyaországba, inkább feleségeiket hozatta át az óceánon, míg

másokat arra biztatott, hogy bennszülöttekkel kössenek házasságot. Így jöttek létre az első *mesztic*, spanyol és indián keverék családok. Cortéz maga is feleségül vette Moctezuma lányát, *Tecuichpot*, aki a keresztségben az Izabella nevet kapta. Lányuk, *Lenor Cortéz Moctezuma* rangját a későbbiekben még inkább emelte, a két világ egyesülését jelképező származása. (Foster 2000) A legtöbb konkvisztádor mesztic gyermeke nem tudhatott magáénak ilyen királyi felmenőket, de ennek ellenére mégis ők lettek, a mai mexikói társadalom legnépesebb rétegének ősei.

Hernán Cortéz 1524-26-ban Honduras, akkor még ismeretlen vidékeire vezetett expedíciót. Távollétében ellenségei halálhírét terjesztették, valamint azt, hogy becsapta a királyi kincstárat. S bár visszatérve, a feldúlt vezér megtorolta a bitorlókat, a Korona bizalmatlan maradt vele szemben, s 1528-ban visszarendelték Spanyolországba, ahol főnemessé és márkivá emelték, de soha többé nem lehetett Új-Spanyolország kormányzója. 1547-ben bekövetkezett halálakor, végrendelete szerint hamvait, Mexikóváros főterén, az amerikai kontinens első, általa építtetett kórházban, a *Hospital de Jesús Nazareno* kápolnája falában helyezték örök nyugalomra, azon a helyen, ahol először találkozott Moctezumával, az aztékok királyával. (Wilkerson 1984: 458)

Cortéz félreállítása után a spanyol bürokrácia vette át az uralmat Új-Spanyolország felett. Látszólag megszüntettek minden, a hódítás előtti életre emlékeztető külsőséget, de valójában sikerük alapját az adta, hogy a régi politikai és társadalmi rendre támaszkodva, kedvük szerint manipulálhatták a bennszülöttek életét. Kialakult egy etnikai különbözőségeken alapuló kasztrendszer, melyet az újonnan születő törvények szilárdítottak meg. A gyarmati kor végére a csúcson a fehér uralkodó osztály állt, a teljes lakosság egyhatede. De még a fehérek körében is kiváltságosnak számítottak azok, akik az Ibériai-félszigetről származtak. A konkvisztádorok fehérbőrű gyermekei és a fehér telepesek is előkelő pozíciót foglaltak el a társadalmi ranglétrán, még akkor is, ha alacsony származással rendelkeztek. Kreolok azonban nem viselhettek királyi hivatalt, mert a Korona, származásuk miatt, nem tartotta elég megbízhatónak hűségüket. Csak a fehérek viselhettek európai szabású selyemruhákat, csak ők lovagolhattak és használhatták az „úr” és „hölgy” címeket. Tiszta fehérnek lenni annyira fontos volt, hogy erről a Korona állított ki külön bizonyítványt.

A színes bőrűek a spanyolok kasztja alatt éltek. A bürokrácia külön szőrendszert fejlesztett ki az európai, indián és afrikai elemek keveredésének variációira. Az országba hurcolt afrikai rabszolgáknak sokszor még kegyetlenebb sors jutott, mint a leigázott indiánokra. Latin-Amerika népességét és kultúráját mindinkább meghatározta a különböző rasszok és etnikumok keveredése. A különböző kulturális örökségek találkozása nyomán

körvonalazódott a *transzkulturáció* jelensége, mely azt a folyamatot jelöli, amely során az egymással tartósan és intenzíven érintkező kultúrák kölcsönös áthatásából új, az eredetieket mintegy „megszüntette megőrző” kultúra születik. (Benkő 1985: 123)

Az Egyház az anyaországban az oktatást, Mexikóban a térítést tartotta legfontosabb kötelességének. Felelősnek érezték magukat a kreolok első nemzedékéért, így azokat főiskolákon oktatták. Meszticek és indiánok számára tilos volt a legtöbb hivatás, így az ő iskoláik igen hamar megszűntek. A szerzetesek már a térítések legelején az egyházi zenét hívták segítségül. Az igen muzikális bennszülöttek szívesen álltak össze templomi kórusokká, később európai hangszereket is készítettek, és játszottak is rajtuk. A könnyűzene határtalansága szinte minden társadalmi réteget megértett, így jól megfér egymás mellett az afrikai marimba, a spanyol eredetű fandangó, vagy az indián ünnepi tánc és furulya-dob muzsika. (Foster 2000)

A hódítók szándékosan azon voltak, hogy az Újvilágba, csak olyan elemeit vigyék át kultúrájuknak, amelyeket arra méltónak találtak. A térítők, pedig a „tisztá” katolicizmust akarták továbbadni az indiánoknak, azt a katolicizmust, amely mentes a Spanyolországban is megfigyelhető, európai pogány szokásoktól.

3.4.1. Cserbenhagyó, állandó és újonnan jött istenek - néhány szó a vallási szinkretizmusról

Az azték vallás meghatározó elemei voltak a háború és az emberáldozat. A háború feláldozandó embereket követelt, akinek szíve és vére volt az istenek tápláléka, akik csak így voltak képesek gondoskodni az emberről, hogy annak elegendő eső, napsütés és termés jusson, vagyis hogy rendelkezésére álljanak a túléléshez szükséges alapfeltételek.

Huitzilopochtli, az aztékok fő patrónusa, aki egyben a háború és a Nap istene volt, az aztékok hite szerint, hatalmas mennyiségű emberi szív és véráldozatot igényelt, hogy megőrizze erejét, minden nap vívott csatájához, a sötétség erőivel szemben. Félő volt, hogy ha *Huitzilopochtli* nem kap elég emberáldozatot, akkor elveszíti a csatát, és a világot elnyeli a végtelen sötétség.

A spanyolok első dolga, az emberáldozatok megszüntetése volt, ezért lerombolták az indiánok templomait, szétzúzták bálványait és megszüntették a bennszülött papság hatalmát. Mindez, az aztékok érték- és hitvilágának komoly bomlásához vezetett.

Mint azt a korábbiakban már láthattuk, Cortéz még Tenochtitlan legyőzése előtt elkezdte szétzúzni az őslakosok bálványait, s azokat katolikus szentekkel helyettesítette.

1521-ben azzal, hogy a főváros elveszett, az aztékok Huitzilopochtliba vetett hite is odalett, ugyanis a korábban meghirdetett jóslat, miszerint a háború istene tíz napon belül legyőzi a spanyolokat, nem teljesedett be. S bár az aztékok továbbra is imádtak bizonyos isteneket, a háború istenének kultusza, örökre elveszett. Így a hódítás nem csupán az azték istenek imádatát zúzta szét, hanem a Huitzilopochtli védelmébe vetett hitet és bizalmat is. Azzal, hogy a főisten cserbenhagyta híveit, a mexikóiak kultúrája is elvesztette erejét és tartását. Az egyén elvesztette eligazodási pontjait, mert a mikrokozmosz, melyben élt, átrendeződött és nem nyújtott menedéket az újonnan kialakult körülmények között. (Madsen 1967)

Az aztékok ennek a kényszernek a hatására adták fel vallásukat, de ez nem jelentette a kereszténység azonnali elfogadását. Keserű gyűlöletük a hódítók irányába, valamint az élő ellentét ősi hitük politeizmusa és a kereszténység monoteizmusa között, sok konfliktushoz vezetett. Példának okáért *Tlaloc*, az eső istene, túlélte a hódítást, és tovább szerepelt az indiánok hitvilágában, hiszen az eső nem szűnt meg esni a háborúk után sem.

Az, hogy a koldulórendek az Újvilágba érkeztek, Hernán Cortéznek volt köszönhető, aki meg volt győződve róla, hogy a tanult, de igen szerény szerzetesek gyorsabban tudják majd áttéríteni az indiánokat, mint a világi papság.

Az első önkéntes ferences szerzetesek 1524-ben érkeztek az országba, és mezítláb gyalogoltak el az öböl partjától egész Mexikóvárosig. Az indiánok ámulattal nézték egyszerű ruhájukat, s azt, hogy milyen csendesen tűrik a viszontagságos utat. Nagy hatással volt rájuk, hogy viselkedésük mennyire más, mint a hódítóké. A szerzeteseknek nem csak a magatartásuk volt különböző, hanem a térítéshez való hozzáállásuk is. Őszintén hittek abban, hogy a gyarmatokon végre felépíthetik a tiszta szeretet országát, mely Jézus Krisztus második eljövételét készíti majd elő.

A szorgalmas barátok szétszóródtak a hatalmas és ismeretlen országban, és például, az északi területeket ők fedezték fel a katonák helyett. Templomaikat általában a pogány piramisok tetejére építették, s a legősibb városokban állították fel egyszerű lakónegyedeiket. Elszánt munkájukat bizonyítja az is, hogy 1537-re kilenc millió embert kereszteltek meg. A térítés eredményeként, egyre több templomra volt szükség, de pénz hiányában, a legegyszerűbb építészeti megoldást választották, és eleinte szabadtéri kápolnákat állítottak fel, amelyek az indiánokhoz is közelebb álltak, mint a hagyományosan zárt, európai templomok.

Idővel persze sok kőtemplom és kolostor is épült, melyek létrehozásában maguk az indiánok segítettek.

A térítő barátok elfogadásához hozzájárult az is, hogy a ferencesek önmegtagadó hagyománya, több elemében kapcsolódott az aztékok ősi ideáljához, akik papjainak szintén vallási kötelessége volt az önsanyargatás, valamint az indiánok látták azt is, hogy a barátok fűpárnán alszanak, és az ő ételeiket eszik.

A szerzetesek először is az indián gyerekek körében kezdték meg térítő munkájukat, hiszen a gyerekek értékrendje még nem volt olyan kikristályosodott, mint a felnőtteké, tehát jobban tudták alakítani, formálni azt. Ám az indián gyerekek katolikus neveltetése, újabb mély konfliktusoz vezetett, mely ebben az esetben az idős és a fiatal bennszülött generációk között feszült, s sokszor durva és kegyetlen összecsapásokhoz vezetett. A gyerekek, az új hit tanulása felbuzdulva, elkezdtek kémkedni saját szüleik után, és jelentették, ha otthonukban ősi bálványok szobrait találták, de számos gyermek lelte halálát saját rokonai keze által, mert szét merték rombolni a pogány istenségek bálványait. A keresztények háborúja a pogányság ellen, az aztékok belső vallási háborújává lett.

Amikor egy kultúra ilyen mértékű átalakuláson megy keresztül, a változás hatására kialakuló kulturális ötvözetek száma rohamosan megnő, de az egyetemes tényezők csökkennek, s mindez oda vezet, hogy az adott kultúra elveszíti eredeti mintázatát és összetartó erejét. (Madsen 1967)

Az azték és spanyol képmások közös imádata volt az első kísérlet az indián és a katolikus formák szinkretizmusára. A *szinkretizmus* a vallások dinamikájának egyik formája, és a különböző vallások közeledését és keveredését jelenti. Egy történeti vallás adott, de nem szilárd formával rendelkezik, jellegzetességei állandó mozgásban vannak, és mindig tovább növekszenek. A szinkretizmus nem szűnt meg sem a kereszténység korában, sem azelőtt, sem pedig azután. A határtalan szinkretizmus más korokban és más népeknél is megjelenik. Valamennyi történelmi vallás nem egy, hanem több vallásból tevődik össze, mégpedig úgy, hogy a különböző vallási formák az adott vallásba belenőnek, s összeolvadnak azzal. (Leeuw, 2001: 525)

A szinkretizmus tehát, egyszerre vonatkozik az akkulturáció fájdalmas folyamatára, de ugyanakkor ebből következik az is, hogy a különböző kultúrák hagyományai automatikusan összenőnek. Mert bár a szerzetesek megtanulták az indiánok nyelvét, a sok ismeretlen jelenségre nem voltak szavaik, így ezeket az indiánoktól átvett kifejezésekkel helyettesítették, mely szavak később beépültek a spanyol nyelvbe is. Így az ősi indián világ nem volt végérvényesen eltörölhető, s ahelyett, hogy az egyik vallás teljesen megsemmisült volna, míg

a másik a maga tisztaságában tovább él, a különböző vallások találkozása és együttélése egy sokkal bonyolultabb szövevényt hozott létre Mexikó földjén. Azzal, hogy a pogány daloknak és táncoknak keresztény jelleget adtak, hogy azok megfeleljenek a katolikus szertartásoknak, az őslakosokban kitörölhetetlen volt, hogy ezek az azték istenek hódolatának is megfelelnek. A zene, az ének és a tánc mellett, ott volt még a játékok és ünnepek kavalkádja is. A következő részben látni fogjuk, hogy hogyan állították mindezt a maguk oldalára a kereszténységet terjesztő szerzetesrendek, munkájuk sikerének érdekében.

3.4.2. Ami „egyértelmű” és ami „megmagyarázhatatlan”- a térítés nehézségei

Új-Spanyolország megteremtésének alapját, tehát a katolikus hit terjesztése adta, hiszen az anyaországban Isten üdvözítő jelének tekintették a pogány vademberek feletti győzelmet, s a pápaság ennek megerősítéseként V. Károly spanyol uralkodót, Spanyolország minden birtokán a katolikus egyház fejévé tette.

Az idegen lelkek meghódítását megkönnyítették a két vallás hasonló vonásai. Példának okáért mind az indiánok, mind a keresztények hittek a halál utáni életben, hitték továbbá, hogy a világot Isten, illetve istenek teremtték. Közös szimbólumnak bizonyult a kereszt is, mely a közép-amerikaiak számára, a földi és a földöntúli világot összekötő világfát jelképezte. Krisztus kereszthalála, azt a hitüket erősítette tovább, hogy az újjászületéshez áldozat kell. A böjtölés, a szexuális önmegtartóztatás, és például a víz rituális használata, az azték papokat is jellemezte, valamint mindkét vallás kalendáriumuma meghatározta az évszakok rendjét, és az ünnepek helyét a mindennapok sorában. A katolikusok szentjeiket, az indiánok isteneiket ünnepelték körmenetekkel és díszes ruhákba öltöztetett figurákkal, tömjénnel, zenével és tánccal. (Foster 2000)

A térítés gyors „sikere” lassan a térítő barátok számára is felfedte igaz valóját, vagyis azt, hogy az indiánok nem tettek mást, mint hogy keresztény jelmezekbe öltöztették régi isteneiket, s titokban tovább gyakorolták ősi szertartásaikat.

A Yucatán-félszigeten többek között ezért is állítottak fel inkvizíciót, hogy végképp eltöröljék a bennszülöttek bálványimádó szokásait. Nemcsak elégették a yucatáni mayák kódexeit, de kegyetlen kínzásoknak vetették alá az indiánokat, míg a Korona idővel úgy döntött, hogy a bennszülöttek nem tudják megérteni az igaz hitet, ezért rájuk nem terjedhet ki az inkvizíció hatalma.

A kolduló barátok azonban felismerték, hogy csak akkor tudják igazán megtéríteni az indiánokat, ha tanulmányozzák és megértik azok hitvilágát, és megtanulják nyelvüket. Szótárakat állítottak össze a katekizmus tanítására, iskolákat alapítottak indián nemesek számára, akik idővel olyan jól megtanultak latinul, hogy ők tanították a telepeseket. Így váltak a barátok a XVI. század közepére az első etnográfusokká, azáltal, hogy együtt dolgoztak az indiánokkal, és bátorították őket, hogy írjanak saját történelmükről, vallásukról, a saját nyelvükön. *Bernardino de Sahagún* barát, például, a leggazdagabb forrást hagyta az utókorra, a közép-amerikaiak életéről. (Foster 2000)

A Korona azon volt, hogy kiszorítsa gyarmatairól az idegen nemzetiségűeket és vallásúakat. A katolicizmus monopol helyzetére való törekvés nemcsak vallási, de politikai cél is volt. A spanyol udvar úgy ítélte meg, hogy a gyarmatok pogány vallási öröksége nem csak a bennszülöttek további hitéletére jelent veszélyt, hanem magukra, a katolikus spanyolokra, térítőkre is. Az indiánokkal és afrikaiakkal való együttélés természetes, hogy nem hagyta érintetlenül az európaiakat sem. Ez a probléma már az Újvilág felfedezésének kezdetekor jelentkezett. Kolumbusz Kristóf, például, így írt a spanyol királynak 1498-ban: „*Itt nagy szükség van jámbor szerzetesekre, inkább a mi hitünk megjavítása, semmint az indiánok térítése végett, mert szokásaik meghódítottak minket, s ezeket részesítjük előnyben.*” (Benkő 1985: 120)

A következő évszázadokban a papság feladata nem csupán a térítés volt, hanem a gyarmatosítók hitbéli tisztaságának megőrzése is, akiknek tudatába nagyon könnyen beépültek az indián és afrikai vallások mágikus elemei, mint például a varázslás és a jóslás. Mint a dolgozat második fejezetében láthattuk, Európában is megmaradt az igény a régi pogány vallások egyes elemei iránt, főleg az egyszerű nép körében. A vallási monolitizmus árnyékában az Ibér-félszigeten is számos babona, hiedelem és praktika élt, nemcsak a tudatlan tömegek, de a művelt jómódúak között is. Ezek az ibér ókorból maradtak fenn, más kulturális tradíciókkal együtt, és a sokféle nép, több évszázados együttélésének eredményeként honosodtak meg, valamint mutattak szoros hasonlóságot az Újvilág népeinek hiedelmeivel.

A Korona ezért, egészen a XIX. századig titkosította az indiánokról készített feljegyzéseket. (Benkő 1985) A szerzetesek úgy tekintettek az indiánokra, mint alapvetően jó, de neveletlen gyerekekre, akik helyes vezetéssel és állhatatos felügyelettel, példamutató keresztényekké válhatnak, de szelíd térítési törekvésüket, hogy megőrizhetők az indiánok „jó szokásai”, felváltotta az az elv, hogy olyan katolikus szellemben kell nevelni őket, amely hatására elfelejtik régi ceremóniáikat és rítusaikat. Ám éppen, hogy a minél hithűbb térítés,

mint cél gátolta meg ezt a törekvést, mert bár a két vallás között volt némi hasonlóság, alapjaiban mégiscsak két külön világ találkozott szembe egymással.

Az alapvető konfliktus az azték és a keresztény vallás között több ponton is tisztán kirajzolódott a térítő barátok számára, így nem volt nehéz összeférhetlenné nyilvánítani a kettőt. Az indiánok több istenben hittek, míg a keresztények csak egyben, s azon voltak, hogy felszámolják az indiánok isteneit és démonait. Az indián istenek ember vért kívántak, hogy biztosítani tudják a világ rendjét, míg az egy Isten semmiben sem függött az embertől, hiszen az egész világegyetemet ő teremtette, viszont az indiánok meg voltak győződve arról, hogy a világegyetem összetett teremtés és rombolás folyamatából keletkezett. A bennszülöttek nem hittek a halál utáni szenvedésben, a keresztény vallás alapvető fenyegetése pedig éppen ez volt, hogy mindazok, akik gúnyt űznek Istenből, a pokol égető tüzétől fognak szenvedni az örökkévalóságig. Az egyén, csak oly módon számított az indiánoknál, hogy folytonos felajánlásaival és kollektív cselekedeteivel hozzájárulhatott a kozmikus rend megőrzéséhez, viszont a keresztény térítők hangsúlyozták az egyéni lélek üdvözülésének lehetőségét, ha az ember Istennek tetsző életet él. Az aztékok abban hittek, hogy az embernek fejet kell hajtania az istenek akarata előtt, és el kell fogadnia, amit azok, a sorsa által ráronak születésekor. A katolicizmus ezzel ellentétben azt hirdette, hogy az egyén szabad akaratából eredően választhatja akár a tisztesség, akár a bűn útját. A szerzetesek tehát az egyéni lélek üdvösségét hangsúlyozták, mely csak a keresztény értékeket követők számára adott, míg azok, akik továbbra is ragaszkodnak a pogány értékekhez, örökre a pokolban fognak szenvedni.

A tömeges térítés és az új hívek hitoktatása új módszereket követelt. A spanyol egyház nem akarta a rómaiak mintáját követni, hogy azokhoz hasonlóan, a meghódítottak isteneit a katolicizmusba asszimilálja, mégis – a korábbiakban vázolt nehézségek miatt – az Újvilág térítésének egyik legjellemzőbb vonása az lett, hogy a barátok és papok, akárcsak a politikusok a társadalmi rendszer átszervezésekor, a legkülönbözőbb formákban kapcsolták a kereszténységet, az őslakók kulturális tradícióihoz. Az új templomokat tudatosan a régiek helyére építették, jelezve, hogy az új isten győzött a régi felett. Átdolgozták a keresztény mondanivaló számára is használható indián mítoszokat, valamint észrevették, hogy az indiánok nagy elragadtatással figyelik az ünnepi felvonulásokat és drámai játékokat, így tudatosan törekedtek arra, hogy minél több, a „szavaktól mentes”, de indián elemekben és szimbólumokban is gazdag ünnep, zene, tánc és misztériumjáték kápráztassa el az őslakosokat, és terelje azokat az új vallás megváltást hirdető ösvényeire.

Az új térítő módszereknek fontos színpada lett a templomudvar, vagy más néven *patio*, mely egy fallal körülvett tér volt, az adott település központjában. A szerzetesek az

udvar közepén álló nyitott kápolnából tartották szemmel az indiánokat, ahol azonban az indiánok is jól láthatták őket, s úgy figyelhették a papokat, miközben imádkoztak és misét tartottak, ahogy annak idején saját papjaikat. A patio más pontjain tanították az indiánokat, vagy együtt énekeltek. (Burkhart 1989: 20)

Mivel a katolicizmus amúgy is nagy hangsúlyt fektetett a képi ábrázolásokra, ezt a lehetőséget a térítés alatt is igen nagy szeretettel alkalmazták, s jó módszernek is bizonyult, hiszen korábban az indiánok is ábrázolták isteneiket. A fafaragványok, festmények, és falfestmények a régi bennszülött szent képeket utánozták, de keresztény kontextusban.

A drámai játékok sikerére való tekintettel a szerzetesek több vallási drámát is írtak nahuatl nyelven, a középkori misztériumjátékok példájára. Megengedték, hogy az indiánok a saját táncaikat táncolják, és saját dalaikat énekeljék, mint annak idején saját isteneik tiszteletére.

A fiatal fiúkat elkülönítették a családjuktól, így nem lehettek részesei az ősi tanításoknak és rítusoknak, s ezzel felborították a tudás generációs továbböröklődését. A barátok jogtalanul átvették a tanító apa szerepét, az ősi bölcsességet őrző idősektől, s lassanként ezek az apró változtatások túlnőtték a régen meghatározó folytonosságot. (Burkhart 1989)

A barátok mindent megtettek, hogy a térítés érdekében minél jobban megértsék a bennszülöttek kultúráját. Azt azonban olyan nehéz volt áthelyezni saját kultúrájuk fogalmai közé, hogy a megértés mértéke igen korlátozott volt. Így többek között a katekizmus átadására is, a vásár- és ünnepnapok fesztiválok tűntek a legalkalmasabbnak. Ekkor olvastak fel a Bibliából, és a katekizmus szövegét dalokon, elmélkedéseken, párbeszédiken, játékokon és jó tanácsokon keresztül tanították.

A legnehezebb a morális tanítások átadása volt. A bennszülöttek erkölcsiségének az idősek, és ősök csoportja adott alapot és viszonyítási rendszert, valamint sok más ideológia is befolyásolta. A térítők bármilyen sikeresen helyezték magukat az erkölcsi vezetőség helyére, mégis képtelenek voltak átfordítani tanításaikat a bennszülöttek gondolatvilágára.

A szerzetesek, hitükhöz híven erkölcsi abszolútumokban gondolkoztak. A késő-középkori világszemlélet az erkölcsiséget virtusokra és morális hibákra osztotta. A virtusok Isten odaadó szolgálatával voltak összefüggésben, míg a hibák, hiányosságok a pogányokkal és azokkal, akik az Ördögöt szolgálják. Ezek között a keretek között a bennszülött gondolkodásmód lehetett jó vagy rossz, helyes vagy helytelen, de nem lehetett egyszerűen csak más.

A bennszülött morál középpontjában a földi élet természete állt, s nem egy távoli Isten kinyilatkoztatásai, s a cél az volt, hogy a kozmosz rendje érdekében szolgálják az isteneket, és nem a bűnök bocsánataért. A keresztény erkölcsiség alapja a bűn volt. A jó és a rossz harca, mely utóbbit a Sátánnak vagy Ördögnek tulajdonítottak. Ezek a fogalmak teljes mértékben idegenek voltak az indiánok számára, de a barátok nem tehettek mást, mint hogy a legközelebbinek tűnő kifejezéseket kölcsönvették a bennszülöttektől, s azokkal jellemezték saját hitvilágukat.

Mind a nahuák, mind a keresztények egy olyan univerzum központjában éltek, ahol a kozmikus minőségek megmutatkoztak. Az indiánok alapvető kozmikus konfliktusa a rend és a káosz között zajlott, míg a keresztényeknek a jó és a gonosz között. Mivel az indiánok egyik legnagyobb félelme a káosztól való félelem volt, a jó és rossz ellentétpárt, a rend és a káosz indián megfelelőivel helyettesítették. Mindkét nézetben jelen volt a fénnel szemben a sötétség, az élettel szemben a halál, a bölcsességgel szemben az örület, és így tovább, de mindezek a harcok csak a kereszténység esetében zajlottak morális abszolútumok között.

Bár a keresztények egy Istenben hittek, ennek fényével ellentétben, mindig megjelent a sötétség, a Sátán „személyében”. Ez az ellentét, mindig is bonyolult és elkerülhetetlen feladat volt a keresztény teológia számára. Az „Ördög problémája” alapvető ellentmondás a keresztény vallásban, melyre nem igazán született megfelelő válasz, csupán évszázadokon át, különböző maszkok mögé rejtették az alapokban létező kettősséget. Vagy a dualitással kacérkodtak egy mindent átfogó monoteizmuson belül, vagy egyszerűen csak tagadták az Ördög létezését.

A keresztény vallás megszületése előtt, a dualista gondolkodás alapvető jelenségnek bizonyult. Jelenvaló volt a perzsa, a görög, de még a zsidó vallásban is, s ezeknek a meghatározó kultúráknak a hatására, a dualizmus a kereszténységbe is átszivárgott. (Burkhart 1989: 35) Az erkölcsi harc az egyén lelkéért, a keresztény doktrína egyik alapvető tézise lett, mely egyéni démonok és őrangyalok alakjain keresztül kapott érvényt, valamint a halál utáni élet hitében. A későbbiekben a bennszülöttek, ezeket a démonokat és őrangyalokat isteneknek tekintették, és úgy is bántak velük, mint isteneikkel.

Az Ördög, a Rossz jelenléte a világban eltörölhetetlen volt, s a középkor végén, főleg a nép körében még mindig sokan hittek létezésében, a skolasztikusok vitái ellenére is, akik azon voltak, hogy a keresztény hitben a Jó és a Rossz ellentéte kozmikussá váljon, s ne „személyekhez” kötött legyen. Míg a monoteista keresztény vallás alapjaiban egyfajta dualizmus feszült, addig az aztékok vallása egyfajta politeista monizmus volt.

Az indiánok egyetlen isteni princípiumban hittek, aki számtalan formában fejezhette ki magát és testesülhetett meg. (Burkhart 1989:37) A negatív erők, így nem a jóság ellenségei voltak, nem valami, ami elfordítja az ember tekintetét a Jóról, hanem esszenciális, a kozmosz helyes működéséhez szükséges tényezők. A diszharmónia legalább olyan elengedhetetlen volt, mint a harmónia. Ez az alapvető ellentétpár biztosította a kozmosz működését. Az élet a halálból született, a növekedés a rombolásból. A nahua (azték) univerzum alapvető problémáját nem a jóságra való törekvés, és a gonosztól való óvakodás adta, hanem sokkal inkább az, hogy hogyan tudják fenntartani az egyensúlyt a káosz és a rend között. A rituális emberáldozatok is ezt a célt szolgálták. Az ő világegyetemük nem morális terminusokon nyugodott. Az hogy mi jó vagy rossz az embernek, az teljesen mindegy volt a felsőbb erők számára.

A szerzetesek egy olyan világegyetemet vázoltak fel, amelyet a Jó és a Gonosz szakít ketté, a fény és a sötétség. Sokan azt tanították, hogy a világot az Isten egyértelműen jónak teremtette, de az emberek bűnei megmérgezték azt, s ezért alakultak ki háborúk.

A nahuák szorgalmasan ismételték a szerzetesek kifejezéseit, a Jóról és a Rosszról, de az ő világukban ezek a szavak nem olyan nagy súllyal bírtak. A helyzetet csak bonyolította, hogy a katolikus angyalok és szentek, sőt magának az Istennek is a leírására, a barátok az indiánok hitvilágából emeltek ki alakokat, akik vagy külsőségeikben, vagy jellemzőikben hasonlónak tűntek a katolikus alakokhoz. Igen ám, de a bennszülött istenségek, nem voltak az erkölcsiség példaképei. Sok csaló volt, vagy részeges, sőt akár prostituált is. A hívőknek az ősi rítusokkal éppen, hogy ezeket a szeszélyeket kellett kielégíteniük.

A szerzetesek – akik számára, abban az időben, az Ördög jelenvaló lény volt –, úgy értelmezték, és azt is tanították, hogy a rossz természetű istenségek, magát az Ördögöt testesítik meg. Ehhez a meggyőződésükhöz hozzájárult az azték istenségek sokszor visszataszító ábrázolásmódja is, ami persze az indiánokra kevésbé volt ijesztő hatással.

Az aztékok másik nagy félelme volt, hogy az istenek, akárcsak a szülők, a helytelen cselekedeteket megbüntethetik azzal, hogy fizikai fájdalmat okoznak a bűnösnek, s ennek nagyobb távlata volt az állandó félelem a világ megsemmisülésétől. Egyfajta „bűn” ebben a kontextusban is nyilvánvaló, talán még a büntudat is vagy valami ehhez hasonló. Akárhogy is, a szükség a szeszélyes istenek kielégítésére, a folytonos könyörgés és szórakoztatás, hogy a kedvükben járjanak, elengedhetetlen volt ahhoz, hogy azok figyelmüket ne fordítsák el az emberekről, és azok jólétéről.

A kereszténység esetében, ahol a személyes Istenséget életbevágóan érintették az emberi cselekedetek, kiemelkedő helyet foglalt el a büntudat. Az eredendő bűn miatt, Isten

előtt mindenki bűnös volt és megsemmisülést érdemelt. Az elkövetett bűnért járó penitenciát a pap rótt ki, de a büntudat felkeltése még ennél is fontosabb volt. Az indiánok, ilyen formában azonban nem ismerték a büntudatot.

Az új vallás továbbadásának másik igen fontos tényezője lett, a két kultúra világképeinek összeegyeztetése. A szerzetesek meg sem próbálkoztak megtanítani az indiánoknak a kozmosz kopernikuszi nézőpontját. A középkor világképe, mely szintekbe rendeződve láttatta a világot, szinte teljesen megegyezett a nahuák világképével. A középkori gondolkodásban a menny és a pokol szilárd és valóságos helyek voltak, s így is jelentek meg a szerzetesek tanításaiban. Az indiánok világképe teljesen hasonlatos volt ehhez, s a szerzetesek tovább is erősítették ezt a képzetet azzal, hogy tanításaikhoz olyan háromszintes színpadokat használtak, mint amilyenek az európai misztériumjátékokban szerepeltek, ahol a felső szint volt a menny, a középső a föld, és a legalsó a pokol. A színpadi díszletben jól láthatóvá tudták tenni a különböző szintek bejáratait és az azokhoz vezető utakat is. (Burkhart 1989: 47)

A nahuák hite szerint a föld maga, nőnemű istenség volt, aki egy kilencszintes alvilág fölött feküdt, míg felette egy tizenhárom szintes égi világ volt található, melynek legalacsonyabb szintje érintkezett az óceánnal. A különböző istenségek, különböző alakokban, az égi világ különböző szintjeiről érkeztek a földre, s a kettős vagy biszexuális teremtmény istenség foglalta el a legfelsőbb szintet. A föld tengelye innen indult ki, és húzódott végig a földön, egész az alvilág legalsó szintjéig, ahol a kettős vagy biszexuális halál istenség lakozott. Ennek a kozmosznak alapvető jellemzője volt, hogy minden élő volt benne és minden mitikus eredettel bírt. Az emberek részét alkották a természetnek, s a világ nem valami olyasmi volt, amint el kell utasítani, vagy harcolni kell ellene, mint a keresztények esetében. A szerzetesek átvették a nahua világkép szintjeinek neveit, hogy saját erkölcsi világuk szintjeit reprezentálhassák, persze azon voltak, hogy mindezeket megfosszák bálvány jellegüktől, de azzal, hogy a bennszülöttek elnevezéseit használták, csak maguk ellen dolgoztak.

Az indiánok hite szerint azok, akik szorgalmas életet éltek, és az ágyukban haltak meg, nem kerülhettek a mennyországba, mint például a harcosok. Az „egyszerű” halottak, az alvilágba kerültek, melynek neve *Mictlan*, és azt jelenti, hogy „a halottak között”. (Burkhart 1989: 51) Számukra ez volt a természetes, és az alvilág nem a bűnökért való szenvedés helye volt. A nem-indián megfigyelők, képtelenek voltak felfogni ezt, s Mictlant mindenáron a keresztény hit szerinti Pokollal akarták egyenlővé tenni, ahol a bűnös lelkek sínylődnek.

Az indiánokat azonban egy csöppet sem ijesztette, hogy a Mictlanba fognak kerülni haláluk után, hiszen amúgy is odakerültek volna, viszont a szerzeteseknek, az az információ,

hogyan az indiánok lelkei „automatikusan” a „Pokolra” jutnak haláluk után, csak még inkább alátámasztották azt, hogy a pogányság bűnéért valóban csak az örök szenvedés várhat rájuk.

Mivel Mictlan, mint hely nem volt elég ijesztő a bennszülöttek számára, a szerzetesek azon voltak, hogy ezt minél megrázóbban ábrázolják, örök sötétségben, tűzben pörkölődő, állandó kínzásoknak kitett, vonagló testek helyszíneként. Mivel ezekre nem ismerték a megfelelően megrázó erővel bíró szavakat, kis performanszokat adtak elő az indiánoknak. Volt olyan szerzetes, aki magát kínoztatta a bennszülöttek előtt, izzó parázson járkált vagy forró vizet öntött magára, de volt olyan is, aki kis állatokat égetett el élve, s ezek szenvedésével demonstrálta a pokol atmoszférájának hangulatát. (Burkhart 1989: 54)

Ahogy azt már a totonák indiánok világképe kapcsán láthattuk, a közép-amerikai gondolkodásban az idő nem választható el a tértől. A tér beláthatatlansága összefüggésben van az idő távlatával. A rituális naptár napjai, például megoszlottak a négy égtáj szerint is. Az indiánok hite szerint, az idő, ugyanúgy ahogy a tér nem folyamatos, hanem részek találhatók a teremtések, évek, de még a napok között is. Az idő múlásának ciklikus és lineáris aspektusai is voltak. A történelem sem ismétli önmagát, hanem ugyanazok, a már ismert a minták követik egymást. Ami korábban volt, nem áthelyeződik, hanem beleszövődik új, de ismerős elemekbe és eseményekbe.

A szerzetesek által bemutatott keresztény idő lineáris volt. A teremtéssel kezdődött és az Ítélet napjával végződött, melyet majd Krisztus évezrede követ. Ezen túl csak az örökkévalóság létezik, időn és téren túl. Ezen belül egyes eseményeknek univerzális jelentősége lehet, melyek mindent meghatároznak a későbbiek során. Az egyén vagy a mennyben vagy a pokolban végzi.

A közép-amerikai indiánok számára, erkölcsi kötelesség volt az idő rituális megfigyelése. A vallási specialisták nagyon fontos szerepet játszottak a kozmikus rend megteremtésében és fenntartásában. Ha a kötelező rítusok ceremóniái és áldozatai nem megfelelően hajtottak végre, fenn állt a veszély, hogy a világ megáll és a kozmikus káosz ideje köszönt be.

A szerzetesek univerzumában az idő, az emberi cselekvésektől függetlenül ment a maga útján. De ennek ellenére, odaadásuk kifejezéséül, rengeteg vallási fesztivált rendeztek Isten és a szentek tiszteletére. Szinte minden nap ünnepnap volt, egy-egy szent kapcsán, még ha nem is kellett rituálisan megünnepelni. Így a szentek ünnepeit felölelő naptár egyfajta folytonosságot adott a bennszülötteknek, akik vallási vezetői amúgy is nehezen adták fel mindennapos rituális cselekedeteiket. Néhány ferences szerzetes meg is próbálta összevonni az indiánok naptárát a katolikus kalendáriummal, mely során a szentek kalendáriumának

struktúrája és a karaktere megváltozott valamennyire, de az indiánok így nyitottabban fogadták be az új ünnepeket.

3.4.2.1. Mária Magdolna a periférián

A világegyetem isteni és alvilági síkjai között azonban, a földi sík maga is, sok veszéllyel fenyegetett. A nahuák hite szerint, az emberekre leselkedő állandó veszély miatt kellett a legnagyobb tisztelettel, és legodaadóbb módon szolgálni az isteneket. A legkisebb hiba is örök sötétségbe sodorhatta az embert, de akár magát a világot is. Így például, az út, olyan volt, mint a kígyó, mely bárkit megsebesíthetett. Ezek a képzetek, azt erősítették az indiánokban, hogy az otthonuktól távoli helyek, a periféria, az ismeretlen vadon annyira rémítő, hogy jobb otthon maradni. Viszont annál nagyobb dicsőség övezte azokat, akik neki mertek vágni az ismeretlennek.

A szerzeteseknek nem volt idegen a gondolat, hogy a világ tele van erkölcsi veszélyekkel, s a hasonlat, hogy az igaz út mennyire nehéz a bűnös világban, maximálisan használható volt a térítéskor. Bár eredetileg a keresztények egy jó és egy rossz út létezésében hittek, örömmel adoptálták az indiánoktól, azt a gondolatot, hogy a helyes élet egy keskeny ösvény csupán a világ rengetegében, melynek mindkét oldalán veszélyek leselkedhetnek az emberre, többnyire szörnyek formájában. Felismerve az indiánoknak ezt a meghatározó félelmét, innentől kezdve, az Ördögöt is úgy ábrázolták, mint aki dühös szörnyetegek képében támad az emberre, az ismeretlenben, a periférián.

A biztonságos középpont és a veszélyes periféria megtestesítésére remekül alkalmas volt Mária Magdolna alakja. A bűnös asszonyt, aki mint prostituált a periférián élt, csupán Jézus volt képes meglátogatni, megtisztítani bűneitől, s szent, gyógyító szavaival áldott helyévé változtatni a bűnökkel teli vadont. Mária Magdolnát, a bűnös asszonyt, úgy jellemezték a szerzetesek, mint a periférián élő lényt, még pontosabban ő volt maga a periféria, amit Krisztus szent kertté változtatott. A *Psalmodia christiana*, melyet Sahagún (1583) jegyzett le, a következő dalt írja elő Mária Magdolna ünnepére:

„Nagy erdős rengetegben, vadonban, egy nagyon veszélyes helyen, dühös vadállatok között, a mi Urunk kertészkedett, hogy virágos kertet hozzon létre.

Szent Mária Magdolna lelke, amíg bűnös életet élt, ilyen vad vidék volt, a kígyó háza, a dühödt szörnyeteg otthona.

Urunk szent szavaival, tanításával, miközben kertészkedett, növésre bírta a füvet, majd sokféle virágot ültetett.

Dicsérjük és csodáljuk, a mi urunk Jézus Krisztus virágos kertjét, amelyen oly sokat dolgozott!

Ahol minden virágba borult, ahol a sokféle virág fénye ragyog. Hajlongva leborulnak, s úgy ragyognak, mint a hajnal.

Isteni értelemben, Magdolna egy körülölelt virágoskert, a Penitencia megtestesülése. Ahol rózsák nőnek, a szeretet szimbólumai, ahol minden virágot vörösre festettek, s mind illatozik.”
(Burkhart 1989: 66-67, fordítás tölem)

Ezek után Mária Magdolna, a szimbolikus központban, Krisztus keresztyének tövében jelenik meg, s mint azt már tudjuk, ő az első, akinek Krisztus feltámadása után megjelenik. Később visszavonul a perifériára, a vadonba, de már, mint szent életű asszony, aki a hegyek között egy barlangban él, s nem árthat neki semmi sem.

Mária Magdolna térhez való kötése, érdekes módon a maya szinkretizmusban is megjelenik, ahol a szent az egyik égtáj birtokosa lesz, átvéve ezzel a valamikori szél istenségek egyikének a helyét.

A térítés kezdetén, egészen 1550-ig, az indiánok szinte magukban gyakorolhatták, a maguk katolicizmusát, melynek központjába a közösségi rítusok kerültek és a szentek, mint istenségek léptek fel. A szerzetesek közbeavatkoztak, ha nagyon muszáj volt, de alapjában véve megelégedtek azzal, hogy az indiánok csak katolikus jelmezbe öltöztették saját vallásukat. Az, amit az indiánok kölcsönvettek a katolicizmusból, az az volt, amit a század első felében tanultak.

A század végére azonban, a koldulórendek alulmaradtak a világi papsággal szemben és elvesztették befolyásukat. 1555-re, megközelítőleg negyed évszázaddal a hódítást követően, az aztékok áttérítése – ha igen sajátos formában is, de – végbement. Ezt egy igen viharos újra-alkalmazkodási periódus követte, mikor az aztékok elvesztették szeretett ferences barátaik vezetését. Az indiánok egyszer csak azon kapták magukat, hogy a szerzetesek és a világi papság harca között állnak. Az utóbbiakból egyre több érkezett Új-Spanyolországba, és igen szigorúan kezdték limitálni a szerzetesek tevékenységeit. Végül 1640-ben a ferenceseknek teljesen vissza kellett vonulniuk.

Az aztékok szembeszegültek az új, világi papsággal, mikor azok megpróbálták átvenni az uralmat az indiánok és szerzetesek által épített templomok és kolostorok felett. Ekkor már,

a világi papság számára, fájdalmasan letisztult, hogy a katolikus klérus legfőbb célja, a keresztény morál és a katolikus hit metafizikai fogalmai nem a megfelelő módon gyökereztek meg az indiánok világában. S bár a későbbi szigorításokkal megpróbálták visszaszorítani a mexikói katolikus hitet a szent vallást megillető megfelelő mederbe, mindez már csak hiú próbálkozás maradt. Az aztékok rátaláltak új hitükre, a kereszténység által, s ezt már végképp nem lehetett elvenni tőlük. Hála a szerzetesek, a körülményekhez képest, szelíd térítési módszereinek, az átállás számukra nem volt olyan drasztikus, mint a Yucatáni-félszigeten élő mayáknál, ahol a térítés később, 1527 táján kezdődött el, viszont a Szent Inkvizíció véres szigora által, s ennek az igencsak más térítési módszernek a hatására, a vallási szinkretizmus teljesen más mértékben és módon zajlott le a mayáknál, mint az aztékoknál. (Madsen 1967)

A szinkretizmus elkerülhetetlen áramában születő vallás ezen a ponton, azonban még tele volt fájdalmas emlékekkel és mindennapi tapasztalatokkal. Az indiánoknak csalódniuk kellett isteneikben, a szülők és gyermekek egymás ellenségei lettek, s az átélt gyötrelmek mellett nehéz volt elfogadni az új „istenségeket”. Mindezek mellett kialakulóban volt, egy egyre növekvő népcsoport, a meszticek „kasztja”, akikről az uralkodó réteg, még annyira sem akart tudomást venni, mint az indiánokról. Az értékvesztés, a katalizma, az istenekben való csalódás és a generációs ellentétek, egy csodálatos jelenés hatására oldódtak fel. A hányatott sorsú Mexikónak, váratlanul egy különös patrónus sietett segítségére.

3.5. A Guadalupei Szűz, a megváltó istenanya

A spanyol és az indián világképek harcában a fordulópontot a Guadalupei Szűz csodálatos megjelenése hozta el 1531-ben. A Guadalupei Szűz – vagy ahogy a helyiek becézik –, *Lupita*, egy megkeresztelkedett azték ember, *Juan Diego* előtt jelent meg Tepeyac hegyén, nem messze Mexikóvárostól. Ez a hely, már korábban is nagy tiszteletnek örvendett az aztékok között, ugyanis sorozatosan ezen a helyen jelent meg korábban *Tonantzin*, azték istennő, a három képben megjelenő földanya egyik alakja. Az azték legenda szerint *Tonantzin* volt az istenek anyja, többek között *Huitzilopochtli* is, aki isteni fogantatás révén született.

1531. december 9-én Juan Diego, egy egyszerű földműves, gyönyörű indián asszonyt pillantott meg a hegy tetején, káprázatosan csillogó öltözetben. Az asszony nahuatl nyelven szólt hozzá, és az Isten Anyjának mondta magát, de később megjegyezte, hogy „közülük [indiánok] való ” és azt kérte Juan Diegotól, hogy menjen el a bíborshoz, mert azt szeretné, hogy ott a hegyen, templomot építsenek a tiszteletére.

„S abban majd megmutatkozhatom, tudatva létezésemet, és árasztatom szeretetemet, kegyelmemet, segítségemet és védelmemet, mert én vagyok a ti irgalmas anyátok, s akárcsak ti, minden ember ugyanolyan fontos nekem.” (Madsen 1967: 378, fordítás tőlem)

Juan Diego kétszer is elment a bíboroshoz, de az nem hitt neki. Ekkor a Szűz csodát tett. Tepeyac hegyén, a kietlen pusztában, a földre mutatott, ahonnan rögtön gyönyörű kasztíliai rózsák nőttek, melyek akkoriban még csak Spanyolországban voltak ismertek, s azt mondta Juan Diegonak, hogy vigye el azokat a bíborshoz, jelenésének bizonyítékául. Az egyszerű földműves így is tett. Köpenyébe szedte a rózsákat, és újra elment a bíborshoz. Mikor a nagyméltóságú ember előtt ki akarta fejteni köpenyéből a rózsákat, azok a földre hulltak, de az egyszerű köpenyen ragyogón megjelent a Guadalupei Szűz alakja. A csoda hatására a bíboros leborult Juan Diego előtt, s azonnal templomot építtetett Tepeyac hegyén a Szűz tiszteletére, mely ma is a legfőbb kegyhelynek számít Mexikóban, mint a nemzet patrónusának otthona.

A Guadalupei Szűz imádata, mély változást eredményezett az aztékok hitvilágában.

Tonantzin istennő, más azték istenekhez hasonlóan, teremtő és romboló istenség volt egyszerre. Kétermészetű anyaistenség, aki úgy táplálta mexikói gyermekeit, hogy az elhaltak tetemeit felfalta. Nyaklánc emberikoponyákból és szívekből állt, mely isteneket és embereket egyszerre tápláló petyhüdt mellén lógott. Bálványszobrán úgy ábrázolták, mint egy szörnyet, akinek nyaka két oldaláról vér csordult alá, két kígyó formájában. A pogány istennő



20., A Guadalupei Szűz képe a xicoi templomban

természetétől és kinézetétől Lupita természete és funkciója teljes mértékben különbözött, és a katolikus szépség, szeretet és kegyelem attribútumaival gazdagodott.

Lupita alakjában mindenki megtalálhatta a maga hitét és bizodalmát. Az indiánoknak nem csupán az élet és a remény megtestesítője, hanem maga a megváltás reménye tért vissza alakjában. Hiszen nem szabad elfelejtenünk, hogy a spanyol hódítás nem csak katonai győzelem volt az indiánok felett, hanem győzelem volt a régi istenek felett is és a régi rítusok elutasításához is vezetett. Az, hogy a Szűz egy egyszerű indiánnak jelent meg, azt jelentette a bennszülöttek számára, hogy Tonantzin tért vissza hozzájuk, de azt is, hogy ők, indiánok is

méltók a megváltásra, és képesek magukévá tenni a keresztény tanokat. A szent szimbólum erőt adott a hányatott sorsú őslakosoknak, hogy önállóságukért és jogos állampolgárságukért harcoljanak, az éppen aktuális uralkodó réteg ellen.

De azzal, hogy a Guadalupei Szűz méltó helyet biztosított az indiánoknak Új-Spanyolországban, segített annak az egyre nagyobb csoportnak is, akik törvénytelen gyermekként születtek spanyol apáktól és indián anyáktól. A meszticek számára, sokáig nem volt megfelelő hely a társadalmi rendben. Számukra a Szűz mítosza nem csak megérdemelt helyüket hirdette a mennyben, hanem biztosította a megfelelő helyet ott és akkor, a földi társadalomban is. Ebben a fontos és sokrétű szimbólumban az élet ígérete a természetfeletti anyától való, aki a független Mexikó ígérete lett, s ő volt az, aki felszabadította választott nemzetét a spanyol elnyomó „apák” zsarnoksága alól. A természetfeletti anya földje, végül is méltó és igaz hívei otthona lett, s ezzel a szimbolikus kör bezárult. Természetfeletti megváltás és megváltás az elnyomás alól, egyszerre teljesedett be az istenanya megjelenése által. (Wolf 1958)

A Guadalupei Szűz, az új indián katolicizmus előkelő szimbóluma lett már a XVI. században. Az aztékok magukévá tették az európai katolicizmust, de ötvözve azt, saját vallási képzeikkel. Az így létrejövő szinkretizmus hatására megszűnt szinte minden látványosan pogány maradvány, de egyben egy új vallás született, mely merőben különbözött a konkvisztátorok hódító katolicizmusától.

3.5.1. Új vallás születik

A Guadalupei Szűz nagy érzelmi mélységeket megmozgató jelenése új hitet teremtett, melyet találóan neveznek *Guadalupei* vagy *közép-amerikai katolicizmusnak*.

Ahogy a Szűz alakjában egyesültek az indián és a katolikus értékek, úgy egyesültek az indián és a katolikus elemek az új vallásban is. Ez a fajta kereszténység magába olvasztotta, és részben módosította a mexikói világképet, mely egészen különleges külső megjelenési formákat produkált.

Sok indián tért meg tiszta szívből, de azért megmaradt mindennapi kapcsolatuk földjükkel, az őseik lakta szent helyekkel, s továbbra is gyakorolták házi praktikáikat, kisebb rítusaikat. Ehhez hozzájárult az is, hogy a városokon kívül elsorvadtak az európai kultúrához fűződő kapcsolatok. A legintenzívebb érintkezés a városokban jött létre, s az új kötelező vallás, ezekben a közegekben hozta a legtöbb változást, míg a városoktól minél távolabb eső települések, sokkal több egyedi sajátosságot őrizhettek meg. A kulturális érintkezés

fejleményeit ezért nem vizsgálhatjuk egyenesvonalú fejlődésfolyamatként sem földrajzilag, sem időben, sem annak irányzataiban, mert nincs „általános szabály”, s még kevésbé lehet az érintkezés egy-egy megjelenési formáját az összfolyamatra érvényesnek tekinteni. (Benkő 1985) A barátok, és az ő oktatói tevékenységük nélkül a hagyományos közösségek határozták meg a vallásosság napi jellegét, hasonlatosan az európai népi vallásossághoz.

A katolikus szentek elvesztették szent karakterüket és emberi tulajdonságokkal bíró istenségekké váltak, akik lehettek türelmetlenek, bosszút állhattak, és akár szerelmi kapcsolatokba is bonyolódhattak, ahogy azt régen az azték istenek is tették. Ellentétben a pogány istenségekkel, azonban a katolikus szentek nem funkcionáltak, természeti istenként, mint a nap, az eső vagy a föld istenei. A szentek képmásait mind a mai napig öltöztetik, odaadón ápolják, mint isteni személyeket, s a mai emberek elsősorban a katolikus szenteknek érzik elkötelezve magukat, mint a pogány istenségeknek. De a hívő keresztények morálja, nem minden esetben egyezik az indiánok moráljával. Az őslakosok számára a bosszú mind a mai napig elfogadott, viszont az alkoholizmust leszólják, mint az emberi munka legfőbb gátló tényezőjét, emellett megvetik a kapzsiságot, és a házasságtörés csak akkor vétek, ha a férfi elhagyja feleségét egy másik nő miatt, viszont a feleségek részéről elfogadott, ha férjük szeretőt tart, mert számukra ez a férfi természet velejárója. (Madsen 1967)

Az istenanyákhoz való ősi kötődés miatt – akik megtestesülését sokan a Guadalupei Szűz alakjában is felismerik –, a közép-amerikai katolicizmusban a Szűz alakja áll a központban. A Szűz jelenti az életet, míg a megfeszített Krisztus a vereséget és a halált. A mexikói művészi hagyományban Krisztust sosem ábrázolják, mint felnőtt embert, hanem mindig, mint esetlen kisgyermeket az anyja oldalán, vagy megkínzott, legyőzött és megölt alakként. A mexikói katolicizmusban a Guadalupei Szűz reprezentálja az élet reménységét és az egészséget, míg Krisztus a kereszten a reménytelenséget és halált. (Wolf 1958) Ezért születésének ünnepe kevésbé fontos ünnep, mint a patrónus szentek ünnepei, s az Újévnek is inkább politikai színezete van, mert általában ilyenkor választják újra a helyi tisztségviselőket. A modern indián vallás úgy tűnik a prehispán, és az európai elemek keveredéséből konstruálódik, egy köztes térben a két meghatározó kultúra között. A fennmaradt bennszülött rítusok, még mindig a régi hitvilág isteneit szólítják meg, jobb termés, sikeres vadászat vagy gyógyulás érdekében, és a katolicizmus sajátosan szinkretista változatai élnek a különböző indián közösségek kép, mese és hiedelemvilágban is. A katolikus kultusz többnyire késő-középkori jellegzetességeivel állandósult, és forrt össze a helyi bennszülött kultuszokkal, amelyek performanszai jelentős változáson mentek keresztül a XVI. század óta, viszont a legtöbb megőrizte vallási jellegét. Ezeknek a performanszoknak köszönhető, hogy

valamennyire bepillantunk abba, hogy milyen hitvilággal és világképpel rendelkeztek a hódítók és térítők a XVI. század folyamán, valamint egy bizonyos szinten képet kaphatunk arról is, hogy milyen lehetett, egy középkori karnevál.

A hódító spanyolok nem értették, hogy az indiánok számára, nem számított munkának az, ami nem bírt valamiféle ceremoniális szimbolizmussal. A munka, a rítusok és az ünnepek által kapott hangsúlyt, és egyfajta szertartás szerint zajlott, akár egy performansz. Azok között az elzártabbban élő indián csoportok között, ahol nem érvényesültek olyan mértékben a spanyol szabályok, az évközi munkák, még ma is elválaszthatatlanok a vallási szertartásoktól, ünnepektől. (Reina 1967) Ezekből az ősi gyökerekből fakadóan, az indiánok számára a vallási ünnep, a fiesta a közösségi élet csúcspontja is. Bizonyos vidékeken, akárcsak az ősi időkben, az egész közösségnek kötelessége felölteni díszes ruháját, és táncolni az adott szent tiszteletére. Más rítusok, vagy ünnepi események viszont kimondottan, csak a férfiak egy kiválasztott csoportját kötelezik, akiknek, akárcsak az előadóművészeknek, mindent meg kell tenniük annak érdekében, hogy a közösség minden tagja jól érezze magát az ünnepen.

A hódítás előtt minden indián falunak volt egy patrónus istensége, akinek a szobrát díszes anyagokkal és ékszerekkel díszítették, tiszteletük kifejezéséeként. A térítés során, minden hely kapott egy patrónus szentet, akinek a képmását ugyanúgy öltöztették, és ugyanúgy ajándékokkal halmozták el, az indiánok.

A katolikus gyónást is hamar elfogadták, mert ennek is volt hasonmása ősi hitvilágukban, hiszen a pogány istenségek csak úgy bocsátottak meg híveinek, ha ellátogattak szent helyükre és imádságokkal, tánccal és ajándékokkal engesztelték ki őket. Az indiánok így általában valamilyen krízis hatására mentek el gyónni, hogy megbocsátást kérjenek a dühös, krízist hozó istenségtől. (Madsen 1967)

Minél nagyobb a hírneve, egy adott hely patrónusának, annyival gondosabban kell kidolgozni megünneplésének módját. Szinte minden ünnepségsorozatot jellemez egy bizonyos „felépítési rend”. Ez a struktúra jól igazodik a régi ünnepekhez, mind előkészületekben, felajánlásokban, táncokban és ünneplésben. Az előkészületi struktúra legelső állomása bizonyos előzetes cselekvések elvégzése, mely lehet egyfajta „kolduló” körmenet, mikor a tisztviselők ételt és italt kérnek az ünnepre a helyi lakosoktól. A második állomás maga a rituális cselekedet, mikor imádkoznak, és ajándékokat ajánlanak fel a szentnek, virágokat tesznek elé és táncolnak. Ezt követi a közösségi tánc, majd újabb felajánlások, esetleg állatok feláldozása is. A szertartások után következik a lakoma, a közösségi evés és ivás, melyet újabb ima követ. Ezután folytatódhat az ünnep a világi

táncokkal, s az ünnepség zárásául a körmenet a szent szobrával még egyszer végigjárja a helyet, mielőtt visszatér a templomba.

A fiesták magukba foglalják a vallásos jámborságot, a helyiek büszkeségét, és vágyát az önfeledt játékokra és ünneplésre. A fiesta kielégíti a társas hajlamot, táplálja a kereskedelmi érdekeket, de még mindig él az a képzet, hogy ha nem megfelelő gonddal és odaadással szervezik meg az ünnepséget, akkor az balszerencsét hozhat, az egész közösségre.

A patrónus szent ünnepének központjában a körmenet áll, mikor a szent szobrát kihozzák a templomból, és végighordozzák a település legfontosabb helyein. Ez teljes mértékben összefügg a prekolumbián időkkel, mikor az istenségek szobrai vitték a főtemplomból a kisebb szent építményekhez, majd vissza.

A vallási elemek performanszokban való felléptetése szoros összefüggésbe került az indiánok táncaival és ünnepeivel. Az elemek ötvöződésének igazán az adott helyek papjainak személyisége, és az általános vallási-politikai közhangulat szabhatott határt. Sok pap szinte minden lehetséges elemet megragadott a térítés sikerének érdekében, így sok helyen csak úgy burjánzottak a vallási elemek keveredésének legkülönbözőbb variációi.

Az állatok és a bohócok mindig nagyban felélénkítik a fiestákat, így igen gyakori szereplők az ilyen jellegű közösségi összejöveteleken. Az ember formájú bohócok sokszor jelennek meg, mint Öregek (*los Viejos*), vagy mint a fehér polgárság alakjai. Ezeknek és a turistáknak a paródiája, mindig nagyon közkedvelt. A Halál inkább groteszk, mint félelmetes karneváli megjelenésében. A legtöbb állatot megjelenítő maszk bennszülött eredettel bír. A most már komikus jelmezben felbukkanó szörnyek, valamikor szimbolikus, vagy éppen baljóslatú lényeknek számítottak, mint például a jaguár, mely a ragadozó föld istenség megjelenési formája volt, és számos ősi ábrázoláson látható, gyakran a sas társaságában. A bika teljes mértékben Európából származik.

Komédiások, már az ősi azték és maya ünnepségeken is megjelentek, akár vallási, akár világi összejöveteleken. A Quetzalcoatl tiszteletére rendezett fiestákon például, a bohócok jelenítették meg a sebesülteket, vakokat és egyéb nyomorékokat, feltehetően terápiás és mágikus okokból. De bohócok és zsonglőrök szórakoztatták az azték uralkodót Moctezumát és előljáróságát is. (Kurath 1967)

Bár a későbbiekben az inkvizíció sok ilyen „ötvözetet” betiltott, a tisztító szándék mégsem volt teljes egészében sikeres, hiszen valami olyat akartak kiirtani, ami saját népük sajátja is volt. Az indián és afrikai táncok és ünnepi elemek, így sosem tűntek el teljesen, hanem az egyház szigorának hatására inkább népi jellegűvé váltak, és szórakoztató elemekké lettek. Míg az európaiak örömet találtak a bennszülöttek táncaiban, addig az indiánok, és

természetesen az afrikaiak is, kedvükre találtak szórakozási lehetőséget az Európából áthozott szokásokban. Különösen kedvelt lett a *bikaviadal*, melynek a hódítás előtti világban nyoma sem volt Közép-Amerika földjén. Az első bikaviadalt Cortéz tiszteletére rendezték, mikor 1526-ban visszatért hondurasi hódító útjáról, s mára már annyira népszerű lett, hogy egy-egy zárt közösségben olyan elemekkel is gazdagodott, amelyek sokkal közelebb állnak a bikaviadal óibér rituális jellegéhez, mint a mai spanyol, szinte már sportszerű, modern bikaviadal. (Benkő 1985)

Az ünnepi szórakozáshoz ma már, hozzátartoznak a világi táncok és zenekarok fellépései is, s természetesen már a helyi tradicionális öltözet viselése sem kötelező. Szinte minden tánc ötvözi az európai és a bennszülött lépéseket és stílusokat, s ez jellemző a hangszerekre és a zenék hangzásvilágára is. Ameddig az évkör alapjaiban ugyanaz marad, a vidéki fiesták mintázata lényegében nem fog megváltozni. Ám, ha ezeknek a formája és ritmusa folytatódik is a gazdasági változások hatására, félő, hogy a szertartásosság jelentése és a vallási ünnep pszichológiai tényezői igen megváltozhatnak, és befolyásoltak lehetnek a világi változás által.

Az elvilágiasodás problematikája egyre inkább megmutatkozik a politikai és vallási struktúrák rendszerében is.

3.5.2. Politika és vallás, mint egymást támogató struktúrák

A Guadalupei Szűz szimbóluma, melyre az új vallás is épült, kollektív reprezentációja lett az egész mexikói társadalomnak, összekötötte a családokat, a gyarmati múltat és a független jelent, az indiánokat és a mexikóiakat egyaránt, valamint ily módon a politikát és a vallást is. (Wolf 1958)

A közép-amerikai indián közösségek igen karakterisztikus jellemzője, a politikai-vallási intézményrendszer, mely egy civil-vallási hierarchiára épül. Ebben a rendszerben a felnőtt férfiak, a legkülönbébb, a hierarchia által megszabott feladatokkal szolgálják a közösségi élet politikai és vallási aspektusait. Ez az intézmény, az egész közösséget átfogó társadalmi struktúra magja. (Cancian 1967)

A civil-vallási hierarchia rangsorozott hivatalokból áll, melyek betöltésére évenként választják ki a közösség sorai közül a megfelelő embereket. A hivatalokat két módon rangsorolják. Az elsődleges szempont a szolgálat, ami azt jelenti, hogy minden új tagnak a legelső szinten kell kezdenie, és ha ezen a szinten megfelelt léphet tovább a következő szintre. Ezt szorosan követi a tekintély szempontja, miszerint annál nagyobb tekintélynek örvend

valaki a közösségben, minél magasabb szintre kerül az említett hierarchiában. Ezt gyakran hívják „létra-rendszernek” is. A hierarchia piramist alkot, melynek a csúcsán csupán egy-két – a legtekintélyesebb – hivatal található, míg a legalján annál több szolgálat vár, a hierarchiába újonnan belépőkre. Minden felnőtt férfitől elvárt a szolgálat, azokra, akik netán hezitálnának, nagyon nagy társadalmi nyomás nehezedik. A szolgálatért nem jár fizetség, viszont a vallási adományok anyagi értéke igen magasra rúghat, a hivatalok betöltői számára.

Sok közösségben nem tesznek különbséget a civil és a vallási hivatalok között, amikor a közösség szolgálatáról van szó. Más közösségekben a kettő szétválik, olyannyira, hogy a civil hivatalok kirekesztődhetnek a formális hierarchiából.

A civil oldal felelős azért, hogy milyen képet mutatnak a külvilágnak a latin világról, valamint rájuk hárul az igazságszolgáltatás is, míg a vallási oldal felelős a katolikus templomért és a patrónus szent képmásáért, az ő felelőségük a szent ünnepének megszervezése, illetve egyéb közösségi fiesták lebonyolítása is. A piramis tetején, egyre jobban egységbe rendeződik a két oldal, míg a lentebbi szinteken látványosabban elkülönülnek a különböző oldalak feladatai.

Amíg egy férfi gyermekkorából eljut az idős korba, különböző felelősségek hárulnak rá közössége hierarchijától. Vannak, akik mindvégig csak a legalacsonyabb szinten szolgálnak, és sosem futnak be karriert a közösségen belül, de vannak, akik feljutnak a piramis legtetejére, és eléri, hogy a közösség *mayordomoi* legyenek. A *mayordomo* olyan férfi lehet, aki már nő, vagy már volt nő, és a közösség által felnőttek nyilvánított. Feladatai szinte kizárólag a vallási élettel kapcsolatosak, mint például a fiesták szponzorálása és a templom szentjeiről való gondoskodás, különös tekintettel a patrónus képmására. A *mayordomonak* saját szentképe és oltára van, melyen mindig található áldozati étel és ital, illetve az égő gyertyák is elengedhetetlenek. Előfordul, hogy egy-egy rítus vagy ünnep előtt cölibátust fogad, a mélyebb felkészülés érdekében.

A szolgálat, mint olyan, hivatalosan csak az adott tisztséget betöltő férfire vonatkozik, de szinte minden esetben a család is kiveszi részét a férfira háruló feladatokból.

A vallási ünnepek, fiesták mindenhol pénzbe kerülnek. A gyertyák, tűzijátékok, a szentnek varrott új ruhák és adományok, szinte már mindenhol elengedhetetlenek. A patrónus szent ünnepén nagy mennyiségű ételt és italt fogyasztanak az ünneplők, melynek költségeit több forrásból fedezik. Egyrészt a közösség birtokában lévő földek bevételeiből, a közösség családjainak adományaiból, illetve nagy tőkével rendelkező személyektől, akik szponzorként lépnek fel ünnepek alkalmával. Ez utóbbi metódus a legfontosabb a mai időkben. Ehhez

mérten, szinte minden közösségben a gazdagabbak vállalják fel a sok költséggel járó tisztségeket, míg a szegényebbek a kevésbé költséges posztokat fogadják el.

A hierarchiában szinte minden férfi részt vesz valamilyen módon, mert presztízst vagy vezetői pozíciót, csak a hierarchiában végzett szolgálatok által lehet elérni.

A hierarchia szponzorálja a közösségi ceremóniákat, melyeken a közösség összes tagja egygyé válhat az ismert rítusok által. Ez különösen fontos olyan városok esetében, ahol sok a szétszórt település, hiszen ilyen helyeken csak ünnepnapok alkalmával találkozhatnak az emberek. Az ünnep által, a hierarchia lehetővé teszi, hogy a közösség szeme láttára álljon vissza a közösségi erő és tisztesség, valamint biztosítja az egyén számára, hogy kimutathassa a közösség iránti elkötelezettségét.

A közép-amerikai indián közösségek társadalmi struktúrája, a civil-vallási hierarchia, sok változáson ment át az elmúlt évtizedek során. Az „elmeszticizálódás” és „ellatinosodás” igen felgyorsult az évek során, mely látható változásokat hagyott a társadalom struktúráján. Ezek szerint egyre inkább különvlik a népi vallásos és a politikai testület, a vallási eseményeknek nagyobb a jelentősége, mint a politikaiaknak, de az elvárosiasodásra való hajlam megmutatkozik a vallási ünnepeken is, és egyre nagyobb az érdeklődés a városi események iránt, melyek szórakoztató elemei, a vallási kötelességtől függetlenül is beépülnek a vallási ünnepek világába.

Az elvárosiasodás vagy „ellatinosodás” természetesen nem csak az ünnepi forgatag képén mutatkozik meg. A rohamosan fejlődő útrendszerek, és a javuló oktatási rendszer egyre közelebb viszi az indiánokat a nemzeti kultúrához, s a nem-indián életmód, egyre több indián számára válik vonzóvá.

4. EGYSGÉGES VALLÁSI KÉPZET A XICOI ÜNNEP TÜKRÉBEN

Ahogy a Guadalupei Szűz szimbólumában megbékélt a múlt a jelennel, az ősi istenanyák katolikus megfelelőjükkel, ahogy a szent látomás képében vigaszt talált indián és mesztic egyaránt, úgy áll össze a xicoi ünnep látszólag ellentétes elemekből felépült struktúrája is. Lupita képmása ott van minden templomban, minden háztartásban, buszon, autóban, oltárai ott díszelnek minden étteremben, buszállomáson és boltban is. Nehezen találni olyan helyet Mexikóban, ahol ne ragyogna fel, szelíd, áldó képmása. A sötét bőrű Szűz reményt sugárzó alakja éppolyan elengedhetetlen Közép-Amerikában, mint az ünnepek, idő- és térsíkokat összekötő kavalkádja.

A dolgozat bevezetőjében, a kulturális performanszok kapcsán, segítségül hívtam Victor Turner „varázs tükeit”, melyeknek csarnoka a társadalmi valóságot tükrözi vissza. A tükrök fényes felületein visszatükröződő képek - jelen esetben a xicoi ünnep elemei -, önmagukban nem alkothatnak egységet, hanem csakis összevetülő alakzatukban. Ez az összkép, ez az állandóan változó elemekből felépülő egység az, mely hűen őrzí a mexikóiak történetét, amelyben úgy ér össze múlt és jelen, hogy az élmény biztosítékot ad a jövőbeli újjászületéshez is. Ez az élmény, amely az ünnep lényegét adja, s ez az, amiért egy-egy kulturális performansz – Turner alap gondolatával élve –, sokkal többet árul el az adott társadalomról, mint bármely más társadalomtudományi adat.

A tükrökben megjelenő képek sokszor szimbólumokat rögzítenek, olyan léttöredékeket, melyek pótolhatnak hiányzó elemeket, akár évezredek távlatában is. S ezek a szimbólumok, azok, melyek a mimézis által manifesztálódnak, színné, alakká, hanggá és mozdulattá lesznek, és érzéki teljességükben válnak jelenvalóvá. A szimbólumnak, vagy szimbólumszerűnek a lényege éppen az, hogy magában hordozza örökérvényű jelentését.

Az előző fejezetekben bejártuk két kontinens ünnepeinek világát. Bepillantottunk a történelem e helyeket érintő folyamába, s megpróbáltuk felvázolni két ellentétes kultúra és vallás kivételesnek mondható találkozását. A találkozásnak szinte minden mozzanata rögzült valamilyen módon az ünnepi szférában. Régi szimbólumok, képek, táncok és ünnepi elemek új kifejezési formákat nyertek, de jelentőségükből nem veszítettek. Összegzésül lássuk most, hogy ezek az örökérvényű elemek miként kelnek életre ma, Xico városkájában, a Mária Magdolna ünnepen.

4.1. Az ünnepi elemek kavalkádja a mai Xicoban

A xicoi ünnep, Szent Mária Magdolna alakja és képmása köré rendeződik. A kultusz, melyben az ember rituális memóriagyakorlattal adózik az adott szent vagy isten képmásának, jelen volt mind az ősi indián, mind a hódító keresztények világában, s ez az összefonódás csak erősítette a kultusz gyakorlatának továbbélését, a kis veracruzi városkában is.

A kultuszra épülő ünnep segítségével, a közösség szabadon közelíthet Istenhez, a xicoi ünnep esetében egész pontosan egy szent asszonyhoz. A női princípium, az istennők és istenanyák köre elengedhetetlenül fontos a közép-amerikaiak hitvilágában. De az istenanya alakja ugyanúgy meghatározó erőt képviselt már a kereszténység előtti Európában is, s kultuszának ezért is kellett helyet biztosítani az európai katolicizmusban, ahol Máriának, a Megváltó szülőanyjának többek között ezért is jutott központi szerep.

Xico őslakosai, a totonák indiánok tizenkét – helyenként tizennégy – istenanyában hisznek, akik a földi élet rendjére és harmóniájára vigyáznak. Az istennőkbe, istenanyákba vetett bizalom, még tovább nőtt a Guadalupei Szűz szimbólumában, akinek alakja nem csak a templomban jelenik meg, hanem az ünnep első felvonulásában, egy mozgó színpad állóképeként, valamint a templom előtt táncoló indiánok tradicionálisnak mondható ruházatán is, nem beszélve a házi oltárok apró szent tereiről.

A szent kultusz szférájában, a szent képmása nemcsak az ünnep fényét emeli, hanem gyógyít és csodákat is tesz. Természetesen, a xicoi Mária Magdolna szobor is rendelkezik ilyen természetfeletti tulajdonságokkal. Gondolhatunk itt, annak az asszonynak a beszámolójára a templomban, aki a körmenet kezdetére várakozva osztotta meg velünk gyógyulásának történetét, imádságára kapott választ, hogy az idei ünnepen is énekelhessen a Szentnek.

Nem tudni pontosan, hogy miért pont Mária Magdolna váltotta fel, a korábbi pogány patrónus istenség alakját. Talán a környékbeli csodás vízesések ihlették meg a térítő ferences barátokat, mikor védőszentet választottak Xico akkori falucskájának. A víz elem szoros összefüggésben van Mária Magdolna alakjával a katolikus kultúrkörben, ahol a forrás, vízesés vagy eső, a Szent bűnbánó könnyeit szimbolizálják, és gyógyító erővel bírnak.

Láthattuk, hogy Mária Magdolna alakja nem teljesen tisztázott a mai katolikus világban sem. De a xicoi nagytemplom oltáráról ítélve – ahol Magdolna egy kéjnőhöz illő pózban fekszik a megfeszített Krisztus lábainál –, egyértelműen a bűnös asszony sztereotípiájára lehet következtetni. Ezt alátámasztja az is, hogy éppen Mária Magdolna alakja volt az, amely a perifériát, a bűnös vadont testesítette meg az indiánok számára, s az ő,

középkorban ismeretes életútja segítette a térítő szerzeteseket, hogy példáján keresztül megértessék az indiánokkal a megtérés folyamatát, a félelmetes „vadontól” való megszabadulást.

Maga a kegysszobor teljes mértékben az európai katolikus ikonográfia szerint ábrázolja Mária Magdolnát, hosszú kibontott hajjal, mellyel a legenda szerint Jézus lábait megtörölte, kezében kis edénnyel, mely a Megváltó lábának megmosására szolgáló olajat tartalmazta, és fájdalomtól elgyötört arccal, mely bűnbánatát tükrözi vissza. Ruhatára teljes mértékben, a korabeli európai divatnak megfelelő.

A szent szobrok imádata, öltöztetése és dajkálása mind a keresztény, mind az ősi indián vallásokban is elfogadott, az utóbbiban elvárt is volt. A szent, vagy az adott istennek ajándékozott ruhák, ékszerek és felajánlások vagy fogadalmi célt, egy ima megerősítését jelentették, vagy – az indiánok esetében különösen – a rend és harmónia fenntartását, mely csakis az istenek megfelelő kiszolgálásával volt lehetséges. Mária Magdolna több ezres ruhátára, mely Xicoban már külön múzeumban tekinthető meg, tisztán bizonyítja a helyiek ragaszkodó szeretetét „istennőjük” iránt. A ruhák, persze kapcsolatban állnak a Szent csodatételeivel is, hiszen sokan azért ajándékoznak ruhát a Szentnek, mert az meghallgatta imáikat és csodát tett.

A szobor a Szentet, annak testi mivoltában ábrázolja, s a körment ad alkalmat annak megmozdulására. A szent szobrok közösségi mozgatása szintén jelen volt az ősi indián vallásban is. Az ünnepi forgatag központja ma is ez a „tánc”, melyben az isteni hatalom az emberek között lépked, s minden lépésével áldást oszt az ünnep résztvevőire.

A mozgásba hozott szentség, maga a mozgás, a totonákok számára a legfontosabb tényező az univerzumban. Ma élő, már rengeteg szinkretista elemet viselő hitviláguk alapját is, a szüntelen mozgás adja. A világegyetem rendje csak a szüntelen mozgás révén tartható fent, s ennek legtisztább földi megtestesülése maga a zene, s az ennek ritmusára születő tánc. A hódító katolikus egyház számára idegen volt, a bálványimádásra emlékeztető tánc a szentek szobra előtt, ám az indiánoknak olyannyira magától értetődő, mint felajánlás és ajándék, hogy a szerzetesek nem tiltották meg az isteni látvány ujjongásából születő mozdulatokat. A mai ünnepen szinte már minden tánc ötvözi az európai és bennszülött zenéket és táncleléseket. A xicoi ünnep idegen elemeket ötvöző és konzerváló forgatagában káprázatos még, a középkori karneválok maradványainak sokasága.

A kereszténységben mindvégig ott lappangó dualizmus az Isten és az Ördög között, a Fény és a Sötétség harca a középkori karneválokban még tisztán megmutatkozott, így ezeken a féktelen ünnepeken nélkülözhetetlen volt a Pokol megidézése, hogy helyreállhasson az

isteni rend. A karneváli alkalmakkor megnyílt a kapu az Alvilág és a földi világ között, s az alvilági lények látogatóba jöttek a még élők világába. Az föld alatti világ szintjeibe vetett hit a bennszülöttek számára sem volt újdonság, így az ezekkel való különleges találkozásra a xicoi fiestán is van lehetőség.

Az ünnepen felvonuló harlekin bohócok sokasága, Arlequint, az isteneknek bukfencet hányó ördögöt testesítik meg, akik tánccal lépnek be akár a templom szent terébe is, más maszkos társaikkal együtt, akik között sok állatfigura is feltűnik, melyek sokszor régi, mára már „megszelídült” baljóslatú lények megtestesítői. A maszkosok forgatagában felcserélődhetnek a nemek, a társadalmi szerepek és feloldódhatnak a mindennapi kötöttségek. Szereplői közt, az élethez való játékos viszony ölt testet, mely minden ősi szertartásformának sajátja. A bohócok és bolondok, akik még Moctezuma azték uralkodót is mulattatták, a karneváli szellem és nevetéskultúra, mind a mai napig élő nélkülözhetetlen alakjai, akik nyugodtan táncolhatnak a templomban, az égi mennyország szimbólumában, mert nem ismerik a hatalomvágyat.

Az égi mennyország kis darabjai helyet kapnak szinte minden háztartásban is, a házi oltárok kis színpadjain, ahol mind a mai napig egyformán jut szerephez a katolikus szentek sora, Lupitával, és az ősi istenek szimbólumaival. A tradicionális színes papírkivágások nem csak kifeszített zászlósorokként díszítik az ünnepi utcákat, hanem a házi oltárok ékességei is, akárcsak a Megváltó fényére emlékeztető gyertyák, és az ősi isteneket is jóllakató illatos füstölők, melyek csak tovább fokozzák, még érezhetőbbé teszik a vizuális élményt.

A magánháznakál felállított oltárok, az ott élők belső tartásáról is tanúskodnak, ezért van, hogy a xicoi ünnepet szponzoráló családok mindegyikének szépen díszített, az utcáról is jó látható házi oltárai vannak, melyeknek középpontjában természetesen Mária Magdolna képe áll, nem beszélve arról, hogy az adott család által tartott ingyen étel- és italosztás alkalmával, maga a Szent is az ajándékot osztó ház vendége.

A közös evés és ivás, a Szent ajándékozó szeretetét és az ünnep bőségét hivatottak alátámasztani. Az étel és az ital az élet fenntartásának alapvető kellékei. Amíg az európai kultúrkörben Dionüszosz kéttermészetű bora ad felszabadulást, vagy eszeveszettséget a karneváli sokadalomnak, addig az indiánok között a *pulque*, az agavé kaktuszból készített szeszesital lett rituális jellegűvé, így például a xicoi férfiak is ezt öntik a vadon földjére, mikor kimennek összegyűjteni az ünnepi dekorációkhoz elengedhetetlen „*la flor*” nevű növényt. A földre öntött pálinka, a Földistennek felajánlott ajándék, a megtisztulás és táplálás szimbóluma. A „világraszóló lakoma” karneváli eleme, a javakban való dúslakodás elmaradhatatlan kelléke minden népi-jellegű mulatságnak, így természetesen a xicoi fiestából

sem hiányozhat. S talán én is akkor éreztem először igazán otthon magam Mexikóban, mikor a xicoi ünnepen együtt majszoltam a kalácsot és a friss kakaót a helyiekkel. A közös étkezés összekapcsol, s nem csupán szentség, hanem áldozat is egyben.

Ha mexikói katolikus ünnepről beszélünk, nagyon fontos az áldozat, még mindig élő jelenségére való rámutatás. A vallási ünnep szinte minden eleme, kelléke, tánca, mozdulata és imádsága nem más, mint áldozat az istenként tisztelt Szentnek. Az efféle áldozatok sokasága jelenik meg a xicoi ünnepen is. Ilyen a virágszőnyeg „leterítése”, a szent lába elé a körmenetkor, ilyen a virágözön a templomban, mely bódító illatával nemcsak arra emlékeztethet, hogy Jézus miként teremtett virágoskertet Mária Magdolna kietlen lelkéből, hanem arra is felhívja a figyelmet, hogy az embereknek mennyire fontos a szent patrónus kegyelme és további támogatása.

Bár az istenek erejét éltető emberáldozatok végképp megszűntek az Újvilágban, az állatáldozatok szimbolikusan, s bizonyos értelemben, valóságosan mind a mai napig fennmaradtak. A xicoi ünnepen ilyen szimbolikus állatáldozat a „tűzijátékos biká”-nak az „elégetése”. Hiszen a közösség alapstruktúráját adó hierarchia szerint, a férfiak *barriók*ba csoportosulnak, s minden egyes csoport készít egy tűzijátékokkal felszerelt bikát, amit a Szentnek ajánlanak fel. A bika mint olyan teljesen Európából származik, de mára már a helyiek kultúrájának is elengedhetetlen résztvevője, az azt hajtó kolompokkal és durrogó petárdákkal együtt, melyek egyesek bevallása szerint a gonosz erőket segítenek távol tartani az ünnep szent terétől.

De a bika alakja Dionüszoszra is emlékeztethet bennünket, aki isteni alakjának állati megtestesülésében, már huszonkilencedik alkalommal növelte a xicoi ünnep izgalmát és eszeveszettségét. Az ünnepi mulatság nem lenne teljes a bikaviadal nélkül. A viadal, a vetélkedés mindig tükörképe az életben zajló harcnak, az élet és a halál vetélkedésének. Az újkori spanyol bikaviadatok minden valószínűség szerint az arénában lezajlott gladiátorjátékok maradványai, de Közép-Amerikában több helyen, így Xicoban is a bikafuttatás honosodott meg, amely – milyen különös is a szinkretizmus –, sokkal közelebb áll a bikaviadal ó-ibér rituális jellegéhez, mint a mai spanyol, szinte már sportszerű, modern bikaviadal. A xicoi főutcán szabadon engedett tizenkét bika, a sokszor emberáldozatot is követelő, véres viadal után, áldozati állattá lesz, hiszen levágják azokat, és húsukat elosztják a közösség bátor tagjai között.

Persze az egész xicoi ünnep nem jöhetne létre, ha nem lenne a politikai-vallási hierarchia támogató, az egész ünnepet átszövő struktúrája. Az igen költséges fiestát, támogató családok, nem csak a Szent jóindulatára számíthatnak, hanem a közösség elismerésére is, de a

szegényebbeknek is ugyanúgy ki kell venni részüket az ünnep fényének, tehát az élet bőségének növelésében, mely csak a Szent, az égi világ képviselőjének segítségével és áldásával lehetséges. Az igazi fiesták, azonban ma már nem csak vallási jellemzőkkel bírnak. Xicoban is megjelentek a szekularizált ünnepi elemek, mint a sok-sok árus, a színes vurslik, a populáris zene, tánc és vendégzenekarok. Az elvilágiasodás elemei bizonyosan nyomot hagynak a fiestán, de az ünnepi lényeg, úgy gondolom ezektől függetlenül, sértetlen marad.

4.2. Megbékélő kozmikus ellentétek a xicoi ünnepen

Gadamer (1994: 75) az ünnep kapcsán azt írja, hogy véges lényekként a hagyományok talaján állunk, akár ismerjük őket, akár nem, s függetlenül attól, hogy tudatosítjuk őket vagy az újramezdés illúziójában élünk – mindez nem érinti a tradíciók hatalmát felettünk. A hagyomány persze nem pusztán konzerválást jelent, hanem átültetést. Az átültetésben pedig az is benne van, hogy semmit sem hagyunk meg változatlanul és pusztán konzerválva, hanem valami régebbit megtanulunk új módon mondani és megérteni.

Úgy gondolom ez az ösztönös szándék az egyik fontos tényező, amely hatására az ünnep felszíne megváltozik ugyan, de lényege sértetlen marad, a másik pedig a nagy kozmikus ellentétek kibékítésére való törekvés, melyek mind az ősi indián rítusokban, mind pedig a kereszténység előtti, de magában a keresztény hagyományban – ha csak a népi vallásosság szintjén is –, de megtalálható. Az ünnepi elemek némely látszólagos ellentétét a szinkretizmus mint történelmi helyzet hozta létre, de az ünnep mint olyan eleve ellentétpárookra épül, mert a végső lényeg, a kimondhatatlan valóság, a földi sík szűkös keretei és határai között, mindig csak a két pólus valamelyikéhez viszonyítva ölthet testet, mert az észnek szabályokra van szüksége ahhoz, hogy értelmezni tudja a környező világot.

A lélekben tátongó kettősség, a Fény és a Sötétség, a Jó és a Gonosz, az Élet és a Halál, a Nagy Világ Színház állandó szereplői. Az előadás, a performansz ezért mindig nyitott, befejezetlen és liminális, olyan határtalan szféra melyben szertefoszlik a homogén, órával mérhető idő, mert minden a jelenben, az „itt és most”-ban nyer értelmet. Ezért lett szent hely a színpad már az ókori görög hagyományban is, mert ebben a szent térben egyszerre lehetett jelen Apollón tragikus ihletettsége és Dionüszosz eksztatikus eszeveszettsége.

Az ünnep szent tere ugyanígy követi a kalendárium rendjét, a szent vagy az istenség iránti tisztelet kifejezésére, de ezzel egyszerre jelen van az ünnep rítus jellege, a felszabadulás és tánc, melyet egy magasabb égi hatalom közelsége vált ki az ünneplő emberekből. Ezért fér

meg jól egymás mellett Xicoban az illatos virágözön és a véres bikaviadal, mert mindkettő ugyanarról az egységről mesél, ugyanazt az átlényegülést idézi meg, csak más szemszögből, és más elemekkel.

A vallásos ember számára a világ legmélyebb misztériuma az élet megjelenése. (Eliade 1987: 139) Az élet valós, hiszen mi magunk éljük, mégis a maga teljességében felfoghatatlan. Az ünnep látszólag ellentétes elemei, a végletek felsorakoztatása, az állandó mozgás megjelenítése, pont ezt a misztériumot igyekszik láthatóvá tenni. A részben mindig benne van az egész, s amit földi érzékszerveinkkel felfoghatunk, láthatunk, hallhatunk, érezhetünk, és emberi valónkkal kifejezhetünk, az már a misztikus valóságról beszél, azt jeleníti meg. A vallásos ember számára ezért a természetfeletti elválaszthatatlanul összekapcsolódik a természettel, hiszen a természetben mindig valami olyan fejeződik ki, ami túlhalad rajta. Példának okáért, ezért olyan fontos az Anya alakja minden kultúrában, mert az emberanya azt az őseredeti aktust ismétli meg, ahogy a Földanya méhéből élet született. S ezért van kiemelkedő szerepe a szimbólumoknak is a vallási életben, mert a szimbólumok által válik áttetszővé a világ, hogy a hívő ember felismerhesse benne a transzcendenciát. (Eliade 1987: 38)

A kultuszban az istenség közelségét és jelenvalóságát, szimbólumok segítenek felfoghatóvá tenni. Az ünneplő ember nem csupán szórakozik, hanem hivatalosan cselekszik. Mozdásban tartja a Rendet és a Jót, tehát munkát végez.

A szent valóságok megnyilatkozása, a *hierophánia*, szintén paradoxon, szintén látszólag ellentétes elemekre épül, mert tárgya valami egészen mássá lesz, mikor a szent nyilatkozik meg benne, de úgy, hogy mindeközben megmarad ugyanannak ami, hiszen továbbra is része kozmikus környezetének. (Eliade 1987: 16) A vallásos ember számára a természet egésze kozmikus szentségként nyilvánulhat meg, s a szentség lehet ünnep, amely a szent hatalom megmozdulását idézi elő, amikor az egész világ az istenség élő ruhája lesz, melyet az ünnep elemei csak még díszesebbé tesznek, továbbá az ünnep olyan mozgásban gyökerezik, amelyben az újjáteremtés tettét lehet véghezvinni. A szentség tehát teremt, és hatalommal ruház fel egyszerre. (Leeuw, 2001: 317) A vallásos ember arra vágyik, hogy ebből a valóságból részesedjék, hogy ezzel az erővel telítődjék fel.

Az ünnep tehát, akárcsak a játék, ide-oda ingázás a szent és a profán között. Az ünnep mind a mai napig lehetőséget ad a kilépésre a profán hétköznapiakból, s a mindennapi helyszínek szent terekké válnak az ünnep által, mert az utcákon a Szent sétál végig, s lábnyomai után jólét, bőség és áldás terem. A Szent közelében rend honol, az örök otthon nyugalma, de az csak úgy élhető át teljes egészében, ha megjelenik az ismeretlen, az ijesztő, a

káosz, a feje tetejére állt világ, amelyet az ünneplő ember, az ünnep rítusával és szent terével meghódít, és helyébe új világot teremt.

A káosz és a kozmosz, a „mi világunk” és a „másik világ” ellentéte különösen szépen mutatkozik meg a xicoi ünnepen, mégpedig Mária Magdolna mexikói katolicizmusban betöltött szerepe folytán. Mária Magdolna, aki maga volt az ismeretlen, a periféria, megtérése által isteni kozmosszá lesz, s akármerre jár, magával hordja a kozmikus rendet. Legyen az a templom, az utcák, s az ünnepet szponzoráló családok otthona, a Szentet bármerre jár, virágözön fogadja. A virágözön egyszerre felajánlás és utópia. Felajánlás a Szent további kegyelméért, de egyben a mennyei világ utópiája is, Mária Magdolna szent lelkének kivetülése, melyet a Megváltó változtatott virágoskertté.

Ez is bizonyítja azt, hogy az ünnepen nem csupán egy mitikus esemény emlékét ülik meg, hanem újból megjelenítik, jelenvalóvá, az „itt és most”-ba helyezik a szent eseményt. A visszatérés terápiás célja a létezés újbóli elkezdése, egyfajta szimbolikus újjászületés. Mivel az ünnep az eredet idejében játszódik, az ember az ünnep idején mindig másként viselkedik, hiszen istenek és szentek kortársává lesz, s azoknak a cselekedeteit utánozza. Az ünnepben az ember számára teljes gazdagságában tárul fel az élet szent dimenziója. (Eliade 1987)

Az ünneplő tömeg sohasem egyszerűen tömeg. Az ünnep forгатagában az egyén a közösség kiszakíthatatlan részeként van jelen. Ebben a kavalkádban az egyén teste egy bizonyos fokig megszűnik csak önmaga lenni, ezért van olyan fontos szerepe a jelmezeknek, maszkoknak, szerepcseréknek a karneválok világában. Azzal, hogy az egyén hagyja magát feloldódni az ünnepi tömegben, ráérez önnön anyagi-testi egységére és összetartozására is. (Bahtyin 1982: 315-316) Mert a részben mindig benne van az egész. Az ünnepi vigadalom, a közösségi erő legyőzi a nagy kozmikus félelmet és szorongást is, mely teljes megsemmisüléssel fenyeget. A nevetés, a jókedv megfutamítja a rettegést.

Az ünnep nem tűri az emberek elszigetelődését egymástól. Az ünnep közösség, s magát a közösséget ábrázolja, mutatja meg annak tökéletes formájában. Az ünnep mindig mindenki számára van. De a közös együttlétet összetartja a közös szándék, az intenció, ami mindenkit egyesít és megakadályozza, hogy a közösség saját élményeikbe merülő egyénekre hulljon szét. A vallásgyakorlás a kultuszban ezért játékelemeket tartalmaz, melyek biztosítják az ide-oda mozgás jóindulatú feszültségét. A mozgás szabadsága az ünnep legjellemzőbb eleme. Az ünnepben megnyilvánuló állandó mozgás olyan hatalmat eredményez, mely erőt hoz működésbe a szentségek által.

Minden performansz végső lényege és legfőbb célja a „közönség” katarzishoz való eljuttatása. A katarzis, a gondolat, érzelm és cselekvés hármas egysége által jöhet létre.

Csakis akkor, ha megadatik az emberi elragadtatottság felszabadító érvényesítésének lehetősége, a lélekben tátongó kettősség feloldása, és egy harmonikus lelkiállapothoz való közeledés. Ez hatással van a közösségen belüli kapcsolatokra is, és egyensúlyt hoz létre az ember Istenhez vagy istenekhez fűződő viszonyában, vagyis a felettes én erői közötti konfliktusban. Ennek a hármasságnak az egységében, a katarzis megszületésével *„a lélek önmagában független létezésre és tudatra tesz szert, és megszabadul a test kötelékeitől.”* (Szilárd 1989: 78)

A lélek határtalanságának és halhatatlanságának, a katarzis általi felismerésével, a test egy pillanatra, a homogén időből kiszakadva megszűnik tudatos lenni, és a szent térben és időben kiegyenlítődnek a nagy és örök kozmikus ellentétek, s a dualitás illúziójából a vallásos ember beleszippanthat az örökkévalóság egységébe. Mindeközben egy másik síkon, az ünnep nagy gyűjtőmedencéjében, a népi ünnepek különböző formái, elemei, kellékei, képei és maszkjai eggyé válnak, és tovább pörögnek a homogén időben, oly szüntelenül változón, akárcsak a felhők Monte Alban piramisai felett.

KONKLÚZIÓ

Az ünnep az, ami egyesít, s csakis annak számára valami, aki részt vesz benne. (Gadamer 1994: 76) Az ünnep során, akárcsak a játékban, az ember élettapasztalatokat gyűjt. Felismeri félelmeit, tehetetlenségét és kiszolgáltatottságát, de ugyanakkor ráismer az élet mélyen eredendő rendjére is. Az ünnep mindenkié, mert az ünnep nem ismer határokat, idegen nyelveket és idegeneket. Az ünnep az embereké. Az ünnepben az ember megfigyelő és résztvevő, egyszerre mozdulatlan és táncoló alak, egyszerre éli és figyeli az életet, mely az ünnep áramlatában lesz igazán testközeli és határtalan. Az életre való ráismerés élmény. Minden élmény közül a legnagyobb. Az élet maga, az élmény. Mindenki a maga élményeit tapasztalhatja meg igazán, és sosem ismerheti meg teljes mértékben mások élményeit, mégis mások tettei és cselekedetei, mások performanszai és kifejezésformái emlékeztetnek bennünket az igaz valóságra, arra, hogy kik vagyunk, és mivé válhatunk. Mindig a másik a viszonyítási alap, s csak rajtunk múlik, hogy kit választunk a „másiknak”. Lehet ember, szent vagy akár az Isten. Az ünnep terében minden lehetséges, sűrű szövedékében bármilyen találkozás létrejöhet.

Az élmény világán belül, a vallási élmény, olyan tapasztalat, mely sosem érthető meg csupán a pillanattól, hanem mindig csak az örökkévalóságból. Az örökkévalóság az, mely jelenidejűségét, a találkozás egyediségét és azután a szentséggel való egyesülés extázisát adja. Ez a másfajta időtapasztalat, órával nem mérhető, s ebben az ünnepi időben a helyszín, s az esemény minden eleme más színben tűnik fel, de egységet alkot. Az ünnep feszültségteljessége éppen abban mutatkozik meg, hogy bizonyos fokig megengedi az elemek változtatását, azok helyettesítését, azokhoz való hozzáfűzéseket és elhagyásokat, de mindezt egy struktúraközpontból kiindulva, melyet nem szabad érinteni, ha meg akarjuk őrizni az ünnep eleven egységét. Gadamer (1994: 71) szerint, az ezekben az elemekben való elidőzés az, ami az örökkévalóság élményét adhatja.

A határtalan élményt kifejezési formák strukturálják. A struktúra az az összefüggés, melyet megérthetünk, és át is élhetünk. A struktúra egy organikus egész, amely nem részeire bontva, hanem részeiből érthető meg, részletek szövedéke, ami nem ezek összeadódása vagy az egyiknek a másiktól való levezetése, hanem ismét csak, mint egész fogható fel. (Leeuw 2001: 584) Akárcsak a kulturális performanszok tükörcsarnoka, melynek önálló tükröi, csak egymás fényében, egymás képeinek visszaverődésében képesek felmutatni a valóságot. A tükrök visszaverődő képei isteneket alkotnak. Dionüszosz a tükörben ismeri fel isteni valóját,

s a totonák mítoszban a király lánya a tükör lenyelésével Napistent szül. Az ünnep tükrébe pillantva az ember isteni önvalójára ébred és felismeri, hogy az élet maga az ünnep.

A xicoi Mária Magdolna ünnep tükörcsarnokának bejárásával, úgy érzem tisztán kirajzolódott az ünnepet felépítő elemek ellentmondásainak sokasága, de az is nyilvánvalóvá vált, hogy ezek az ellentétek csak látszólagosak, hiszen az ünnep, nem is lehetne ünnep nélkülük. Megállapítható, hogy a vallási szinkretizmus során, a két merőben más vallás találkozásával kialakult multikulturális jelleggel bíró elemek, kellékek és szimbólumok gyökere egységes, mégpedig a lélek kettős természetéből fakadóan.

Az ellentétes elemek, a Nagy Kozmikus Ellentétek kikristályosodásai a földi síkon, ahol az ünnepek alkalmával, a hívő ember, ezeknek az ellentétes elemeknek a segítségével teremtheti meg a kozmoszt magát, amelyben közösséget vállalhat a Szenttel.

A megértés sosem korlátozódik a pillanatnyi élményre, hanem mindig egyszerre több élményre vonatkozik. (Leeuw 2001: 585) Az adott pillanatban megértett élmény, azáltal válik megértetté, hogy a már korábban átélt élmények hasonlóságot mutatnak vele. Így hát minden egyéni élmény összefüggések egész sorát bontja ki, de egyben így válik minden összefüggés határtalan élménnyé.

Az élmények összefüggésének és az összefüggések élményének határtalan tárháza rengeteg új terep lehetőségét fedi fel. Az összes kultúrában felelhető társadalmi drámák, az élet minden területét átszövik. Az ezek kvintesszenciájaként kikristályosodó kulturális performanszok egységes ellentéteinek vizsgálata, nemcsak más, de saját kultúránk lényegi összetevőire mutathatnak rá. Úgy gondolom vizsgálatuk fontos, és ígéretes vállalkozást rejt. A további kutatás nehézségeit, várhatóan nem maga a terepélmény átélése fogja adni, hanem a fogalmi eszközök hiánya, melyek az élmény feldolgozására hivatottak, és sokszor igen szűkre szabottak. Hiszen honnan tudjuk, hogy hol kezdődnek élményeink, s véget érnek-e valaha? Hogyan fogjuk fel őket? Hogyan rögzítjük magunkban, s hogyan adjuk tovább tapasztalatainkat, mindazt, amit átéltünk és elménkkel felfoghattunk? Leírjuk? Elmeséljük? Lefotózzuk, lefestjük, vagy talán eljátsszuk?

Az élmény tökéletes átadásának illúziója ennek a dolgozatnak az írása során is szertefoszlott, de az élmény „feldolgozhatatlanságának” szigorú ténye mégis békére talál bennem, ha *Rilke* soraira gondolok, miszerint „*a ki nem mondott tartalom nem szenved csorbát, hiszen az természeténél fogva kimondhatatlan.*”

FÜGGELÉK

Térképek



Mexikó térképe



Xalapa és környéke, Veracruz állam

Képek jegyzéke:

1. kép – Ünnepi zászlók, Xico
2. kép – Virágszőnyeg, Xico
3. kép – Templombelső, Xico
4. kép – Mária Magdolna kegyszobra, Xico
5. kép – A Szent ruhatára, Xico
6. kép – Virágszőnyeg a templom felé, Xico
7. kép – A tűzijátékos bika nappal, Xico
8. kép – Bikafuttatás, Xico
9. kép – Amikor bika és ember találkozik..., Xico
10. kép – A bátrak, Xico
11. kép – Ételosztás az egyik szponzor háza előtt, Xico
12. kép – A Szent látogatóban, Xico
13. kép – A Szent visszatér a templomba
14. kép – Arco floral, Xico
15. kép – Quetzal táncosok a templom előtt, Xico
16. kép – A bohócok a templomba tartanak, Xico
17. kép – Maszkosok, Xico
18. kép – Quetzal táncos fejdíszével, Xico
19. kép – Házi oltár, Xico
20. kép – A Guadalupei Szűz képe a xicoi templomban

A 6., 7., 10. kép egy xicoi boltból valók, készítőjük ismeretlen. A 8., 9. kép a *Diario Xalapa* napilapban jelent meg a bikafuttatás másnapján, 2005. július 23-án. A többi képet Páris Beáta és Páris Noémi készítette a xicoi ünnepen.

Melléklet /Technikai okok miatt e kiadványban most nem tudjuk elérhetővé tenni!/

A xicoi Mária Magdolna ünnep

2005. július - 45 perces kisfilm DVD-n

Készítette: Páris Noémi

1. jelenet – Ünnepi zászlók és ételosztás az egyik szponzor háza előtt
2. jelenet – Kisbohóc Xicoban
3. jelenet – Szemlélődő
4. jelenet – Vásár a templom felé vezető úton
5. jelenet – Ünnepi templombelső virágözönben és a szentek felöltöztetett szobraival
6. jelenet – Szent Mária Magdolna ruhatára
7. jelenet – A Szent visszatér a templomba, bohócok, maszkosok, táncosok, zenészek
8. jelenet – Zenészek este, a pékség előtt
9. jelenet – A tűzijátékos bika „futtatása” a templom előtt
10. jelenet – Vásár este
11. jelenet – Esti körmenet

Absztrakt

A szakdolgozat egy 2005 nyarán, Mexikóban végzett terepmunkából merítette témáját. A Veracruz államban található Xico városa minden év júliusában ünneplőbe öltözik, s egy hetes rendezvénysorozattal adózik védőszentje, *Szent Mária Magdolna* tiszteletének. Az ünnepen való részvétel során, a külső megfigyelő számára jól észrevehető, az *ünnep* elemeinek sokfélesége, és azok látszólag ellentétes jellege.

A diplomamunka arra tesz kísérletet, hogy rámutatva az elemzett ünnep *katolikus és prehiszán gyökereire*, megvizsgálja az ünnep elemeinek történeti útját, és a két merőben eltérő hagyomány találkozására nyomán bekövetkező *szinkretizmus* eredményeit. A történelmi viharok következményeként egymás mellé sodródott, látszólag ellentétesnek tűnő elemek összeolvadása mellett, rávilágít a *karneválok* és ünnepek kettős természetére, és az ősi rítusokig visszanyúló gyökereire.

A kozmikus ellentétek kibékítésére való törekvés, a *vallási élmény* alapja, s ezt az évezredes igényt követve a dolgozatban tisztán kirajzolódik, hogy az ünnep alapjaiban rejlő strukturális ellentét, éppen a vallásos elmélyülést szolgálja, és a vallási élményt erősíti a hívekben.

A szavakon túli világ kifejezésére, a társadalmi dráma - Victor Turner megállapítása szerint –, *kulturális performanszokat* szül, melyekkel konkrétan, az *élmény antropológiáján* belül, a *performansz antropológia* foglalkozik. Ez utóbbi törekvés paradigmáinak nyomán, a dolgozat a xicoi Mária Magdolna ünnepet, mint kulturális performanszt vizsgálja, azzal a céllal, hogy az elkészült munka, helyet talál a kulturális performanszokat bemutató irodalmak világában.

Az ünnep élményének hiteles átadása, valamint az ünnepi hangulat és színvilág plasztikusabb bemutatása végett, a dolgozat a terepen készített színes fotókkal illusztrált, valamint mellékletként egy, a xicoi ünnepet bemutató kisfilm is megtekinthető.

Kulcsszavak: Mexikó, Szent Mária Magdolna, ünnep, karnevál, katolikus és prehiszán elemek, szinkretizmus, vallási élmény, az élmény antropológiája, performansz antropológia, kulturális performansz

Abstract

The topic for this thesis is based on a fieldwork which took place in *Mexico* in the summer of 2005. A small village called Xico in the state of Veracruz puts on its Sunday best every July and greets its patron saint, *Mary Magdalena*, with a week-long festivity. Participating in this *feast* the observer can notice clearly various elements of the celebration which are seemingly incompatible.

The thesis points out the feast's *catholic and prehispanic roots*, searches these elements' historical path through the meeting of two different religions and presents the results of *religious syncretism*. Apart from consequence of the storm of history, the paper also reveals the original dual nature of *carnivals* and festivities while going back in time until the ancient rites.

The base of *religious experience* is to conciliate the cosmic opposition. Following this ancestral claim, the thesis emphasizes that the inherent structural contrast in the base of all kind of festivities serves the religious absorption and reinforces the religious experience in the devotees' lives.

For the expression of the world is beyond words, the social drama – as Victor Turner points out – produces *cultural performances*, and these are studied by the *anthropology of performance* which is a branch of the *anthropology of experience*. The thesis explores the fiesta of Mary Magdalena as a cultural performance. Therefore, the complete paper would find its place in the world of the literature of cultural performances.

The authentic presentation of the experience of the feast, is illustrated in the thesis by colourful pictures from the fieldwork and also by a short film.

Keywords: Mexico, Saint Mary Magdalena, feast, carnival, catholic and prehispanic elements, religious syncretism, religious experience, anthropology of experience, anthropology of performance, cultural performance.

BIBLIOGRÁFIA

Arisztotelész

2004 *Poétika*, Lazi Könyvkiadó, Szeged.

Bahtyin, Mihail

1982 *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*, Európa Könyvkiadó, Budapest

Barba, Eugenio:

1999 *THEATRE – Solitude, Craft, Revolt*, Wales: Black Mountain Press

Barba, Eugenio – Tony D’Urso

2000 *Voyages with Odin Teatret*, ubulibri, Milano

Barba, Eugenio

2001 *Papírkenu*, Kijárat Kiadó, Budapest

Bálint Sándor

1998 *Ünnepi kalendárium I.-III.*, Mandala Kiadó, Szeged

Belting, Hans

2000 *Kép és kultusz – A kép története a művészet korszaka előtt*, Balassi Kiadó, Bp.

2003 *Képanropológia. Képtudományi vázlatok*, Kijárat Kiadó, Bp.

Benkő Judit

1985 Népek, kultúrák találkozása a conquista utáni Latin-Amerikában, *Kultúrák sorsa a fejlődő világban*, (Történelem és kultúra 1.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest
Bikaviadalok

1990 Spanyol plakáttörténeti kiállítás Valenciából, Szentendrei Képtár

Bohannon-Glazer (szerk.)

1997 *Méröldkövek a kulturális antropológiában*, Panem, Budapest

Borsányi László

1990 A sioux naptánc: identitásválság vagy identitástudat? Borsányi L. – Ecsedi Cs.(szerk.)
Etnológiai tanulmányok, Történelem és kultúra 5. MTA Orientalisztika Munkaközösség

Burkhart, Louise M.

1989 *The Slippery Earth – Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson

Cancian, Frank

1967 Political and Religious Organizations, In: *Handbook of Middle American Indians 6. – Social Anthropology* (ed. Wauchope – Nash), University of Texas Press, Ltd., London

Csikszentmihályi Mihály

2001 *FLOW – Az áramlat – A tökéletes élmény pszichológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest

Dám Ince

1944 *A hordozó Mária valláséleti szerepe Mátraalján*, A Magyar Barát Kiadása, Gyöngyös

Dilthey, Wilhelm

1974 *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Gondolat Kiadó, Bp.

Diós István, Dr. (szerk.)

1990 *A szentek élete*, Szent István Társulat, Budapest

Dornbach Mária

1987 Számkivetett istenek. Az afroamerikai vallási szinkretizmus kérdéséhez: santería és candomblé, Boglár L. – Ferenczy M. (szerk.) *Történelem és kultúra 3.* MTA Orientalisztika Munkaközösség

Douglas, Mary

2004 *Rejtett jelentések*, Osiris Kiadó, Budapest

- Dömötör Tekla
1964 *Naptári ünnepek – népi színháztudomány*, Akadémiai Kiadó, Budapest
- Eliade, Mircea
1987 *A szent és a profán – A vallási lényegről*, Európa Könyvkiadó, Budapest
- Foster, Lynn V.
2000 *Mexikó története*, Pannonica Holding Rt.
- Gadamer, Hans-Georg
1994 *A szép aktualitása*, T-Twins Kiadó, Budapest
- Geertz, Clifford
2000 *Az értelmezés hatalma*, Osiris Kiadó, Budapest
- Grotowski, Jerzy
1999 *Színház és rituálé*. Kalligram Könyv- és Lapkiadó Kft., Pozsony és Pesti Kalligram Kft., Bp.
- Hamilton, Edith
1992 *Görög és római mitológia*, Holnap Kiadó
- Hamvas Béla
2001a *Arlequin, Titkos jegyzőkönyv*, Hamvas Béla művei 17., Medio Kiadó
2001b *Ünnep és közösség, A láthatatlan történet*, Hamvas Béla művei 18. Medio Kiadó
- Harvey, H. R. – Kelly, Isabel
1969 *The Totonac*, In: *Handbook of Middle American Indians* 8. – *Ethnology II.* (ed. *Wauchope – Vogt*), University of Texas Press, Ltd., London
- Innes, Hammond
1969 *The Conquistadors*, Collins – St James's Place, London
- Kerényi Károly
1977 *Görög mitológia*, Gondolat, Budapest
1995 *Az égei ünnep*, Kráter Műhely Egyesület, Budapest
- Kézdi Nagy Géza
1996 *Terepmunka-tapasztalatok a totonákoknál*, *Empíria és elmélet találkozási pontjain*. MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest (Munkafüzetek 29.)
- Kurath, Gertrude Prokosch
1967 *Drama, Dance, and Music*, In: *Handbook of Middle American Indians* 6. – *Social Anthropology* (ed. *Wauchope – Nash*), University of Texas Press, Ltd., London
- Lafferton Emese
1997 *Az ember és a társadalom testéről a modern tudományok tükrében*, Szakirodalmi áttekintés, *Replika* 28.
- Lammel Annamária
1985 *Egy totonák falu: a kultúraváltás kritikus pontja*, *Kultúrák sorsa a fejlődő világban*, (Történelem és kultúra 1.) MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest
- Lammel Annamária – Nemes Csaba
1988 *Az istenanyák indiánjai* – Egy szubtrópusi indián kultúra, Akadémiai Kiadó, Budapest
- Leeuw, Gerardus van der
2001 *A vallás fenomenológiája*, Osiris Kiadó, Budapest
- Lovik – Horváth (szerk.)
1990 *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon* – Vallástudományi Kiskönyvtár, MTA Filozófiai Intézet Kiadása, Budapest
- Madsen, William
1967 *Religious Syncretism*, In: *Handbook of Middle American Indians* 6. – *Social Anthropology* (ed. *Wauchope – Nash*), University of Texas Press, Ltd., London
- Maróth Károly
1940 *Rítus és ünnep*, *Ethnographia*, LI. 2.sz. 143-187.

- Mendelson, E. Michael
 1967 *Ritual and Mythology*, In: *Handbook of Middle American Indians 6. – Social Anthropology* (ed. Wauchope – Nash), University of Texas Press, Ltd., London
- Nietzsche, Friedrich
 2005 *A tragédia születése*, Magvető, Budapest
- Pál József – Újvári Edit (szerk.)
 1997 *Szimbólumtár – Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*, Balassi Kiadó, Budapest
- Reina, Ruben E.
 1967 *Annual Cycle and Fiesta Cycle*, In: *Handbook of Middle American Indians 6. – Social Anthropology* (ed. Wauchope – Nash), University of Texas Press, Ltd., London
- Révay József, Dr.
 1999 *Szettek legendái*, Franklin Társulat kiadása, Budapest
 (A Franklin Társulat 1927-es kiadásának hasonmás kiadása – Magyar Könyvklub, Budapest)
- Schechner, Richard
 1986 *Between Theater and Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia
- 1990 *A performance*, A Magyar Színházi Intézet és a Múzsák Közművelődési Kiadó közös kiadványa
- 2003 *Performance Studies – An introduction*, Routledge, London and New York
- Schechner, R. – Appel, W. (szerk.)
 2001 *By Means of Performance – Intercultural studies of theatre and ritual*, Cambridge University Press
- Schütz Antal (szerk.)
 1995 *Szettek élete – Az év minden napjára*, Pantheon
- Schütz, Christian
 1993 *A keresztény szellemiség lexikona*, Szent István Társulat, Budapest
- Simhandl, Peter
 1998 *Színháztörténet*, Helikon Kiadó, Budapest
- Sumner, William Graham
 1978 *Népszokások – Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége*, Gondolat, Budapest
- Szilárd Léna
 1989 *A karneválemélet Vjacseszlav Ivanovtól Mihail Bahtyinig*, Tankönyvkiadó, Budapest
- Toscano, Alejandra Moreno
 2002 *Az alkirályság kora, Mexikó rövid története*, Eötvös József Könyvkiadó, Bp.
- Turner, Victor
 1982 *From Ritual to Theatre – The Human Seriousness of Play*, PAJ Publications, New York
- 1987 *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York
- 2002 *A rituális folyamat*, Osiris Kiadó, Budapest
- 2003 *A liminális és a liminoid fogalma a játékban, az áramlatban és a rituáléban. A komparatív szimbológiáról, Határtalan áramlás – Hippodrom I.*, Kijárat Kiadó, Bp.
- Turner, V. – Bruner, E. M. (szerk.)
 1986 *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press
- Verbényi – Arató (szerk.)
 1988 *A katolikus egyház liturgiája*, Ecclesia, Budapest
- White, Kristin E.
 1993 *Szettek kislexikona*, Maecenas Könyvkiadó
- Wilkerson, S. Jeffrey K.

1984 Following Cortés: Path to Conquest, *National Geographic*, October, Vol.166, No.4 (420-459)

Wolf, Eric

1958 The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol, *Journal of American Folklore*, LXXI, 34-39. /Magyarul: /

Film:

Fiesta de Sta. Maria Magdalena

Xico, Veracruz 1993.

Serie tradiciones

Producciones videograficas "El Condor" 59 min

Una producción de Melesio Portilla

Elektronikus források:

Xico városáról [Online]

2006 Hozzáférés: <http://www.xico.gob.mx>

2006 Hozzáférés: <http://www.xalapa.net/xico/default.htm>

A Mária Magdolna ünnepről [Online]

2006 Hozzáférés: http://www.mexconnect.com/mex_/travel/rdudley/rdxico.html

2006 Hozzáférés: http://www.pbase.com/carlos1_photo/xico

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETŐ	4
1. LEÍRÁS	17
1.1. A találkozás	17
1.2. Xico földrajza	17
1.3. Xico története	19
1.4. Xico gazdasága	20
1.5. Xico népessége és a társadalmi viszonyok	21
1.6. A xicoi Szent Mária Magdolna ünnep – ahogy én láttam.....	22
2. A XICOI MÁRIA MAGDOLNA ÜNNEP EURÓPÁBÓL SZÁRMAZÓ ELEMEL	
2.1. Az ünnep meghatározása a katolikus liturgia szerint	32
2.2. Kik a szentek?	33
2.3. Ki volt Szent Mária Magdolna?	34
2.4. A népi vallásosság sajátosságai	36
2.5. A keresztyénység előtti idők „maradványai”	38
2.5.1. Dionüosz, a folytonosan újjászülető istenség	40
2.5.2. Ivanov karneválmélete – a lélek metafizikája	42
2.5.3. Bahtyin karneválmélete – a test metafizikája	45
2.6. A xicoi ünnepen is megjelenő szent elemek, szimbólumok és kellékek	47
3. A XICOI MÁRIA MAGDOLNA ÜNNEP PREHISPÁN GYÖKEREI	62
3.1. A totonákok története	63
3.2. A totonákok világképe és hitvilága	66
3.3. Szüntelen mozgásban – A totonákok táncai, rítusai és egyéb performanszok ..	69
3.4. Új-Spanyolország megteremtése	73
3.4.1. Cserbenhagyó, állandó és újonnan jött istenek - néhány szó a vallási szinkretizmusról	76
3.4.2. Ami „egyértelmű” és ami „megmagyarázhatatlan”- a térítés nehézségei	78
3.4.2.1. Mária Magdolna a periférián	87

3.5. A Guadalupei Szűz, a megváltó istenanya	89
3.5.1. Új vallás születik	91
3.5.2. Politika és vallás, mint egymást támogató struktúrák	95
 4. EGYSÉGES VALLÁSI KÉPZET A XICOI ÜNNEP TÜKRÉBEN	98
4.1. Az ünnepi elemek kavalkádja a mai Xicoban	99
4.2. Megbékélő kozmikus ellentétek a xicoi ünnepen	103
 KONKLÚZIÓ	107
FÜGGELÉK	109
BIBLIOGRÁFIA	113

Az Antroport Könyvek sorozatában eddig megjelent kiadványok

A.Gergely András **Antropolitikai és antipolitikai tétovázások – Válogatott tanulmányok és reflexiók – A.K. 1. (2013)**

A.Gergely András szerk. „...áttekinthetetlen szövedék gyönyörű geometriája...” /Féner Tamás 75. születésnapjára/ – A. K. 2. (2014)

Tomsits Abigél „Manilába jöttünk ...” – Esettanulmány a Manilába vándorló és vándorolt badjaokról – A. K. 3. (2014)

Kunt Gergely „Aki uralja a jelent, az uralja a múltat is”. Összehasonlító politikai kultusztörténet – A. K. 4. (2014)

A.Gergely András **Előmunkálatok a bukaresti magyarság kutatásához /Tanulmányok a romániai városkutatásból/ – A.K. 5. (2014)**

Papp Richárd – A.Gergely András szerk. **A nemzettudat tárgyasulásai /Háttértanulmányok a magyarság és az etnicitás kutatásához/ – A. K. 6. (2015)**

Faust Zita **Hagyomány és változás a karácsonyfalvi gábor közösség életében – A. K. 7. (2015)**

8.