

SZELJAK GYÖRGY

A BEILLESZKEDÉS ELSŐ IDŐSZAKA EGY MEXIKÓI TEREPMUNKA SORÁN

Bevezetés

Egy idegen kultúrában állomásozó terepmunkát kezdő antropológus számára gyakran a kutatás későbbi hatékonyságát, sikerességét is eldöntő kérdés, hogyan képes a saját személyét és munkáját meghatározni a helybeliek számára és elfogadtatni azt velük. Hogyan pozicionálja magát az adott, történetileg kialakult társadalmi térben és hatalmi viszonyrendszerben? Ezáltal milyen kapcsolatrendszert képes kialakítani, miként tudja kiválasztani ismerőseit és adatközlőit? A beilleszkedés során kialakult helyzet a későbbiekben hogyan határozza meg azt, hogy mit lehetséges (és érdemes) kutatni az adott közösségben? Ebben a tanulmányban az 1996 és 2002 között három alkalommal végzett, összesen 20 hónapos mexikói terepmunkám tapasztalatai alapján keresem a válaszokat a fenti kérdésekre.

Az 1980-as évektől megsokasodtak azok az antropológiai elemzések, amelyek az etnográfiai tudás előállításának komplex folyamatát próbálták újragondolni. A felerősödő kritikák ösztönözték a terep és a terepmunka fogalmának árnyaltabb megközelítését, az adatgyűjtés módszereinek kritikai felülvizsgálatát, a kutatott helyekkel és emberekkel kialakított viszony jellegének és az antropológusi szerepnek a mélyebb elemzését. Egy másik megközelítés azokat a reprezentációs módokat és technikákat gondolta át, amellyel az antropológusok élnek, amikor a kutatási anyagukat írásba fordítják és egy logikus, strukturált, koherens szöveget teremtenek megfigyeléseikből.¹ Az antropológusoknak a konkrét terepmunka-helyzetekről szóló szubjektív, önreflexív elbeszélései éppen azért váltak fontossá, mert felfedhetik a terepmunka során felmerülő vitákat és félreértéseket, esetlegességeket, morális kétségeket, érthetővé teszik azt a helyzetet, amelyben a kutatók a megfigyeléseiket végzik. Természetesen ezek az elbeszélések is általában az antropológus szemén keresztül láttatják a történeteket (amelyek korántsem biztos, hogy egybeesnek a helyiek olvasatával), mégis haté-

¹ A rendkívül gazdag és sokrétű szakirodalomból lásd például: CLIFFORD, 1986; MARCUS – FISCHER, 1986; FOX, 1991; GEERTZ, 1994; GUPTA – FERGUSON, 1997.

konyabban tudják bemutatni az információk megszerzésének dialogikus természetét, valamint rávilágíthatnak a kultúra többszólamúságára is.

Írásomban, a fenti kérdésekre válaszokat keresve, először röviden bemutatom a terepmunka színhelyét, az ott tartózkodáshoz szükséges engedélykérés körülményeit, az idegennel kapcsolatos lokális kategóriákat, a kezdeti időszak tapasztalatait, majd részletesen tárgyalom a fényképezés szerepét beilleszkedésem folyamatában.

Megérkezés a terepre

1996-ban nyílt először lehetőségem arra, hogy nyolc hónapot Mexikóban töltsék ösztöndíjasként. Az első hónapokban a mexikóvárosi CIESAS szociálanropológiai intézetben nahuatlul tanultam és egyetemi órákra jártam. A Huasteca régió ekkoriban Mexikó viszonylag kevésbé kutatott területei közé tartozott, az intézet éppen ebben az időszakban kezdett egy nagyszabású etnohistoriai és szociálanropológiai kutatást a térségben. Hála mentoromnak, Jesús Ruvalcaba Mercadónak, én is bekapcsolódhattam a kutatócsoport munkájába és javaslatára eldöntöttem, hogy ebben a multietnikus, meszticek,² valamint nahua, otomi és huaszték indiánok által lakott térségben kezdem el a terepmunkámat, melynek előzetes témája a prehiszán eredetű vallási képzetek vizsgálata volt a társadalmi átalakulás, modernizáció időszakában. Jesús rendkívül segítőkész volt, néhány napra még a régióba is elkísért, hogy segítsen a terep kiválasztásában. Május végén Chicontepepec és Huejutla környékét látogattuk meg, majd miután ő visszaindult a fővárosba, én egy kisteherautó platóján utazva eljutottam Xochiatipan járásba, és úgy döntöttem, hogy ott maradok. A járásközpontban, a mintegy 2800 fő lakta Santa Catarina de Xochiatipánban bejelentkeztem a helyi hatóságoknál, majd szállást béreltem. Időm nagy részét a járásközpont peremén élő indián családok között, illetve a közeli Santiago Segundóban töltöttem. Emellett kereskedőkkel jártam a környéket, akik teherautón vagy gyalog, öszvéreket hajtva heti ciklusban látogatták végig a környékbéli indián falvakat, és többek között ruhákat, gyógyszereket, munkaeszközöket, húst, szappant, pálinkát árultak. A falvakból olcsón vett babbal, kukoricával, kávéval, csilipaprikával tértek vissza. Amíg árultak, én a piaci interakciókat figyeltem, igyekeztem szóba elegyedni a helyiekkel, kutatva, hol

² Meszticeknek az egykori spanyol gyarmatosítók és az őslakosok kapcsolatából született utódokat nevezzük. A meszticizáció fogalma azonban a mexikói nemzetállam által ösztönzött kulturális értékek elsajátítását is magába foglalja, amely független lehet a biológiai keveredéstől.

kezdhetnék el egy hosszabb, állomásozó terepmunkát a következő években. Így jutottam el a járás legtávolabbi falvába, a két és fél óra járásnyira lévő 1200 fős Pachiquitlába is, ahol éppen abban az időben adtak át egy orvosi rendelőt, elkezdték az utat építeni, és már látszottak a villanyoszlopok újonnan kihelyezett póznái is (1. kép).



1. kép Pachiquitla látképe. A szerző felvétele, Pachiquitla, 1999

Ekkor ismerkedtem meg Martín Barradas-szal, a településre nemrég érkezett orvossal, akinek a meghívására rövid időt ott töltöttem, majd később visszatértem a falu védőszentjének hatnapos ünnepére is. Az ünnep élménye, a helyiek fogadtatása, Martín biztatása, valamint a felismerés, hogy a falu egy modernizációs átalakulás első időszakában van, egyszerre járultak hozzá ahhoz, hogy eldöntsem, amint lehetséges, ide térek vissza.

1998-ban egy decemberi napon, hátizsákkal a hátamon, két és fél órás gyaloglás után, az ösvényeken felkapaszkodva érkeztem meg Pachiquitlába, hogy elkezdjem a doktori disszertációmhoz szükséges terepmunkámat. Kíváncsi szempárok között jutottam el a rendelőig – „a *kuyutl*³ visszajött”, terjedt el a hír a közösségben. Martín szerencsére még a faluban dolgozott. Örömmel fogadott és felajánlotta, hogy alhatok az orvosi rendelő egyik ritkán használt szobájá-

³ A *kuyutl* nahua kifejezés, jelentése prérifarkas, az ismeretlen és ezért veszélyes idegenre használják.

ban. Invitálásában minden bizonnyal az is szerepet játszott, hogy a családjától távol, a nahuatl nyelvet nem beszélve, egy idegen kulturális környezettel birkózva talán ő is egy kicsit jobban érezte magát, amikor esténként velem is beszélgethetett. Elfogadtam a felajánlást, másnap este pedig elmentem a falu vezetőinek a gyűlésére, hogy elmagyarázzam a jövetelem célját és engedélyt kérjek a hosszabb ott tartózkodásra.

Az engedélykérés

A falubeli férfiakból egy-egy évre megválasztott tisztségviselők esténként a falu az évi vezetőjének, az első bírónak a házában gyűltek össze, hogy a fáradságos napi munka után megbeszéljék a falu ügyeit. Ilyenkor döntöttek a vitás kérdésekben is. Martín egészségügyi asszisztense, a régióból származó és nahuatlul jól beszélő Eva szerencsére még időben figyelmeztetett, hogy ha kérésem van, akkor helyi szokás szerint vigyek magammal cigarettát és pálinkát. A szűk szoba két szélén hosszú lócán ültek a falu tisztségviselői, mintegy húsz férfi.⁴ Belépve mindenkire egyenként odamentem. Csak az ujjbegyünket érintettük össze, ekkor már tudtam, hogy az erőteljes, férfias kézszorítás itt az agresszió jele, ami csak a meszticek között szokás. Áadtam az első bírónak a két liter pálinkát és a két doboz cigarettát, aki lerakta azt maga mellé. Spanyolul kezdtem el beszélni, egy fiatalabb férfi fordított azoknak az öregeknek, akik csak nahuatlul beszéltek.⁵ Egyszerű mondatokkal elmondtam, hogy két esztendővel azelőtt már jártam itt, nagyon kedvesen fogadtak és én is nagyon jól éreztem magam. Magyarországról jöttem, tanulok még, azért jöttem, hogy megismerjem az itt élők szokását, nyelvét, majd írjak róla. Ezek a szokások nagyon értékesek, fontos, hogy a *kostumbre*⁶ megőrződjön az utódaiknak is. Ezért engedélyt kérek, hogy egy évig a faluban éljek. Odaadtam a mexikói tartózkodási engedélyemet, a kutatóközponttól és a járási titkártól kapott pe-

⁴ A tisztségviselői rendszer leírását és szerepének részletes elemzését lásd: SZELJAK, 2016.

⁵ Pachiquitlánban az 1970-es évek második fele óta volt kétnyelvű általános iskola, a fiatalok és a középgeneráció már beszélt spanyolul, az idősebbek közül azonban sokan csak nahuatlul értettek. Ez volt a mindennapi kommunikáció nyelve is. 1996-ban kezdtem el nahuatlul tanulni, ezt folytattam a későbbi terepmunkám során is. Hétköznapi beszélgetés során tudtam használni a nyelvet, de fontosabb nahuatl nyelvű interjúk és főként a rituális szövegek elemzésekor helyi férfiakat kértem meg a tolmácsolásra.

⁶ A *kostumbre* szűk értelemben a prehiszán és katolikus képzetekből álló szinkretista vallást jelenti, tágabb értelemben ezt a szót használják az összes, az „ősöktől eredő” hagyományra és kulturális gyakorlatra.

csétes referencialeveleket, ami körbejárt a jelenlévők között, az említett fiatal férfi pedig felolvasta és lefordította a tartalmukat. Intenzív nahua nyelvű vita kerekedett, olykor többen egyszerre, hadarva beszéltek. Nem értettem pontosan, hogy mit mondanak, elsősorban a gesztusokból és a hanghordozásból próbáltam kikövetkeztetni, merre billen a mérleg nyelve. Mint később kiderült, a fiatalabb tisztségviselők próbálták meggyőzni a többieket, hogy adják meg nekem a lehetőséget, szerintük nem jelentek veszélyt a falura, két évvel azelőtt sem történt gond. A korábbi rövid otlétem alatt rólam szárnyra kelt történetek a falubeliek beszélgetéseinek, pletykáinak kedvelt témái voltak, melyek elevenen tartották az emlékeket. A bíró megkérdezte, hol akarok lakni és enni? Láthatólag megnyugodott, amikor azt mondtam, hogy az orvos felajánlotta, lakhatok az egészségügyi központban, az étkezést pedig megoldom magam. Az indián falvakban az a szokás, hogy a hivatalos vendégeket a falu vezetőinek kell elszállásolnia és az étkezésüket is ők kötelesek biztosítani, ami a posztjukkal járó nagy anyagi ráfordítások mellett (pl. ünnepek szponzorálása) újabb terheket jelentett volna. Végül, miután mindenki hosszasan elmondhatta a véleményét, a bíró hozzám fordult: úgy döntöttek, hogy maradhatok addig a faluban, amíg „megadom nekik a tiszteletet”. Majd a többiek helyeslése mellett többször megismételte: „mi itt katolikusok és PRI-isták vagyunk”.⁷ Végül töltött nekem a pálinkából egy kis pohárba. Miután megittam, ő is ivott, majd átadta az üveget, a poharat és a cigarettát, jelezve, hogy kínáljam végig az egybegyűlteket. Én mindenkire egyenként odamentem és töltöttem. Csak később értettem meg, hogy mindez nem a pusztai barátkozás jele volt, a pálinka felajánlása és elfogadása az ilyen helyzetekben szerződéskötést jelent (SZELJAK, 2001) – így vállaltam kötelezettséget arra, hogy megadom nekik a tiszteletet, vagyis betartom a falu (akkor még kevésbé ismert) értékrendjét, ők pedig ezért megadják a lehetőséget, hogy ideiglenesen ott maradjak.

A „mi itt katolikusok és PRI-isták vagyunk” figyelmeztetés, melyet még sokszor hallottam a későbbiekben, nem volt véletlen. Egy olyan modernizálódó nahua indián közösségben kezdtem el kutatni, amelyben a megérkezésem időszakában új társadalmi szereplők jelentek meg, a földhiány miatt megindult egy erőteljes elvándorlás, a hagyományos értékrend, a korábbi életút-modellek pedig megkérdőjeleződtek. A korábban a nemzetállammal jóval lazább kapcsolatban álló falu olyan társadalmi térré kezdett válni, ahol különböző vélemények, stratégiák, hitbéli és politikai elképzelések ütköztek egymással (2. kép).

⁷ Az Intézményes Forradalmi Párt (PRI) több mint 70 éven keresztül folyamatosan irányította az országot, majd végül 2000-ben elvesztette a választásokat. A lokális mesztic elit Xochiatipán járásban is hagyományosan a PRI-vel állt kapcsolatban, az 1990-es évektől kezdve azonban egyre nagyobb támogatást szereztek a PAN és a PRD jelöltjei is, akik szintén próbálták kiépíteni a maguk kapcsolatrendszerét az indián falvakban.



2. kép Don Martin szavaz a falu főterén.
A szerző felvétele, Pachiquitla, 2002

Hogyan viszonyuljanak az elődök-től eredő hagyományokhoz? Hogyan tekintsenek a szinkretista rítusokat tagadó protestánsokra vagy a politikai pártok egyre intenzívebb jelenlétére és ígéreteire? Miként vegyék igénybe az állami egészségügyi ellátás által felkínált lehetőségeket, ha az számos ponton ütközik a kulturális rendszerükkel? Mit kezdjenek az elvándorlókkal, mennyire tekintsek őket továbbra is a faluközösség tagjainak? Hogyan kezeljék a fiatal elvándoroltak modernizációs tapasztalatait és a televízió mediatizált üzenetei által is felerősített generációs ellentéteket? Cora Govers (2006, 8–12.) totonákok közt végzett terepmunkája során tett megállapításai a saját kutatási tereppel kapcsolatban is igazak voltak. A Pachiquitlában élők a közösséget nem tekintették eredendően adottnak, mivel azt a mindennapok társadalmi gyakorlatai során (vérségi és rituális

rokon kötelek ápolása, csere, ünnepek, rítusok megtartása, közös munka, jogszokások elfogadása stb.) folyamatosan meg kellett erősíteni. A falu vezető posztjait betöltő idősebbek számára a legfőbb félelem abból adódott, hogy az egyre heterogénebb közösség egységét hogyan lehet fenntartani (SZELJAK, 2016). Velem kapcsolatban pedig, mint később kiderült, szintén az okozta az aggodalmat, hogy a jelenlétem mennyiben lesz hatással ezekre a folyamatokra?

Az idegen lokális kategóriái

Ugyan a falu vezetői előtt a valóságnak megfelelően egyetemen tanuló diákként (*momachtijketl*) határoztam meg önmagam, helyi identitásom megerősítése jóval hosszabb folyamat volt. Ki vagyok, honnan jöttem, mit akarok, mi a munkám, miért pont ezt a falut választottam, milyen az otthonom, hogyan élünk,

mit eszünk, milyen az idő nálunk? Ezek voltak azok a rendszeresen ismétlődő kérdések, amelyeket legelőször feltettek a helyiek, amikor szóba elegyedtünk. Gyakran akkor is, ha másoktól már tudták a választ – én pedig próbáltam sokadszorra is a legtürelemesebb módon válaszolni a kérdésekre, bár kétségtelen, hogy ezek a válaszok sztereotipizálódtak egy idő után. Ilyenkor sokat segítettek a magamról és a családomról elvitt fényképek, amiket megmutathattam. Ezek az elsősorban spanyol, ritkábban nahuatl nyelven folyó beszélgetések a kölcsönös ismerkedés (minden terephelyzet a megismerés kétirányú folyamataival jár együtt), valamint a beazonosítás fontos elemei voltak. Részben itt dőlt el, hogy a helyiek mennyire tekintenek veszélyesnek és mit várnak/várhatnak el tőlem.

A Pachiquitlában élőknek ugyanis történetileg jól meghatározott kategóriáik voltak arról, hogy az idegen ki lehet, és milyen szerepet tölthet be az életükben, ezáltal hogyan viszonyuljanak hozzá. Ezek a kategóriák számomra nem voltak az elejétől fogva nyilvánvalóak, a kezdeti kérdések, puhatolózó kérések, majd a későbbi terepmunka tapasztalatok által váltak világossá.

A faluban a mi és az ők elkülönítése számos szinten létezett. Idegennek tekintették mindazokat, akik nem voltak a falu teljes jogú tagjai. A közösség tagja pedig csak az a férfi és családja lehetett, aki oda született, ezáltal joga volt földet örökölni és birtokolni. Ehhez kötelezettségek és jogok is jártak. Folyamatosan a faluban kellett tartózkodniuk, részt kellett venniük a falu tisztségviselői rendszerében, a heti rendszerességű közösségi munkán, fizikai erejükkel és anyagilag is hozzá kellett járulniuk a falut érintő munkákhoz, és el kellett fogadniuk a falu jogszokásait. Cserébe házhelyet és megművelhető földterületet kaphattak, gyermekeiket a faluban nevelhették fel és iskoláztathatták, majd a temetőben nyugodhattak. A faluban az egyik nagy konfliktust ottlétemkor éppen az okozta, hogy ez az önellátó, zárt földműves közösségre jellemző modell hogyan működtethető az egyre intenzívebb elvándorlások időszakában (vö. SZELJAK, 2016). Mindenki más közösségen kívülinek számított, aki csak ideiglenesen, az ő engedélyükkel lehetett a faluban.

Utóbbiaknak is több kategóriája létezett. A faluban élőknek lazább vagy szorosabb kapcsolati hálója alakult ki a *szomszédos indián falvak tagjaival*, ezek ápolásának legfontosabb alkalmai a járásközpont heti piacnapjai, valamint a falvak védőszentjeinek az ünnepei voltak. A politikai kampányok során *politikuskok* érkeztek a faluba, akiktől egy patriarchális viszonyrendszer alapján kérni kellett, és akik ilyenkor ígéretekkel és apró ajándékokkal halmozták el az ott élőket. Időnként valamilyen állami projekt okán a *kormányzati tisztviselők* is megjelentek (útépítés, áram bevezetése, földek felmérése stb.) és a jótékony állam képviselőiként tárgyaltak a falu vezetőivel. *Kereskedők* is feltűntek

a hétfői kis piacon, de a szerepük jól beazonosítható volt. A *kincskeresők*ként emlegetett emberek valójában régészek voltak, akik időnként felmérték a régióban lévő prehiszpan régészeti emlékeket, bár átfogó ásatásokba 2002-ig nem kezdtek. Ritkán jöttek, de szerepüket a szóbeli hagyomány felerősítette, mivel a területen földbe ástott kincsekről számtalan történet keringett. Ezek a történetek részben a szerencsés kincstalálásokat és meggazdagodásokat mesélték el. Más történetek viszont a máig szakrálisnak tekintett helyek megbolygatásával járó veszélyekről szóltak. Ezért nagyon nem szerették őket. *Katolikus misszionáriusok*, akik között pap, fogorvos és lelkes fiatalok is voltak, a nagyhéten érkeztek Guadalajarából.

A fehér bőrű „gringókat” azonban leggyakrabban észak-amerikai *protestáns hittérítőnek* nézték. A modernizálódó mexikói indián közösségeket érő egyik legerősebb ideológiai hatást a 20. század második felében a protestantizmus, főként a pünkösdisták felekezetek térhódítása jelentette – így volt ez Xochiatipán járásban is.⁸ A katolikus egyháznál jóval kevésbé hierarchizáltak és centralizáltak voltak. A saját gyülekezet megteremtésének vágya és a vallási elkötelezettség sok térítőt arra sarkallt, hogy a legtávolabbi, marginális területekre is eljusson. Az 1990-es évek első felében már egy, az Iglesia de Agua Viva egyházhoz tartozó egyesült államokbeli térítő a családjával házat vásárolt a járásközpontban, társaival onnan látogatta rendszeresen a környékbeli településeket. Eközben a járás 32 indián közösségére egy katolikus pap jutott, aki évente kétszer látogatott el a faluba.

Állandóbb csoportot alkottak az állami fizetést kapó, faluban dolgozó *állami alkalmazottak* (hat tanár, orvos és két asszisztens). Főként az ő feladatuk volt az indiánok „civilizálása”, és a nemzetállami értékek meghonosítása. Hétfőtől péntekig tartózkodtak ott, a hétvégét családjukkal töltötték a járásközpontban vagy a régió más részében. Számukra a falu biztosított ideiglenes szállást. Őket nem tekintették a falu tagjainak, és saját szakterületükön kívül kevés beleszólásuk volt a falut érintő döntésekbe. Az iskolához kötődő ünnepek kivételével ritkán vettek részt a közösség ünnepein is. Ideiglenes helyzetüket és korlátolt hatalmukat a falu folyamatosan érezte is velük. Ha például az iskolában egy gyerek lopott, a többi gyerek és a szülők a falu vezetőit keresték meg a problémával, kikerülve a tanárok autoritását. A falu vezetői szervezték a tiltakozást, amikor az orvos olyan vizsgálatokat akart végezni, ami a kulturális szokásokkal ellentétes volt (SZELJAK, 2006).

Hamar kiderült, hogy a fenti kategóriákból velem kapcsolatban leginkább a kincskereső és a prédikátor jöhet szóba. A prekolumbián romok, megtalált le-

⁸A protestantizmus hatását a mexikói és guatemalai indián közösségekre lásd: DOW – SANDSTROM, 2001.

letek iránt tudatosan nem mutattam érdeklődést egész terepmunkám során, félve a szárnyra kelő pletykáktól, habár paradox helyzet volt, amikor xochiatipáni ismerősöm lelkesen mutogatta a kerti díszként használt prekolumbián eredetű (valószínűleg a huaszték kultúrából származó) faragott köveket, amiket a földjén talált, és amit bármelyik európai múzeum örömmel elfogadott volna.

Az antropológiai munka szempontjából legveszélyesebb kategorizáció mindenképpen a protestáns térítő volt. 1998-ra már több család áttért a faluban és elkezdtek új, zárt csoportot alkotni a maguk vallási és morális előírásai alapján. Egyszerre kritizálták a katolikus szentek kultuszát, illetve a sámánok rituális tevékenységét, miközben megkérdőjelezték a közösség hagyományos éthosát és tisztségviselői rendszerének a működését is. A feszültség egyre nőtt a faluban, 2001-ben pedig a katolikusok lerombolták a protestánsok épülő imaházát (vö. SZELJAK, 2016). Egész terepmunkám során folyamatosan figyelniem kellett rá, nehogy velük azonosítsanak. A xochiatipáni piacon többször odajöttek hozzám áttért indiánok és *hermano gringonak* (gringo testvér) szólítottak. De megérkezésem után Pachiquitlánban is kaptam olyan kérdéseket, hogy mondjam meg, miért pusztította el a kukoricát a múlt évben a hurrikán, miközben itt nagyon jó emberek lagnak. Szemben a szomszédos faluval, ahol gyilkoltak is, mégis elkerülte őket a vihar. Csak később jöttem rá, hogy azt akarták kipuhatólni, vajon térítő vagyok-e. Magánházakból esténként gyakran kihallatszott a közös éneklésük, de féltem, hogy egész kutatásomat és falubeli pozíciómát veszélyeztetném, ha szoros kapcsolatba kerülnék velük, így közösségi alkalmakra nem mentem el, csak néhány egyéni interjút készítettem. Ezt máig kutatásom gyenge pontjának tartom, de akkor úgy éreztem, hogy a hagyományos vallási specialistákkal lassan kialakuló kapcsolatomat veszélyeztetném és a katolikusok haragját vonnám magamra.

Miközben a mesztic elit számos tagja kifejezetten kereste a barátságomat, próbáltam elhárítani a közülük kikerülő politikusokkal való szorosabb kapcsolatot. Az évek során többen megkerestek, hogy segítek nekik a kampányuk során. „Én külföldi vagyok, nem értem a mexikói politikát” – jött az automatikus, kitérő válaszom és ugyanígy húzódtam félre a helyiek politikai vitái során is. Bár a járási hatóságok szabadon hagytak dolgozni, mindig tudtam, hogy a látókörükben vagyok és a helyzetem korántsem sziklaszilárd. 1996 januárjában robbant ki Chiapasban a maja indiánok autonómiát követelő felkelése. A hírük az akkor formálódó világhálón hamar elterjedt a világban, a baloldali, globalizációellenes tüntetéseken megjelentek a felkelés egyik legfontosabb szimbólumát, a fekete sísapkát viselő fiatalok. Az eset nagy szimpátiát váltott ki a mexikói állami egyetemeken és az antropológusok körében is. A katonaság és a helyi szervek fokozottan figyeltek az egész országban, félve hogy

a zendülés átterjed más indián régiókra is. Már hónapok óta Pachiquitlában tartózkodtam, amikor az egyik délelőtt hirtelen fegyveres katonák érkeztek a faluba. Elmondásuk szerint fegyvereket és marihuána ültetvényeket kerestek a környéken. Éppen a főtéren voltam, egyből az irataimat kérték. A közelben álló férfiak odamentek a parancsnokhoz, és elkezdtek neki magyarázni, hogy jól ismernek, nem vagyok veszélyes. Ekkor éreztem azt, hogy a beilleszkedés egy újabb lépcsőfokáig jutottam el.

Az önmagam meghatározására 1996-ban és 1998-ban használt diák kategória folyamatos hangsúlyozása számos előnnyel járt. Jól beazonosítható volt, tekintve, hogy a faluban is volt iskola, a diáknak tanulnia kell, házi feladata van stb. Másrészt a diáknak még nincs önálló egzisztenciája és sok pénze. Az elég hamar kiderült, hogy hátizsákkal minden alkalommal a meredek kaptatókon felküzdvé, órákat gyalogolva érkezem a fennsíkon lévő faluba, és csak nem akart előkerülni a platós kisteherautó vagy dzsip, ami a környékbeli gazdagabb meszticek és állami alkalmazottak egyik legfontosabb státuszsimbóluma volt. Ez abban is segített, hogy a kölcsönkérések alkalmával hivatkozhattam arra, hogy – az igazságnak megfelelően – csak egy szerény ösztöndíjam van, és a kezdeti próbálkozások után ezek a kísérletek el is maradtak. Talán így veszélytelenebbnek is tűntem.

Kétségtelen az is, hogy sokan nem teljesen értették a munkám lényegét, és nem elsősorban azért segítettek, hogy a falu életét majd tudományos elemzésekben örökítem meg. Mások pedig egy útikönyvszerű, sok-sok képpel illusztrált leíró kiadványra gondoltak a falu nevezetességeiről – és ezzel még mindig adós vagyok nekik. Egy olyan faluban kutattam, ahol az írásbeliség csak az utóbbi évtizedekben kezdett lassan elterjedni, az emberek jelentős része írástudatlan volt, a történelmi és mitikus múlt felidézése pedig a szóbeli hagyományokon alapult. Ezért munkám során inkább a kialakított személyes kapcsolatok számítottak. Akikkel szorosabb kapcsolatba kerültem, azok saját életút-modelljük alapján gondolták úgy, hogy segítenek: mert ezáltal lesz lehetőségem befejezni az iskolát, munkát szerezni, házat építeni, feleséget találni és családot alapítani – vagyis diákból normális felnőtt emberré válni. Örök hálával tartozom ezért nekik.

A kezdet nehézségei

Alan R. SANDSTROM (1991: 50–55.) egy hasonló nahua faluban, szintén egyedül, fiatalon végzett első kutatása során a terepmunka három fő szakaszát különböz-

tette meg. A kezdeteket ő a vonzódás időszakának nevezi, melyet gyakran az elutasítás fázisa követ, míg a kutató eljuthat a valódi beilleszkedésig. Az általa leírtak számos ponton hasonlítanak a saját tapasztalataimhoz. Ezek részletes elemzésére e helyütt nincs lehetőség, néhány fontos elemet emelek csak ki.

A megérkezés utáni hetek az izgalom, a kaland, az új élmények, a kulturális idegenség megtapasztalásának a legintenzívebb időszakát jelentették. Hosszú évekig dédelgetett vágyaim beteljesüléseként éltem meg a lehetőséget, hogy ott lehetek. Nagy lendülettel vettem bele magam a munkába, a megfigyelések aprólékos rögzítésébe és egyre szaporodtak a kérdéseim. Személyes kapcsolataim azonban még alig voltak. Napközben a falu vegyesboltjában töltöttem sok időt, Guanchóval, a migrációból visszatért boltossal, fivérével és feleségével beszélgetve, akiket az elsők között ismertem meg. A férfiak a földeken dolgoztak. A néhány faluban maradt, a főtér környékén üldögélő férfival elegyedtem beszélgetésbe, bár közülük többen még napközben is részegek voltak. Vártam, hogy a férfiak este hazajöjjenek, és végre leülhessek közük a kocsmaként is funkcionáló vegyesbolt elé. Sandstrom a „mézeshetek” kifejezéssel jellemzi ezt az időszakot, amikor még a közösség is vendégként tekint és bánik a kutatóval, és akinek ekkor még kissé romantikus és homályos benyomásai vannak a faluról és annak társadalmi viszonyairól.

Ez azonban csalóka, felfokozott állapot, és fennáll a veszély, hogy egy idő múlva az ellentétébe, érzelmi instabilitásba, a kudarc érzésébe torkollhat, ami a sikeres adaptációt veszélyezteti. Ez akkor következhet be, amikor az újdonság iránti kezdeti lelkesedést felváltja a terepmunka mindennapi rutinja, megjelenik a honvágy érzése, a rokonok, barátok és otthoni körülmények iránti vágyódás, miközben még hosszú hónapok vannak hátra a tervezett terepmunkából. A vendégstátusz átalakul, a kutató úgy érzi, hogy a helyiek a kedves, filantróp antropológus helyett még mindig a gazdag fehér idegent látják benne. Gyakran kiderül, hogy a kezdeti, könnyen jött személyes kapcsolatokat nem is a falu megbecsült tagjaival, hanem éppen a periférián lévő emberekkel alakította ki. A kezdetben harmonikusnak tűnő falu képe megváltozik, megmutatkoznak a belső feszültségek, az egyéni érdekek, a társadalmi problémák nyilvánvalóbbá válnak. Ekkor a kutató feszültté és ingerültté válhat, a feljegyzései is pontatlannak, érzelmekkel átitatottak lehetnek (melyek ettől függetlenül nagyon fontos információkat tartalmazhatnak az interkulturális kapcsolatok jellegéről).

Az első hetek izgalma után ezek az érzések nálam is jelentkeztek. Az egzotikum megtapasztalása sem fedhette el sokáig azt a szegénységet és kiszolgáltatottságot, amiben a helyiek éltek. Ambivalens érzések kavargtak bennem. Nem tartottam hitelesnek egy olyan narratívát, amely csupán vallásuk mélyebb prehiszpán elemeit emeli ki, mítoszaik és rítusaik által bemutatva az itt élőket,

és az antropológus valamiféle múltból itt maradt földi paradicsomaként festi le a falut. De az sem ad teljes képet, ha a falut csupán a marginális szegénység és a mértéktelen alkoholfogyasztás, a társadalmi diszkrimináció és a kizsákmányolás egyik példajaként elemzem. Milyen úton induljak el?

Kezdetben kicsit nehezteltem magamra, hogy olyan könnyen elfogadtam Martin invitálását, és nem erősködtem, hogy egy helyi családnál lakhassak. Lassan jöttem rá, hogy ez a helyzet előnyökkel is járt. Például akkor, amikor a kezdeti távolságtartást az ott élők részéről is felváltotta az intenzív megismerés vágya. Állandóan éreztem, hogy figyelnek, összesúgnak a hátam mögött, bekerültem egy ellenőrzésemen kívüli pletykahálóba, melyben valós és valótlan információk furcsa konstellációban keringtek. Ekkor az egyik legnagyobb kincs az lett, hogy esténként a kíváncsi szempároktól távol, egymagamban lehettem, gondolkodhattam és nyugodtan, íróasztalnál megírhattam a feljegyzéseimet.

De időnként megtörtént az is, hogy egész nap a szobámban maradtam, és semmi kedvem nem volt emberek közé menni, inkább a diktafonomon hallgattam magyar együttesek számait és a hátizsákomban maradt *Magyar Narancs* egy régi számát olvastam ki sokadszorra is. Attól is féltem az elején, hogy az újonnan épült orvosi rendelő a falu szövetén kívül esik, így az én munkám is nehezebb lesz. Aztán rájöttem, hogy az antropológiai kutatás szempontjából éppen olyan helyen vagyok, ahol a kulturális találkozások, a testtel és lélekkel, egészséggel és betegséggel kapcsolatos viták többsége lezajlik. Én pedig idővel abba a köztes helyzetbe kerültem, hogy egyszerre figyelhettem meg az egészségügyi dolgozók munkáját, az orvos-beteg interakciókat, valamint a helyi vallási specialisták tevékenységét. Így vált kutatásom egyik kiemelt témájává a hagyományos gyógyítás és a modern orvosi ellátás kulturális találkozásának a vizsgálata (vö. SZELJAK, 2003a, 2006). Abban a kutatási évben végig ottmaradtam. Belső feszültségemet oldotta, hogy elkezdtem egy kicsit hasznosnak érezni magam. Idővel egyre több mindent megértettem az orvos és a helyiek közötti konfliktusok kulturális okaiból. Hosszú estéket beszélgettünk át Martínnal, magyarázván neki, hogy a falubeliek mit gondolnak például a vérvételről, a kötelező méhnyakrák elleni szűrésről, az orvosi rendelőben való szülésről vagy éppen a fogamzásgátlásról (3. kép).

Egy új környezetben végzett hosszú távú terepmunka során a legtöbb esetben elkerülhetetlenek ezek az időszakok, melyek hosszát és mélységét természetesen a tapasztalat, a személyiség, a kor, a körülmények, a környezet reakciója stb. befolyásolhatja. Havi egyszeri elutazásaim (lásd később) is segítettek abban, hogy túllendüljek a nehézségeken. De éppen az ekkor történtek megértése alapozhat meg egy sikeres terepmunkát.



3. kép Eva a fogamzásgátlást népszerűsíti az asszonyoknak az orvosi rendelő előtt.
A szerző felvétele, Pachiquitla, 1998

A beilleszkedés fázisait jól tükrözte az is, ahogy a helyiek rólam beszéltek egymás között. Kezdetben a már említett *kuyutl* (nahuatlul prérifarkas) voltam, az idegen, akiről semmit sem tudnak, ezért veszélyes lehet. Gyakori élményem volt, amint sétálok a faluban és gyereksereg kiabálja mögöttem: *kuyutl, kuyutl!* Történetileg így nevezték a meszticeket is, szemben a saját magukra használt *masehuali* (földműves) önmeghatározással. A merev etnikai határokat és a diszkriminációt jól szemlélteti, hogy a meszticek ezzel szemben még az 1990-es években is a racionális ember (*gente de razón*) kifejezéssel utaltak magukra és butákként (*tontos*) az indiánokra. Emellett *gringo* is voltam, ami fehér bőrű gazdag külföldit jelentett. Ahogy egyre több személyes kapcsolatot szereztem, gyakoribbá vált a nahuatl *otomitl* kifejezés. Eredendően ezt is az idegenekre használták, de azokra, akiket már valamennyire be tudtak azonosítani és veszélytelennek tartottak. Idővel felbukkant a *güero* kifejezés is. Ezt a spanyol szót a világosabb bőrű és hajú személyre használják, és a *gringóval* szemben már nincs pejoratív értelme, sőt, inkább kedveskedő kifejezés. És egyre többen lettek később azok a közelebbi ismerősök, akik már egymás között is *Jorgeként* (György) utaltak rám. Ők voltak azok, akikkel eljutottam a személyesebb kapcsolatoknak olyan szintjére, ahol a másokban már nem csupán egy kultúra megismerését láttuk, hanem hús-vér embert, a saját élettörténetével, szemé-

lyes céljaival, mindennapi problémáival. Ekkor nyílt lehetőség az elmélyültebb kutatásra is. Az idáig elvezető úton, az első lépések megtételekor, esetemben fontos szerepet kapott a fényképezés.

A fényképezés szerepe a beilleszkedés során

De mi haszna lehet egy indián közösségnek az antropológusból? A faluban dolgozó idegeneknek, a tanároknak és az egészségügyi alkalmazottaknak konkrét, napirend szerinti munkájuk volt, míg az én tevékenységem (látszólag céltalanul „lődörgök”, próbálok beszélgetésbe elegyedni és interjúkat készíteni, ki-megyek a férfiakkal a földekre vagy elmegyek a családokkal a járásközpont piacára) eléggé megfoghatatlanná tette a konkrét munkámat.

Ezen a ponton szeretnék visszatérni a falu vezetője által is említett tisztelet (*tlatlepanitalistli*) fogalmára, valamint annak a saját státuszommal és a fényképezéssel való kapcsolatára. A tisztelet a helyi éthosz egyik központi émikus kategóriája volt. Ezt a kifejezést használták úgy profán, mint szakrális kontextusban a kulturálisan elfogadott viselkedésmintákra, a jogszokások betartására, illetve a „nem adta meg a tiszteletet” kifejezéssel utaltak az antiszociális viselkedésre. Külön tanulmányt lehetne írni arról, hogy az általam készített interjúkban milyen kontextusokban és miként tűnt fel az adott kifejezés (vö. SZELJAK – HOOFT, 2008; SZELJAK, 2016).

A tisztelet megadása (*tlepanita*) fogalomkörébe tartoznak azok a kulturális gyakorlatok is, amelyekkel a falun belüli kapcsolathálók, szolidaritási kapcsolatok leginkább megerősíthetők. Ezekre a szilárd kapcsolatokra krízishelyzetekben, nagyobb mezőgazdasági munkák alkalmával (kalákák), viták során vagy akár migráció esetén is nagy szükség lehet. Megerősítésük, vagyis a tisztelet kimutatásának az egyik legfontosabb módja az ismerősök, rokonok gyakori meglátogatása, az étel és ital kölcsönös felajánlása. Az én közösségen belüli státuszom azonban eléggé korlátozta ezeket a lehetőségeket. Nem volt önálló házam konyhával, ahova elhívhattam volna az ismerősöket és nem volt feleségem, aki ételt készített volna. A férfiak alkoholra való invitálását pedig próbáltam csak a legszükségesebb alkalmakra korlátozni a nagyfokú alkoholizmus miatt (SZELJAK, 2001). Felvetődhetett volna még valamiféle pénzbeli viszonzás. A pénzgazdálkodással az utóbbi évtizedekben szembesülő nahua családok számára azonban a pénz és a tisztelet megadása közvetlenül nem volt összekapcsolható, pénzt csak kölcsönbe adtak, tanúk jelenlétében. Az első alkalom után, amikor kisebb összegeket kölcsönadtam és a híre elterjedt a falu-

ban, megtanultam, hogy ez inkább hátráltatja, mintsem hogy segítené az elfogadásomat.

A fényképek készítése és ajándékozása azonban az én akkori helyzetemben jól beilleszthetővé vált a fenti, reciprocitáson alapuló rendszerbe. Kezdetben ez sem tudatos stratégia volt a részemről, én csak örültem, hogy valaki szóba áll velem és elhív a házába, megengedi, hogy fényképezhessek, miközben hálából a családjáról is készítek egy-egy képet. Folyamatosan értettem meg, hogy a kép elkészítése és ajándékozása is egy tágabb kulturális rendszerbe illeszkedik bele.

A terepmunkán végig két, akkori viszonylatban középkategóriásnak számító fényképezőgép volt nálam. A saját kutatásaim számára fontos terepfotókat diafilmre rögzítettem, ami a digitális korszak előtti világban az előadások szemléltetésére a legjobb forma volt. Diafilmről pedig még mindig egyszerűbb és olcsóbb volt negatívot és papírképet készíttetni, mint fordítva. A másik gépbe színes, ritkábban fekete-fehér negatívokat fűztem be. A fényképezőgépekkel, különböző optikákkal, filmekkel, valamint diktafonnal és jegyzetfüzettel kitömött nagyméretű fekete fotóstáska az első napoktól kezdve a vállamon lógott. Kezdetben azonban csak a körém sereglő gyerekeknek és a néhány kíváncsi felnőttnek mutogattam, hogy mit rejt, de nem készítettem az emberekről fényképeket.

Fényképezőgépe senkinek sem volt ekkor a faluban. A 60 kilométerre fekvő Huejutla volt a legközelebbi hely, ahol a filmeket egyáltalán elő lehetett volna hívatni, de ezt a luxust senki sem engedhette meg magának. Néhány családban voltak fényképek, ezek általában a mexikóvárosi migrációs munka során készültek és a család egy-egy tagját ábrázolták. A komplett családfotók azonban nagyon ritkák voltak.

Az első néhány hét elteltével bátrabban vettem elő a gépet, engedélyt kértem a fotózásra, majd néhány család kérésére elkészültek az első családfotók is. Havonta egyszer kötelezően vissza kellett térnem Mexikóvárosba, hogy ösztöndíjasként személyesen jelentkezzem a Külügyminisztériumban, jelezve, hogy az országban vagyok még. Ez volt a bürokratikus feltétele az ösztöndíj folyósításának, majdnem egy napig tartott az utazás. Ekkor került sor a filmek előhívására és a képek nagyítására is. Miután első alkalommal visszavittem és odaajándékoztam a 10x15-ös papírra nagyított színes családfotókat, és mindenki meggyőződött róla, hogy nem kérek pénzt értük, hirtelen nagyon megnőtt a népszerűségem. Gyakran észrevettem, ahogy az asszonyok unszolják a férjüket, hogy jöjjön oda hozzám és kérjen meg: fényképezzem le a családot. A fényképek készítésével a helyiek feladatot találtak számomra és „a falu fényképésze” státusz kétségtelenül megerősítette a pozíciómat. A mintegy 300 család jelentős részéről készült családfotó, amit sok helyen kiegészítettek a család

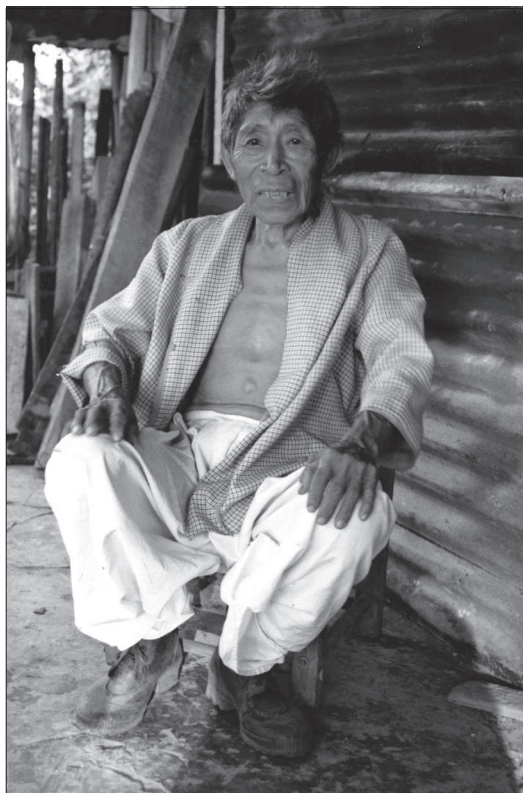
dok egyes tagjairól készített fotók. Ezáltal kerültem be abba a kölcsönösségen alapuló rendszerbe, ami a bizalom és a szorosabb kapcsolatok kialakításának az első feltétele volt, és egyes esetekben később barátságához vagy komasághoz is vezettek. Ezzel háláltam meg egy vacsorameghívást, ezáltal köszöntem meg egy interjút vagy akár egy esti beszélgetést.

A képrögzítés körülményei változatosak voltak. Leggyakrabban meghívtak magukhoz a családok. Egy-egy ilyen alkalom akár két órát is eltarthatott. Miután beléptem a földpadlós, tapasztott falú, palatetővel fedett, egyosztatú, ablaktalan házba, a házigazda leültetett egy kisszékre. A felesége kávéval kínált, majd hozzáfogott ételt készíteni. Én közben a családfővel hosszan beszélgettem, majd elfogyasztottuk az általában tortillalepényből és babból, csilipaprikából álló ételt. Elmondtam, hogy honnan jöttem, ki vagyok, miért akarok itt élni, a családfő pedig mesélt a családjáról, az életéről, beazonosítottuk a rokonsági kapcsolatokat. Közben az asszony, olykor a nagymama összeterelte a gyerekeket, megfürdette őket és rájuk adta a legszebb ruhájukat. Az idősebb asszonyok általában a hagyományos hímzett ingüket és fehér vászonszoknyájukat vették fel, a fiatalabb nők a piacon árult és divatosnak tartott színes, egybeszabott ruhát. A férfiak és fiúk már inkább „meszic ruhába” öltöztek, amit általában a xochiatipáni piac használtruha-kereskedőjétől vettek. A politikai pártok által osztogatott pólók, baseball sapkák is felbukkannak a képeken. Törekedtem arra, hogy a család maga döntse el, hol készüljön a fénykép, ők határozták meg, kik és milyen elrendezésben legyenek rajta (4. kép).



4. kép Don Juan Diego háromgenerációs családja. A szerző felvétele, PachiQuitla, 1998

A patrilocális elhelyezkedés miatt olykor a kiterjedt család más tagjai is a képre kerülhettek, de az esetek többségében inkább arra kértek, hogy egy háztartás tagjai szerepeljenek a felvételen. Így a kép elosztásával sem lettek gondok a későbbiekben. Volt, hogy azt kérték, a kukoricatermés, egy gazdagon termő mangófa, egy házinyúl vagy egy malac is kerüljön a képre. Természetesen akadtak olyan helyzetek is, amikor a kép spontán módon készült, hosszabb előkészületek nélkül. Megtörtént, hogy az utcán állítottak meg, vagy gyakran egy-egy általam kezdeményezett beszélgetést, interjút megköszönve készítettem el gyorsan a képeket (5. kép).



5. kép Don Lino, a falu egyik hagyományos gyógyítója. A szerző felvétele, PachiQuitla, 2002

Egyetlen kérést sem utasítottam el és mindenkinek visszavittem a képet. Emellett voltak az ünnepi alkalmak (iskolai ballagások, a falu védőszentjének ünnepe vagy a halottak napja), amikor nagy számban készültek képek a főtéren, a templomban vagy magánházaknál. Ezek voltak azok a ritka alkalmak, amikor az elvándoroltak is hazatértek, így lehetőség volt a család megörökítésére. A képeket, ha tehettem, egyenként vittem vissza a családoknak, lehetőséget keresve a további beszélgetésekre (6. kép).

Idővel szabadon fényképezhettem a faluban, sőt, a problémát később már inkább az jelentette, hogy bárki, aki észrevette, hogy a fényképezőgépet a szemem elé tartom, egyből vigyázzállásba vágta magát, remélve, hogy megkaphatja a képet.

Nem voltam képzett fényképész. A fényképeket elsődlegesen a kutatást és emlékeztést segítő vizuális jegyzeteknek tekintettem, csak egy-két írásom illusztrációjaként jelent meg később néhány nyomtatásban. Sok antropológiai tanulmány született arról, hogy a nyugati társadalmakból érkező felfedezők, utazók, gyarmati hivatalnokok, hittérítők, hivatásos fényképészek, majd a kutatók



6. kép Az 1999-ben végzett általános iskolások, akiknek én voltam a „ballagási keresztapjuk”. A szerző felvétele, Pachiquitla, 1999

vagy éppen a turizmusiparban dolgozók tekintete miként „teremtette meg” az őslakosokat, a kulturálisan idegen Másikat. Elemezték a reprezentációs módok széles skáláját, bemutatva, ahogyan a fényképezés a dokumentálás, az alávetés, az egzotizálás, az ellenőrzés, a megismerés és kategorizálás stb. történetileg meghatározott eszközévé vált. Kutatták a fényképező és a fényképezett közötti kapcsolatokat, az egyoldalú hatalmi helyzetektől kezdve a bonyolultabb dialogikus viszonyokig, illetve az önreprezentáció lehetőségéig (lásd pl. BLANCHARD – BOETSCH – SNOEP, 2011; EDWARDS, 1992; FARIS, 1996; LYDON, 2005; SELWYN, 1996). Mexikóban az utóbbi évtizedekben szintén számos elemzés jelent meg az indiánok történeti és kortárs fotografiai reprezentációjáról (lásd pl. VÉLEZ STOREY, 1993; BARTRA – MORENO TOSCANO – RAMÍREZ CASTAÑEDA, 2000; RAMÍREZ CASTAÑEDA, 2001; CORKOVIC, 2012). Egy írásomban én is kitértem erre a problémára guatemalai etnikai képeslapok reprezentációit elemezve (SZELJAK, 2008). Ha egyszer valaki majd szakértő szemmel megnézi a terepmunka során készített fényképeimet, bizonyára fontos dolgokat állapíthat meg a helyiekkel való kapcsolatom jellegéről, a fotóimat befolyásoló tényezőkről. A „falu fényképészeként” készített, beállított egyéni és családfotók számomra egy modernizációs helyzetben kialakult diskurzus részeiként

értelmezhetőek. Arról mesélnek, ahogy egy átalakuló indián közösségben, az odavetődött antropológus segítségével a családok vizuálisan próbálják megfogalmazni önmagukat. A képeken feltűnik a hagyományokhoz fűződő viszony, a modernizáció és a kulturális átalakulás problematikája, a környékbeli meszticektől és a televízióból ellesett minták, a helyi divat, a migrációs tapasztalat hatása, a családmodell és az egyéni életutak jellegzetességei stb. A felvételek olyan részletekre, összefüggésekre is rávilágítanak, melyek az interjúkból kevésbé derültek ki számomra. Kétségtelenül hatással van a képekre az is, hogy én állok a kamera másik oldalán (7. kép).



7. kép Eusebio, a falu egyik katekétája, édesanyja, felesége és gyermekei. A szerző felvétele, Pachiquitla, 1999

Az emlékezet határai

Sok mexikói indián közösségben nehézségekbe ütközik a fotózás. Ennek lehetnek vallási okai, például a kép készítője eltulajdoníthatja és magával viheti egy másik személy képmását és lelkének egy részét, másrészt a kép mágikus támadás eszköze is lehet. Ez az etnikai turizmus mexikói központjaiban is számos

konfliktust okoz (BAYONA ESCAT, 2015), a tiltás gyakran a tömegturizmus elleni tiltakozásként is értelmezhető, máshol külön engedélyre van szükség, és fizetni kell egy-egy „egzotikus” fotóért. Ez a régió azonban távol esett a turista útvonalaktól, és bár a boszorkányképzetek a balszerencse és a halálesetek legfőbb magyarázó modelljei voltak, a fotók készítése mégsem ütközött akadályba, sőt, igényelték azt. Ennek több oka lehetett. Az ártó mágiákban az elmondások szerint más eszközöknek volt szerepe (pl. apró bábuk az illetőről, valamilyen ruhadarabjának, hajának a megszerzése). Az elkészült fotókat pedig mindig az adott családnak vittem vissza. Úgy tapasztaltam, hogy a fénykép az idő és emlékezet, a lokális történelem megteremtése, valamint a rituális kommunikáció kontextusában kapott fontos szerepet.

A járásban a fénykép a helyi mesztic elit státuszszimbóluma volt. Nekik volt pénzüik és hatalmuk arra, hogy megörökítsék a hétköznapijaikat, az átmeneti rítusokat (pl. keresztelő, a lányok 15. éves korban bekövetkező, felnőtté avatási



8. kép Halottak napi házi oltár az elhunyt lelkeket jelképező babákkal. A szerző felvétele, Pachiquitla, 2002

si ünnepe, házasság) és a családi, iskolai ünnepeiket, kiterjesszék az emlékezet határait. Vizuális múltat, lokális történelmet teremthettek maguknak, behelyezhették magukat a mexikói nemzet történetébe és képzelt politikai közösségébe is. A járásközpont főtere mellett lévő házaik falán – önállóan vagy montázszerűen egymás mellett – ott sorakoztak a fényképek, amik a beszélgetéseink során is segítettek a családtörténetek felidőzésében. A képek feltűntek a halottak napi oltárokon is, ahova az elhunyt rokonok lelkeit várták vissza. Ezzel szemben a nahua családoknál az oltárasztal fölött keresztbe kifeszített, tésztából sütött ún. halottak napi babák szimbolizálták azokat a lelkeket, akiknek az étel- és italáldozatot felajánlották (8. kép).

Pachiquitlában az írásbeliség csak az utóbbi évtizedekben kezdett lassan elterjedni, a múlt felidőzése pedig a szóbeli hagyományokon

alapult. A történelmi emlékezet néhány generációra nyúlt vissza, az azon túli történésekre „az ősök”, vagy „a régi emberek” idejében történt eseményként utaltak (vö. HOOFT, 2007). A legfőbb érték, a megélhetés alapja a föld volt, amit csak a közösség tagja birtokolhatott a falu határain belül. A népességrobbanás miatt azonban az égetéses-irtásos módon művelt föld egyre aprózódott, ami feszültséget okozott a faluközösségen belül és az egyes falvak között is. Ha a falun belül egy parcella határa vita tárgyává vált, akkor az öregek emlékezete döntött. Pachiquitla évek óta pereskedett a szomszéd indián faluval, amelynek lakói elfoglalták a falu földjének egy részét. Ez a sérelem mindennapi téma volt az esti beszélgetéseken. A falu hivatalos írásbeli dokumentumokkal azonban nem tudta igazolni az állítását, bár minden kampányoló politikus megígérte nekik, hogy segíteni fog. Emellett még emlékeztek az erőszakos földkisajátításokra és az 1970–80-as évek földharcaira is, amikor a földhiány miatt lázongó indiánok elfoglalták a mesztic nagybirtokosok földjeit (SCHRYER, 1990, 259–303.). Bár a fénykép ezekben a konfliktusokban nem játszott döntő szerepet, nem pótolta az írott dokumentumokat (és a helyiek sem kérték azt, hogy például fényképezem le a határokat), mégis azt tapasztaltam, hogy úgy érezték, a kép belehelyezi őket a család, a közösség és a tágabb régió lokális történelmébe, és bizonyíték arra, hogy itt élnek és nekik is történelmük, hagyományaik és jogaik vannak (9. kép).



9. kép Pablo és kislánya. A szerző felvétele, Pachiquitla, 2002

A képek általában a bejárati ajtóval szemben lévő házi oltárok asztalára kerültek. A migráció felgyorsulásával így a távol dolgozó családtag is szimbolikusan jelen lehetett a családi közösségben. A házi oltárokon kaptak helyet a szentek piacon vásárolt, majd megszentelt képei, apró szobrai, a gyertyák, a kopálfüstölő is. De ide kerültek a természetfeletti lényeknek szánt áldozati ételek is a rítusok során.

Az elkészült képeknek a rituális kommunikáció során is szerepük lett. A területen gyűjtött, gyógyító és termékenységi rítusok során elhangzott imáknak jellegzetes struktúrája van – miközben minden sámán saját stílussal rendelkezik (vö. SZELJAK, 2003b). A vallási specialista a monoton ima során megszólítja a katolikus, valamint a prehiszán eredetű természetfeletti lényeket. Ezután elmagyarázza nekik, hogy kinek és miért van szüksége a támogatásukra. Termékenységi rítusnál felsorolja a családtagokat, és még a gyógyító rítusok esetén sem csupán a beteget említi meg, hanem a közvetlen családot is belefoglalja, akiknek az életére hatással van a betegség. Majd részletesen elmondja azt is, hogy mit ajánl érte cserébe (étel- és italáldozat), végül újra megszólítja a természetfeletti lényeket és hosszan sorolja a környékbeli szent hegyek neveit. A sámán (*tlamatijketl*) által megszólított szentekre utalnak azok a katolikus szentképek, amelyek az oltárokon találhatóak. A rítusok során emellett a prehiszán természetfeletti lényeket is megjelenítik vizuálisan. A sámánok ma már a járásközpont boltjaiban beszerezhető színes, ún. kínai papírokat (*papel de china*) használják fel a természetfeletti lényeket ábrázoló figurák (*tlatektli*) kivágásához. A papír formája utal a megjelenítendő természetfeletti lényre, a színe pedig általában a nahua univerzumnak arra a helyére, ahonnan származik.⁹ (10. kép)

A papírok elsődleges funkciója, hogy a sámán hívására megérkező lényeknek segítsen megtalálni a helyüket az oltáron. Mindez hasonló ahhoz, ahogy a nahuák halottak napján virágszirmokat szórnak a kaputól az oltárig, hogy a hazatérő lelkek könnyebben megtalálják az oltárra kikészített ételt. Az ételek egy részét ezután a sámán a papírlapokra helyezi, a figurákat itallal locsolja. A beteg az általam látott esetekben a gyógyításnál személyesen volt jelen, de ha már például a szent hegyek tetejére nem volt képes felmenni, egyik ruhadarabját vitték fel, hogy abból az istenek azonosítani tudják. Az oltároknak ebbe a vizuális struktúrájába kerültek bele a fényképek, amelyek a sámán szavával

⁹ A papírkészítés hagyománya és az istenek papírok általi megjelenítése Mexikóban a prehiszán időkre nyúlik vissza, és – az etnikai és vallási ellenállás jeleként – máig él a Huasteca egyes nahua és otomi közösségeiben. Szimbolikus szerepét és használatát a nahuák között először a Sandstrom házaspár elemezte amatláni terepmunkája alapján (SANDSTROM – SANDSTROM, 1986).



10. kép A sámán ételt helyez a természetfeletti lényeket ábrázoló papírfigurákra egy gyógyító rítus során. A szerző felvétele, Xochiatipan, 1996

együtt szintén segítettek megmutatni a természetfeletti lényeknek, hogy kik alkotják a családot, kinek az egzisztenciáját veszélyezteti egy-egy betegség, rossz termés, ezért kinek kéri a segítséget.

Záró gondolatok

Az 1998 és 2002 közötti terepmunka-fotóim az analóg fényképezés utolsó időszakában készültek. Egy olyan helyzetben, amikor a vizuális megörökítés nagyjából az antropológus privilégiuma volt, neki volt eszköze és hatalma eldönteni, hogy a falu történetéből mit és hogyan akar rögzíteni. A szelekciót nyilvánvalóan befolyásolta a tudományos érdeklődés, a személyes kíváncsiság, a kulturális idegenség megörökítésének vágya és az adott terepmunkahelyzet. De azért meghatározták a helyiek is, mivel ott fényképeztem, ahol engedélyt adtak rá, a családfotók esetében pedig a helyszínt és a szereplőket is ők választották meg.

A fotózásnak és a képterelésnek ez a privilegizált módja mára egyre inkább a múlté. Ülök a számítógép előtt és a falu életét figyelem. A Facebookon újabb és újabb fotók bukkannak fel, főként fiatalok osztják meg, akik néhány

évesek lehettek, amikor ott kutattam. De politikusok oldalain is találok képeket, amelyek a falubeli látogatásuk alkalmával készültek. Ismerősök bukkannak fel a fotókon. A Youtube-on szintén szaporodnak a felkerült videók. Láthatóan mobiltelefonokkal készültek, amiket valószínűleg a migráció során keresett pénzből vettek. Látom, hogy új házak épültek a főtér köré, az iskola is bővült. Az egyik felvételen a katolikus körmenet látható, a másikon protestánsok tartják szabadon zenés istentiszteletüket a főtéren, a katolikus templommal szemben. Vajon mi történhetett? Gyakoriak az ünnepeket záró bálokról készült felvételek is, amin fiatal lányok farmernadrágban tűnnek fel. Amikor ott éltem, a városban dolgozó lányok a falu határához érve átöltöztek, és a faluba már a hagyományos szoknyában léptek be.

Ami a legfontosabb azonban, hogy a falu tagjai elkezdtek dokumentálni önmagukat és nyilvánosan elmondani a saját történeteiket. Az antropológus pedig ül a monitor előtt és miközben arra vágyik, hogy visszatérhessen, próbálja értelmezni a változásokat. És örül annak, hogy az ő története már csak egy lesz a sok nyilvános történet közül.

IRODALOM

BAYONA ESCAT, Eugenia

2015 Sobre cámaras y prohibiciones. Fotografía y turismo en Los Altos de Chiapas (México). *Gazeta de Antropología*, 31, 1. <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4711> – utolsó letöltés: 2017. július 15.

BLANCHARD, Pascal – BOETSCH, Gilles – SNOEP, Nanette J. (szerk.)

2011 *Human Zoos: The Invention of the Savage*. Paris, Musée du Quai Branly.

CLIFFORD, James – MARCUS, George E. (szerk.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

CORKOVIC, Laura M.

2012 *La cultura indígena en la fotografía mexicana de los 90s*. Salamanca, Universidad de Salamanca.

BARTRA, Armando – MORENO TOSCANO, Alejandra – RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa

2000 *De fotógrafos y de Indios*. México D. F., Ediciones Tecolote.

DOW, James – SANDSTROM, Alan R. (szerk.)

2001 *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Westport CT, Praeger.

- EDWARDS, Elizabeth (szerk.)
1992 *Anthropology and Photography, 1860–1920*. New Haven, CT – London, Yale University Press in association with the Royal Anthropological Institute.
- FARIS, James C.
1996 *Navajo and Photography: A Critical History of the Representation of an American People*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- FOX, Richard G. (szerk.)
1991 *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe, School of American Research Press.
- GEERTZ, Clifford
1994 *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég Kiadó.
- GUPTA, Akhil – FERGUSON, James (szerk.)
1997 *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- GOVERS, Cora
2006 *Performing the Community. Representation, Ritual and Reciprocity in the Totonac Highlands of Mexico*. Berlin, Lit Verlag.
- HOOFT, Anuschka van't
2007 *The ways of the water: A reconstruction of Huasteca Nahua society through its oral tradition*. Leiden, University of Leiden Press.
- LYDON, Jane
2005 *Eye Contact: Photographing Indigenous Australians*. Durham – London, Duke University Press.
- MARCUS, George E. – FISCHER, Michael M. J.
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago – London, University of Chicago Press.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa
2001 *Fotografía indígena e indigenista*. *Ciencias*, 60–61, 119–125.
- SANDSTROM, Alan R.
1991 *Corn is our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman – London, University of Oklahoma Press.
- SANDSTROM, Alan R. – SANDSTROM, Pamela E.
1986 *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*. Norman – London, University of Oklahoma Press.

- SCHRYER, Frans J.
1990 *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. Princeton, Princeton University Press.
- SELWYN, Tom (szerk.)
1996 *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*. Chichester – New York, John Wiley and Sons.
- SZELJAK, György
2001 Alkoholfogyasztási minták egy mexikói nahua indián közösségben. *Tabula*, 4, 1, 14–33.
2003a Modernización y conflictos culturales: curación tradicional y asistencia médica entre nahuas en México. *Acta Hispanica*, VIII, 29–41.
2003b „... porque si no comemos maíz no vivimos. Religión e identidad en la Huasteca hidalguense”. In: PÉREZ ZEVALLOS, J. M. – RUVALCABA MERCADO, J. (szerk.): *Viva la Huasteca: Jóvenes miradas sobre la región*. 113–144. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – El Colegio de San Luis.
2006 „Az orvos csak bizonyos betegségeket ismer...”. Hagyományos gyógyítás és orvosi ellátás Pachiquitlánban. In: A. GERGELY András – PAPP Richárd – PRÓNAI Csaba (szerk.): *Kultúrák között: Hommage a Boglár Lajos*. 458–470. Budapest, Nyitott Könyvműhely Kiadó.
2008 Az indián arcai. Etnikai képeslapok Guatemalából. In: FEJŐS Zoltán – PUSZTAI Bertalan (szerk.): *Az egzotikum*. 232–248. Budapest – Szeged, Néprajzi Múzeum – SZTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék. /*Tabula* könyvek 9./
2016 Cargo System, Religion, and Debates of Community Inclusion in a Mexican Nahua Village. *Acta Ethnographica Hungarica*, 61, 1, 135–152.
- SZELJAK György – HOOFT, Annuschka van't
2008 Consumo del alcohol y modernización en Pachiquitla, Mexico. *Espaciotiempo. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1, 1, 56–72.
- VÉLEZ STOREY, Jaime (szerk.)
1993 *El ojo de vidrio: cien años de fotografía del México indio*. Mexico D. F., Boncomex, Fondo Editorial de la Plástica Mexicana.

GYÖRGY SZELJAK

THE FIRST PERIOD OF INTEGRATION DURING A MEXICAN
FIELDWORK

In this case study, I present the initial period of an anthropological fieldwork conducted in a Nahuatl Indian community in Mexico during 20 months between 1996 and 2002. I analyse how integration into the community was influenced by regional power relations, the symbolic borders of the community, and the local categories used for outsiders. The early stages of incorporation and the role of photography in this process are also discussed.